



ORIENTIERUNG

Nr. 22 65. Jahrgang Zürich, 30. November 2001

SIE HEISSEN FRAJIM FEINGOLD, Julchen und Riwka-Hurwitz, Israel Wahrhaftig, Weichelbaum, Abraham Fischmann, Ida Perles, Frau Warschawski, Teich und Schaum, Rabbi Chiskija, Feika Turkeltaub, Lewkowitz, und alle haben Zuflucht gefunden in Häusern zu beiden Seiten der Grenadier-Straße im Berliner Scheunenviertel der zwanziger Jahre. Sie kommen meist aus dem ostpolnischen Shtetl, sie sind auf der Suche nach einem besseren materiellen Leben oder sogar nur auf der Durchreise nach dem gelobten Land Amerika. Ihr Alltag besteht aus einem verzweifelt Überlebenswillen, ihre jiddische Rede schafft Brücken zwischen ihren Geburtsorten und ihren fragwürdigen beruflichen Existenzen, in ihren Dialogen schwanken sie zwischen den Wünschen nach Rückkehr und den Hoffnungen, in der Großstadt einen Platz zu finden oder ... und ihr Erzähler folgt ihnen gleich nach ihrer Ankunft im Viertel, führt sie zu jenen Personen, die schon einen bescheidenen Platz im Handel und Gewerbe gefunden haben oder gar, was die Ausnahme bildete, wohlhabend geworden sind. Seine intensive Schilderung der trostlosen Verhältnisse in den ostpolnischen Judenvierteln beruht auf Kenntnissen, die er sich augenscheinlich nicht nur aus der Lektüre der großen jiddischen Erzähler erworben hat, sondern auf eigenen Erlebnissen und dem Studium von Sachtexten. Seine physiognomischen Studien und seine demographischen Kenntnisse erfassen die Personen der Handlung in toto, so daß der Leser sich umfassende Vorstellungen machen kann von der Art und Weise, wie die Neuankömmlinge von den bereits Eingesessenen aufgenommen werden, wie sie ihre jüdischen Bräuche pflegen oder unter der Einwirkung ihres gehetzten Alltags kaum noch Zeit finden zum Gebet.

Verkannt und ungeliebt

Zweifelsohne offenbart sich hinter dem Erzähler, der mäandernd von Person zu Person eilt, wobei er deren Idiome in bruchstückartigen Dialogen und in kunstvoll verflochtenen Legenden und Mythen wiedergibt, ein Autor, der sich auskennt in diesem Milieu, ohne selbst ein unmittelbar vom Elend in den zwanziger Jahren Betroffener gewesen zu sein. Dennoch wurde er, wie dem eingehenden Nachwort von Eike Geisel zu entnehmen ist, aus strenggläubiger jüdischer Familie mit Geburtsort Magdeburg stammend, ebenso ein Opfer des nationalsozialistischen Rassenwahns der dreißiger Jahre. Nach der Übersiedlung seiner Familie nach Berlin studierte Martin Beradt in der Vorkriegszeit Jura, gleichzeitig betätigte er sich als Schriftsteller, der 1909 im Alter von 28 Jahren seinen ersten Erfolg mit dem Roman «Go» verzeichnen konnte. Zwei weitere Romane erschienen in den folgenden Jahren. Sein Buch «Erdarbeiter», Erlebnisse, die er als Armierungssoldat in Frankreich verarbeitete, scheiterte zunächst an der Zensur. Es erschien 1919 und stellt nach Ansicht von Eike Geisel «in seiner Geschlossenheit von Schauplatz, Charakteren, Geschichten und Porträts ein Gegenstück zum zwei Jahrzehnte später fertiggestellten Roman über *Beide Seiten einer Straße* dar.» (S. 364) 1933 war dessen Manuskript fertiggestellt. Beradt verzichtete jedoch auf eine Veröffentlichung, die dem Rowohlt-Verlag angesichts der beginnenden Nazi-Herrschaft sicherlich Schaden zugefügt hätte. In den folgenden sechs Jahren, in denen der Autor alle Demütigungen in seinem Beruf als Notar und Jurist erleben mußte, bevor er im letzten Augenblick den Nazis entkam, feilte er an dem Manuskript. Er bot es nach seiner Emigration nach Amerika der *Jewish Publication Society of America* an, die es mit dem ausdrücklichen Verweis auf die «unsympathische Zeichnung des Ostjudentums» ablehnte. M. Beradt, der 1949 in New York gestorben ist, konnte die Veröffentlichung seines Romans unter dem ursprünglichen Titel «Zu beiden Seiten der Straße» nicht mehr erleben. Er erschien erst 1965 im Verlag Heinrich Scheffler in Frankfurt, unter einem zu Recht «aus Süßholz gedrechselten Titel» (S. 39), den der Eichborn Verlag wohl aus urheberrechtlichen Gründen übernommen hat. Seine Rezensenten sahen nach Meinung von Geisel in Beradts Roman eine veredelte ethnologische Studie über halb wilde Ostjuden oder werteten ihn als eine rührende Schilderung von frommen Juden, deren Menschlichkeit so anschaulich dargestellt werde.

LITERATUR

Verkannt und ungeliebt: Zum Roman «Straße der kleinen Ewigkeit» von *Martin Beradt* – Das Berliner Scheunenviertel der zwanziger Jahre – Aus dem ostjüdischen Shtetl – Jiddische Sprache als Brücke zur Herkunft – Zwischen Nostalgie und Hoffnung – Zur Publikationsgeschichte des Romans. *Wolfgang Schlott, Bremen*

THEOLOGIE

Trauerarbeit und Praxis der Versöhnung: Eine theologische Würdigung der Kriegsgräberfürsorge – Gründung des *Volksbundes Deutsche Kriegsgräberfürsorge* nach dem Ersten Weltkrieg – Vom Geist der Versöhnung motiviert – Einsatz für den Frieden – Jugendarbeit als Teil des Engagements – Persönliche Erfahrungen vor Ort – Nach 1989 Beginn der Arbeit in der ehemaligen Sowjetunion – Ensemble der Trauer und Versöhnung – Identifizierung von Gräbern – Einweihung eines Soldatenfriedhofes – Wahrnehmung des Schicksals der Gefallenen – Respekt vor der Trauer der Angehörigen – Erinnerung an die Toten – Brücke von den Zeitzeugen zu den nachfolgenden Generationen – Basis für eine Begegnungs- und Friedensarbeit – Ökumenische Zusammenarbeit – Herausforderung für die theologische Reflexion. *Oumar Fuchs, Tübingen*

Ende des Menschen? Reflexionen im Zeitalter der Posttraditionalität (*Zweiter Teil*) – Die Widerstandskraft etablierter Religionen – Identitätsbildende und selbsttranszendierende Traditionen – Der Respekt vor dem fremden Anderen – Selbstreflexive Traditionsaneignung – Die Autorität der Leidenden – Die subversive Kraft der Erinnerung – Traditionen, die Zukunft erinnern – Wider die Anthropolitik – Das Menschenbild der gegenwärtigen Posthumanismen – Philanthropische Heuchelei – Humanismus des Anderen – Differenzierung konstituiert Menschsein – Elemente einer anamnetischen Anthropologie – Vom Monolog zur Relation – Erinnerung an die Würde des Menschen. *Jürgen Manemann, Münster/Westf.*

KIRCHE

Ortskirche, Kollegialität und Subsidiarität: Bericht von der Bischofssynode 2001 (*Zweiter Teil*) – Der Aufbau und die Themen der *Lineamenta* – Die neuen Herausforderungen und die weltpolitische Lage – Der ekklesiologische Rahmen – Der Standpunkt des Zweiten Vatikanischen Konzils – Die theologische Würde der Ortskirche und das Bischofsamt – Umdeutungen in der nachkonziliaren Periode – Wechsel in der Terminologie – Die neue Gliederung im *Instrumentum laboris* – Die ekklesiologischen Grundpositionen werden unverändert übernommen – Die Debatte beginnt – Die Tendenzen des Berichterstatters – Ein neues Bild des Bischofs – Die Frage der Kollegialität – Das Prinzip der Subsidiarität und seine theologische Begründung – Die Bedeutung der Teilkirchen für die Gesamtkirche. *Nikolaus Klein*

Die Gründe für die ablehnende und verfälschende Aufnahme von Manuskript und gedrucktem Roman sind aus der Perspektive der späten neunziger Jahre deutlich erkennbar. Die jüdische Gesellschaft hatte sich in den vierziger Jahren noch nicht ihrer in alle Winde verstreuten oder zu Millionen in den Gaskammern der Nationalsozialisten vernichteten Brüder und Schwestern aus Osteuropa angenommen, die von Scham gezeichnete, aufgeklärte bundesdeutsche Öffentlichkeit hatte sich in der Nachkriegszeit gerade dem jüdischen Geistesleben wieder genähert, ohne die Ostjuden im Visier zu haben. Und die lebendigen, schillernenden, oft auch rührseligen Romane und Erzählungen von Perez, Alechem u.a. waren noch nicht wieder entdeckt, bzw. wurden gerade in DDR-Verlagen wieder aufgelegt.

Wer sich in den Eingangssessay von Eike Geisel einliest, das dieser bereits 1981 für den Band *Im Scheunenviertel* (Severin und Siedler) geschrieben hat, der wird in drei wesentliche, den Romantext begleitende Bereiche mit gelehrter Gründlichkeit und mit Engagement eingeweiht. Es ist das zeithistorische und das topographische Feld, auf dem die Handlung spielt; die religiöse und ethnologisch-demographische Studie über den Ostjuden, wie auch die ideologische Ausdifferenzierung zwischen den assimilierten Juden, die nicht glauben wollten, daß die «braune Horde» sie ebenso wie ihre – freilich verkannten und ungeliebten – jüdischen Brüder und Schwestern aus Osteuropa liquidieren würde. In dieser, weit über den zeithistorischen Kontext hinausgehenden Dimension ist dieses so eindrucksvoll gestaltete Buch zu lesen, in der Art einer Lektüre, die sich nicht einliest in die sogenannte «Normalität jüdischen Lebens», sondern den Versuch unternimmt, fern von jeder Rührseligkeit den ethnologischen und ethischen Kosmos einer Kultur einzufangen, die nicht unter der philosemitischen Pflege seine Auferstehung in glanzvollen Bildbänden feiert, sondern in der Person des neuangekommenen «Ostjuden» den Fremden in das eigene Denken aufnimmt.

Kann eine solche Publikation, die mit eindrucksvollen Fotos aus dem Scheunenviertel der zwanziger Jahre wirbt, einen solchen Beitrag leisten? Welche Figuren aus der Grenadier-Straße bieten sich für diesen Dialog an? Ist es die so «verwirrende» Lebenslogik der Rabbiner? Ist es der Erfahrungsschatz der unter der «Weltlosigkeit» (Hannah Arendt) leidenden Juden, mit der auch die multiethnische Bevölkerung in der turbokapitalistischen Gesellschaft zu Beginn des 21. Jahrhunderts mit wachsender Be-

unruhigung ausgestattet ist? Ist es die Gnadlosigkeit, mit der die Polizisten der Weimarer Republik die fremden Ostjuden aus ihren elenden Behausungen vertrieben, die auch Asylbewerber in der Deutschen Bundesrepublik häufiger als vermutet erleben müssen? Aus der Vielzahl der Antworten könnte ein Assoziationsfeld von Deutungen entstehen, auf dem die Lektüre dieses beinahe vergessenen Buches zu einer Entdeckungsreise in die deutsche Geschichte wird. Und weil diese Expedition in die inneren Abgründe der Weimarer Republik mit sprachlichen Mitteln vorangetrieben wird, die jeden Satz mit Spannung und Information aufladen, wird ihr nicht nur der gewünschte Erfolg sicher sein. Die Ergebnisse der Expedition werden sowohl die Vermutungen bestätigen, die jüdische Kultur aus dem ostpolnischen Shtetl sei bei den westeuropäischen, assimilierten Juden auf keine Gegenliebe gestoßen, als auch die Klagen verstärken, die im Nachhinein den Untergang einer reich differenzierten religiös untermauerten Kultur als einen entscheidenden Einbruch in der europäischen industrialisierten Zivilisation werten. Wer diese Erkenntnis erworben hat, den wird die Lektüre wütend und nachdenklich zugleich machen. Der Erzähler, der im letzten Abschnitt des Textes in die Rolle des Autors schlüpft, registriert die Deportation der Juden nach dem 9. November 1938 im Gespräch mit zwei Übriggebliebenen. Einer von ihnen, Herr Tauber, ahnt noch nicht die apokalyptischen Ausmaße der maschinellen Vernichtung seiner Glaubensbrüder in den Jahren 1941 bis 1944: «Lesen Sie in den Büchern der Könige nach und in Chronik I und II, wie viele Juden in den Kriegen erschlagen worden sind ... Was macht es aus, wenn an einer oder an zwei oder an drei Stellen der Welt Juden vertrieben werden ...?» (S. 352) Ob die wenigen Nachfahren und die aus Osteuropa immigrierten Juden, die seit Beginn der neunziger Jahre in der Nachbarschaft der Grenadier-Straße, rund um die Oranienburger-Straße, leben und wirken, mit dieser fatalistischen Haltung einverstanden wären? Zweifellos nicht, denn sie setzen auch auf die tatkräftige Solidarität einer Gesellschaft, die im Begriff ist, den deutschnationalen Rechtsradikalismus nicht mehr zu tolerieren.

Wolfgang Schlott, Bremen

Martin Beradt, Die Straße der kleinen Ewigkeit. Roman. Mit einem Essay und einem Nachruf von Eike Geisel. (Die andere Bibliothek, hrsg. von Hans Magnus Enzensberger). Eichborn Verlag, Frankfurt/M. 2000, 370 S., 49,50 DM.

Trauerarbeit und Praxis der Versöhnung

Eine theologische Würdigung der Kriegsgräberfürsorge

Ein Jahr nach Ende des Ersten Weltkriegs wurde in Deutschland auf der Basis von lokalen Organisationen, die sich bereits um die Grabpflege der gefallenen Soldaten insbesondere im Ausland und um die Erteilung von Auskünften an Angehörige kümmerten (wie etwa in Bayern der «Deutsche Kriegsgräber-Schutzbund»), am 16. Dezember der *Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge e.V.* gegründet. Vergleichbare Zielsetzungen haben ähnliche Organisationen in anderen Ländern Europas, wie zum Beispiel das «Österreichische Schwarze Kreuz». Ich beschränke mich hier, stellvertretend für die anderen, auf den Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge. Seine Würdigung ist auch die Würdigung der anderen.

Was der Volksbund in den Jahrzehnten bis heute geleistet hat, kann hier nur angedeutet werden.¹ Man muß sich dabei vorstellen, daß es sich um einen privaten Verband handelt, der zwar in delegierter Weise eine spezifische Aufgabe des Staates übernimmt und verwirklicht, dafür vom Staat auch finanziell unter-

stützt wird, aber seine vielfältigen Aufgaben nur auf der Basis einer breiten Spendeneingabe im Volk selber durchführen kann. Drei Schwerpunkte gibt es: Einmal die strikte Ausrichtung auf den *Geist der Versöhnung* unter dem Leitmotiv: «Versöhnung über den Gräbern – Arbeit für den Frieden.» Dann stützt sich der Volksbund wesentlich auf seine *Jugendarbeit*, in der Kombination von Pflege von Grabstätten vor allem im Ausland und der dabei ermöglichten Begegnungen zugunsten der Völkerverständigung. Und schließlich eine ganz bestimmte *Friedenspolitik*, die jetzige Gefahren und Realzonen des Krieges auf der Welt benennt und nach Möglichkeiten des Friedens mitsucht.

Bis Ende der achtziger Jahre war man bezüglich der Kriegstoten in Osteuropa darauf angewiesen, auf den innerdeutschen Kriegsgräberstätten mit eigenen Gedenksteinen an die Gefallenen in Osteuropa zu erinnern. Ihr «Gedenkt unserer Toten im Osten!» ist wie ein Stein gewordener Ruf aus dieser Zeit nach Osteuropa hinein. Auch andere Symbole gab es, die diese Sehnsucht wach hielten: Der Präsident des Volksbundes, Karl-Wilhelm Lange, erzählt von einem Sterbekreuz aus einem Kriegsgefangenenlager, das am Volkstrauertag 1956 von Dr. Adenauer dem Volksbund übergeben wurde und das im Volksbundhaus in Kassel als Erinnerung an alle in der Sowjetunion Gefallenen und in

¹ Vgl. dazu ausführlicher: O. Fuchs, 75 Jahre Volkstrauertag. Deutsche Kriegsgräberfürsorge, in: *Stimmen der Zeit* 126 (2001) Heft 12, S. 815–826; ders., Leibhaftigkeit von Trauer und Versöhnung, in: *Diakonia* 32 (2001), S. 438–443.

Gefangenschaft Verstorbener aufbewahrt und verehrt wurde, immerhin die Erinnerung an 2,2 Millionen Soldaten.

Erst nach der Öffnung der Mauer gab es im Jahr 1990 erste Verhandlungen noch mit der damaligen UdSSR, die ab 1991 mit den entsprechenden lokalen und überregionalen Behörden in der Russischen Föderation mit einschlägigen Rahmenverträgen realisiert werden konnten, so daß von da an mit den entsprechenden Arbeiten begonnen werden konnte. Im September 2000 wurde der größte deutsche Soldatenfriedhof in Rußland eröffnet, nahe dem Dorf Sologubowka südöstlich von St. Petersburg, dem vormaligen Leningrad. Und hier darf ich nun von meinen eigenen Erlebnissen ausgehen, um mit ihnen den Trost- und Lebenswert dessen erspüren zu lassen, was die Kriegsgräberfürsorge leistet.

Erfahrungen vor Ort

Vor neun Jahren hatte ich das erste Mal an den Volksbund für Kriegsgräberfürsorge geschrieben. Es war zum 50. Todestag meines Onkels, des Bruders meiner Mutter, der am 13. November 1942 in der Belagerungsschlacht um Leningrad gefallen ist. Es war ihr Lieblingsbruder, der große Bruder, der sie beschützt hat und der mit ihr das erste Mal auf den Tanzboden gegangen ist (sehr genau achtend, mit wem die Schwester tanzte). Die Antwort war damals noch enttäuschend: Der Volksbund habe leider keinen direkten Zugang zu den Gräbern in diesem Gebiet und könne deshalb keine verbindliche Auskunft geben. Jahre später kam wieder ein Brief, diesmal mit einer überraschend guten Nachricht: Im Zusammenhang neuer Vereinbarungen und Verträge war es dem Volksbund möglich, in diesem Gebiet südlich des Ladogasees nach den alten Friedhöfen zu forschen, sie auch lokal zu identifizieren, obgleich dies oft gar nicht leicht möglich war, weil die Friedhöfe nicht mehr als solche bestanden, sondern durch Feldbearbeitung oder gar durch Überbauung unsichtbar waren.

So wurde auch das Grab meines Onkels gefunden, und ich wurde vom Volksbund eingeladen, bei der Einweihungsfeier des deutschen Soldatenfriedhofs bei Sologubowka mitzufahren und mit dabei zu sein. Mir standen die vielen schmerzhaften Klagen meiner Mutter durch die ganzen letzten Jahrzehnte hindurch vor Augen, nämlich daß ihr Bruder weit weg in einer fremden Erde liege und daß niemand je zum Grab hinkommen hat können. Stellvertretend für sie wollte ich dies nun tun, aber ich selbst spürte einen Drang dazu, das Grab dieses Onkels, den meine Mutter als Bruder so intensiv in Erinnerung hatte und hat, aufzusuchen und ihm die Ehre zu geben.

Die Einweihung des Friedhofes fand vor einem Jahr, am Samstag, den 9. September 2000, statt. Mehr als 450 Angehörige waren in diesen Tagen in St. Petersburg, um von dort am Einweihungstag mit dem Bus zum 70 Kilometer entfernten Sologubowka zu fahren und die Gräber ihrer Kriegstoten zu besuchen. Ich hatte selbstverständlich keine Ahnung, wie solche Einweihungen von Soldatenfriedhöfen vonstatten gingen. Ich nahm Kontakt mit dem Verantwortlichen für diese Feiern beim Volksbund auf und ließ mich diesbezüglich unterrichten, daß dabei nicht nur Funktionsträger des Volksbundes, auch nicht nur politische Verantwortliche teilnehmen, sondern daß die Einweihung auch im Rahmen einer ökumenischen Feier stattfindet. Ich informierte den Verantwortlichen darüber, daß ich katholischer Priester und auch bereit sei, in diesem Zusammenhang mitzuwirken, falls es noch keinen katholischen Part gäbe. Zwei Wochen vor der Feier hat sich dann herausgestellt, daß der vorgesehene katholische Mitwirkende, der katholische Bischof von Moskau, wegen einer anderen ähnlichen Veranstaltung in Ostrußland nicht mitwirken konnte. So war es für mich eine besondere Ehre, als Angehöriger mit Frau Bischöfin *Maria Jepsen* aus Hamburg (Hamburg und die Hamburger Kirche stehen mit St. Petersburg und mit der russisch-orthodoxen Kirche dort in einem besonderen Verhältnis) und mit Erzbischof *D. Georg Kretschmar* (Ev.-Luth. Kirche in Rußland) die Einweihung mitzugestalten.

Ensemble der Trauer und Versöhnung

Am Beispiel dieses Soldatenfriedhofs im immensen neuen Tätigkeitsfeld Osteuropa sei konkretisiert, für welche Tätigkeiten und für welche inhaltlichen Optionen der Volksbund steht. Diese Kriegsgräberstätte hat zunächst eine jahrzehntelange Vorgeschichte. Zwischen 1941 und 1944 fanden in diesem Raum heftige Belagerungskämpfe um das damalige Leningrad statt. Die deutsche Wehrmacht hatte im Untergeschoß der in den zwanziger Jahren von den Kommunisten bereits ausgeplünderten und 1937 geschlossenen Kirche des Dorfes Sologubowka ein Lazarett eingerichtet. Unmittelbar vor dem Haupteingang der Kirche wurde ein Friedhof angelegt, auf dem einige Hundert Gefallene und im Lazarett verstorbene deutsche Soldaten begraben wurden. Andere Friedhöfe gab es in der Nähe der heftig umkämpften Stadt Mga und an anderen Orten, wie zum Beispiel bei Schlüsselburg. Die meisten Friedhöfe wurden nach Abzug der deutschen Truppen eingeebnet. Gegenüber der Kirche entstand nun in den letzten Jahren diese neue Ruhestätte für die mehr als hunderttausend Opfer der Kämpfe im Raum Leningrad.

Es gehört zu den Prinzipien des Volksbundes, daß mit den örtlichen und übergeordneten Behörden der Bau bis ins Detail abgesprochen wird und die Bauarbeiten sowie die Architektur in russischen Händen bzw. bei den russischen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen des Volksbundes liegt. Soweit wie möglich werden die Überreste der Gefallenen aus den bezeugten Friedhöfen der Umgebung geborgen und hier in ihren kleinen Holzsärgen dicht nebeneinander gelegt, mit Erde zugeschüttet und an der Oberfläche mit Rasen planiert. Der gesamte Friedhof ist in Teilbereiche eingeteilt, in denen die Reihen als solche und in sich nummeriert sind, so daß die Stelle des jeweiligen Grabes genau ausgemacht werden kann. Die Einzelgräber sind aber nicht mit eigenen Kreuzen markiert; in den Teilbereichen befinden sich allerdings einige Dreiergruppen von weißen Steinkreuzen, die sozusagen stellvertretend die vielen Kreuze der Einzelnen repräsentieren.

Wenn im persönlichen Bereich private Gräber oft keine zwanzig Jahre überleben, muß es hier anders sein: Es geht hier nicht nur um eine Einzelperson, sondern um das Schicksal und die Zukunft ganzer Völker. Vor allem auch die Aufgabe der Angehörigen ist es, die persönliche Erinnerung und die ungestorbene Trauer in die allgemeine Erinnerung zu bringen. Denn sonst ist mit ihrem Weggehen alles vergessen. Für diese Erinnerung sorgen aber auch jene vielen jungen Menschen aus europäischen Ländern, die sich diese dauerhafte Erinnerung an die Lebenden ihren eigenen Schweiß kosten lassen: in der Neuerrichtung und Pflege der Gräber der Toten. Wir brauchen dieses greifbare Gedächtnis im monumentalen Zeichen vieler unmonumentaler Tode, in den vielen Gräbern als eindrückliches Symbol unermeßlichen Leidens und unermeßlicher Trauer bis auf den heutigen Tag.

Einweihung

Am nächsten Morgen fahren wir mit Bussen nach Sologubowka. Auch die Dorfbevölkerung ist mit dabei. Als Beginn des Aufbaus der Kirche mit dem Namen *Mariä Himmelfahrt* werden die Glocken eingeweiht, die neben der Kirche auf einem Podest stehen. Sie sind vom Volksbund gestiftet. Der Metropolit von St. Petersburg und Ladoga *Vladimir* weihet die neuen Kirchenglocken, die hoffentlich bald im neu zu errichtenden Turm der Kirche zum Gottesdienst rufen und zur Versöhnung schlagen werden. Bei der Einweihung des Friedhofs durch die Vertreter der christlichen Kirchen ruft Bischöfin *Maria Jepsen* zur Versöhnung, zur Verständigung und zu gemeinsamer aktiver Friedensarbeit auf. Und sie dankt vor allem auch den jugendlichen Helfern des Volksbundes.

So zeigt sich, daß es hier nicht «nur» um einen deutschen Soldatenfriedhof geht, sondern um ein *ganzes Ensemble von Verflechtungen, in denen dieser Soldatenfriedhof sich dank der entsprechenden Verflechtung des Volksbundes befindet.* Die ver-

schiedenen Feiern, bei denen wir dabei sind, lassen uns erlebnis-
mäßig erfahren, was das Konzept des Volksbundes ist: nämlich
tatsächlich Erinnerung und Versöhnung. Diese Vielschichtigkeit
zeigt sich u. a. darin, daß der Wiederaufbau der Kirche ein Ge-
schenk des Volksbundes an die Dorfbevölkerung ist, wie umge-
kehrt die Dorfbevölkerung ihrerseits nicht nur erlaubt, sondern
es willkommen heißt, daß im Untergeschoß ihrer Kirche, wo ehe-
mals das deutsche Lazarett war, ein vom Volksbund genützter
Gedenkbaum ausgelegt werden wird, mit den Namen aller im
Raum Leningrad gefallenen, vermißten oder in Kriegsgefange-
schaft verstorbenen deutschen Soldaten. Der Volksbund hilft
beim Wiederaufbau dieser alten russisch-orthodoxen Kirche: als
Gotteshaus für die orthodoxe Gemeinde sowie als Gedenk- und
Versöhnungsstätte für die Besucher und Besucherinnen. Ich
habe bei den Verantwortlichen des Volksbundes bereits meine
Sehnsucht geäußert, bei der Einweihung der Kirche (in hoffent-
lich zwei bis drei Jahren) mitwirken zu dürfen.

Was ich dann mit mir und anderen nach der Einweihung auf dem
Friedhof selbst erlebe, ist in seiner Intensität kaum beschreibbar.
Wir sind irgendwie auf der Suche nach der Leiblichkeit der Erin-
nerung. Was für eine unglaubliche Mischung von Freude und
Trauer und von Tränen aus beidem ist es, wenn man in den Stein-
stelen den Namen des Verstorbenen findet, den man gesucht hat:
Sein Name ist gerettet in Stein. Dies ist die erste Leiblichkeit der
Gegenwart des Toten in diesem Friedhof, der ich begegne.
Zunächst denke ich, daß dies genug ist, und gehe in jenen Sektor
des Friedhofs, von dem ich glaube, daß er sich auf diese Namens-
platte bezieht.

Und dann, etwas später, werde ich von einer Mitarbeiterin des
Volksbundes darauf aufmerksam gemacht, daß mein Onkel nicht
nur in diesem Bereich liegt, sondern daß sein Grab genau lokali-
siert ist, mit einem kurzstieligen metallenen schwarzen Namens-
schild, das in die Erde gesteckt wurde. Ich kann nicht beschrei-
ben, was ich empfinde. Dies ist die intensivste Körperlichkeit, die
einem Angehörigen nach fast 60 Jahren von dem Toten noch ge-
schenkt werden kann. Ein Grab, mit seinen Gebeinen, ganz klar
lokalisiert, was für ein Geschenk! Was für ein Geschenk seiner
körperlichen Gegenwart in und durch diese Erde.

Am folgenden Tag gibt es die Wahl, eine Sightseeingtour zu
machen oder nochmals nach Sologubowka zu fahren. Für mich
und viele andere ist völlig klar, was wir tun: Nochmals viel Zeit zu
haben, an dieser Stelle zu verweilen und von dieser Stelle aus das
eigene Leben und die eigene Verantwortung in den Blick zu neh-
men. Es ist ein großer Segen, der von diesem Stück Erde südlich
des Ladogasees ausgeht.

Theologische Würdigung

Soviel ich weiß, hat die Kriegsgräberfürsorge, wie sie im Volks-
bund und auch in anderen ähnlichen Organisationen in anderen
Ländern gestaltet wird, noch keine ausdrückliche theologische
Wahrnehmung und Würdigung erfahren. Ich will, natürlich nur
anfanghaft, im Folgenden verdeutlichen, was die Kriegsgräber-
fürsorge aus christlicher Perspektive leistet:

– *Da ist zuerst die intensive Wahrnehmung der durch Kriegs- und
Diktaturgewalt umgekommenen Menschen*, in dem Bestreben,
daß sie ein Gesicht gewinnen, daß ihr Name gerettet wird in
der Erinnerung der Friedhöfe und soweit wie möglich in der
Erinnerung der Angehörigen. Darin wird der Wert und auch die
Kompetenz der Erinnerung an vergangenes Leiden überhaupt
befördert. Daß dies eine elementare Dimension christlicher
Erinnerung darstellt, muß nicht näher erörtert werden.²

– *Dazu kommt die intensive Wahrnehmung der Trauernden im
akuten, aber auch im weiteren Sinne des Wortes*, wenn es um die
jahrzehntelange Trauer von Angehörigen geht, die oft bis zur
Klärung des Grabes unruhig bleibt. Hier gibt es keine billigen
Vertröstungen oder Beschwichtigungen, auch nach Jahrzehnten

nicht. Derart schenkt der Volksbund einen großen Ermög-
lichungsraum individueller und kollektiver Trauer³, die nie für
abgeschlossen erklärt wird, weil der Verlust geblieben ist. Hier
denke ich an die ersten Sätze der Pastoralkonstitution des Zwei-
ten Vatikanums: Der Volksbund läßt die Trauer der Menschen
«seine» Trauer sein, gibt ihr Ermöglichung und bleibende Heim-
stätte.

– *Sind es auch Millionen von Toten, so verfolgt der Volksbund
die Wahrnehmung des Details, der einzelnen Menschen (seien es
Opfer oder Angehörige)*, um in ihrem Gesicht und Schicksal das
Leiden der Menschen sichtbar und identifikationsfähig werden
zu lassen. Die entsetzlichen Zahlen der Toten werden damit aber
nicht heruntergespielt, sondern gewinnen am Beispiel der Ein-
zelnen eine um so schärfere Wucht und Aussagekraft, wenn man
sie daraufhin millionenfach zu lesen versucht: Das vorstellungs-
fähige Einzelschicksal läßt die unvorstellbaren Millionen Schick-
sale in der in ihnen liegenden Erfahrungen von Leid und Trauer
noch unfaßbarer werden, weil man das Einzelne nicht in der Vor-
stellung millionenfach vervielfältigen kann, aber doch angesichts
der Zahl müßte. Von dieser differenzierten Erinnerungsarbeit ist
auch für die Kirche zu lernen, insofern es ihr Anliegen ist, ganz
bestimmte Menschen nicht zu vergessen und in ihnen Tausende
und Millionen vergessener Menschen repräsentiert zu erfahren,
ohne daß Letztere in den Ersteren aufgehen: die bekannten
Heiligen für viele unbekannte Heilige, die Opfer für Tausende
von unbekanntem Opfern. Das Grabmal für den «Unbekannten
Soldaten» leuchtet auf diesem Hintergrund als die Signatur einer
Erinnerung auf, die auch die Vergessenen und Unbekannten
wenigstens nicht vergessen sein läßt, so, daß sie über die bekann-
ten Biographien selbst ahnungsvolle Bekanntheit gewinnen.

– *Die Kriegsgräberfürsorge leistet einen kaum zu überschätzenden
Beitrag für die Überbrückung der Erinnerung von den Zeitzeugen
und Angehörigen zu jenen Nachfahren, die nicht unmittelbar be-
troffen sind*. Sie tut dies nicht nur durch die die Generationen
überdauernden Monumente der Erinnerung in den Gräbern und
Denkmälern, sondern verbindet die Gräberschaffung und Grä-
bergestaltung selbst mit genau jenen Menschen, die personale
Träger dieser Überbrückung sind, nämlich mit der *Jugend*. Junge
Menschen gehen in andere Länder und pflegen dort die Gräber,
während von anderen Ländern junge Menschen kommen, um
hier die Gräber zu pflegen. In dieser Arbeit werden sie zu Sub-
jekten jenes entscheidenden Übergangs von der individuellen zur
kollektiven Erinnerung, ohne die mit dem Tod der Zeitzeugen
und Angehörigen alles in Vergessenheit geraten würde. Ohne
daß künftig immer wieder junge Menschen diese Erinnerung
hochhalten, würden auf Dauer auch die Monumente der Erinne-
rung zerfallen und irgendwann abgeräumt werden.

Hiervon könnte auch die religiöse Erinnerungsarbeit lernen, in-
dem junge Menschen als Subjekte künftiger Erinnerung in den
Blick kommen und ernst genommen werden. Für die Begegnung
mit jungen Menschen im Raum der Kirche bedeutet dies, daß
man in ihnen nicht nur Adressaten und Empfängern christlicher
Inhalte begegnet, sondern von vornherein auch jenen, von deren
jetzigen Erfahrungen unseres Glaubens es abhängt, wie künftig
das Evangelium weiter erinnert wird. Dies verleiht ihnen dann
erfahrungshaltig jene Dignität, die ohnehin in Taufe und Fir-
mung bzw. Konfirmation sakramententheologisch von ihnen be-
hauptet wird.

– *Die Kriegsgräberfürsorge legt eine breite Basis für eine über-
brückende Begegnungs- und umfassende Friedensarbeit*. Nicht
nur, um bei den jungen Menschen zu bleiben, daß es hier viel
Austausch zwischen Ländern und Kulturen gibt, der in diesem
Alter unter solchen Vorzeichen unersetzlich ist. So kann immer
mehr in Erfahrungen verdeutlicht werden, daß der Krieg keine
unabwendbare Naturkatastrophe darstellt, der «regelmäßig» mit
soundsoviel Opfern zu opfern ist, sondern daß man zusammen

² Vgl. dazu den Sammelband: O. Fuchs, R. Boschki, B. Frede-Wenger,
Hrsg., Zugänge zur Erinnerung. Münster 2001.

³ Die kollektive Trauer und ihre Gestaltung erfährt man insbesondere bei
den Fragen der Angehörigen zu den Friedhöfen und vor allem natürlich in
den Veranstaltungen und Gedenkfeiern des Volkstrauertages.

mit Menschen anderer Völker mit tiefer Überzeugung sagen kann: Die Gräber der Gefallenen und unsere Begegnungen darüber sind kein Ort der Hinnahme, sondern des Widerstandes gegen den Krieg.

Immer wird darüber hinaus mit hoher Sensibilität und präziser Wahrnehmung im Zusammenhang mit allen Aktionen nach jenen Kontexten Ausschau gehalten, in denen sich entsprechende Begegnungen der Versöhnung und des Friedens anbieten und möglich sind. So haben die Angehörigen und Vertreter des Volksbundes am Tag vor der Einweihungsfeier des Friedhofes in Sologubowka bei der Kranzniederlegung vor dem Denkmal auf dem St. Petersburger «Platz des Sieges» teilgenommen. Den Schmerz der Anderen wahrzunehmen, ihre eigene Trauer zu sehen, ist wohl eine der tiefsten Grundlagen für gegenseitige Versöhnung und für die Suche nach dauerhaftem Frieden. Dazu kommt die intensive Zusammenarbeit des Volksbundes mit den jeweils vor Ort lebenden Menschen, Fachleuten und Institutionen, bis hinein in die Mitgestaltung der Einweihungsfeiern.

Hier zeigt sich ein wichtiges Prinzip internationaler Zusammenarbeit, nämlich daß nicht nur das Eigene in das Andere hinein importiert wird, sondern daß die dortigen Ressourcen für das Eigene wahrgenommen werden und daß in entsprechenden Kommunikationen die Beachtung und Hochschätzung dessen, was vor Ort gelebt und gekonnt wird, eingeholt wird. Hierin zeigt sich der Volksbund vorbildlich für jede internationale Zusammenarbeit zu Gunsten eines gemeinsamen Zieles. Ähnliche Erfahrungen beispielsweise in der Begegnung zwischen hiesigen Partnerschaften und Pfarreien in Lateinamerika (oder Afrika und Asien) belegen die Wichtigkeit dieses Zusammenhangs und die Möglichkeit, darin voneinander zu lernen.⁴

– *Von Anfang an arbeitet der Volksbund intensiv mit den christlichen Kirchen zusammen.* Beide verbindet das inhaltliche Anliegen der Achtung der Menschen über den Tod hinaus und in der Ehrfurcht vor der Trauer der Menschen. Die Beteiligung der Kirchen an Gedächtnisfeiern sowie Einweihungsfeiern von Friedhöfen ist damit kein Anhängsel des Volksbundes, sondern bringt die gemeinsamen Ziele zum Ausdruck, Menschen zu trösten und darüber hinaus neue Kräfte für Versöhnung und Frieden zu mobilisieren. Mit Feingefühl werden die religiösen Ausdrucksformen der Angehörigen an den Gräbern und darüber hinaus respektiert, indem dafür Zeit und Raum geschenkt wird. Und behutsam achtet der Volksbund auf ökumenische Präsenz nicht nur der beiden großen christlichen Kirchen Deutschlands, sondern vor allem der Vertreter jener Kirchen, in deren Gebiet entsprechende Feiern stattfinden, wie etwa von Vertretern der russisch-orthodoxen Kirche bei der Einweihung von Sologubowka.

Die Kirchen finden damit im Volksbund einen Partner für die intensive Gestaltung des Todesgedächtnisses überhaupt und für die ausdrucksstarke Gestaltung des Gedächtnisses von durch Gewalt getöteten Menschen im Besonderen. Umgekehrt öffnet sich der Volksbund in der konstruktiven Begegnung mit den Kirchen und ihren geistlichen und liturgischen Ausdrucksformen über die Hoffnung für die irdische Zukunft in Frieden und Versöhnung hinaus auch für die Hoffnung auf das zukünftige Leben der Verstorbenen über den Tod hinaus, offen für diese Transzendenz und zugleich zurückhaltend, also ohne selbst die Ausdruckskompetenz für diese Transzendenz zu beanspruchen. Was der Volksbund zugunsten der Dorfkirche von Sologubowka und darin architektonisch an Verbindung von Totenerinnerung und Gottesdienst tut, ist signifikant für den ganzen Zusammenhang zwischen Volksbund und Kirche.

– *Von Anfang an nahm der Volksbund alle Glaubensgemeinschaften ernst, die in seinem Tätigkeitsbereich existierten.* So wurde 1926 mit Zustimmung der drei großen Religionsgemeinschaften der evangelischen und katholischen Kirche und des Judentums der *Volkstrauertag* landesweit eingeführt. Zudem hat sich der Volksbund auch und insbesondere nach dem Zweiten

Weltkrieg um die Gräber der jüdischen Gefallenen des Ersten Weltkriegs gekümmert.⁵ Im Zuge der Europäisierung der Kriegsgräberfürsorge und der Zusammenarbeit mit ähnlichen Organisationen in den europäischen Ländern wird diese interreligiöse Dimension über Christen- und Judentum hinaus auch die durch Krieg und Gewalt umgekommenen Toten aus dem Islam erfassen. Diese interreligiöse Dimension bezieht sich vor allem auf die muslimischen Opfer von Gewaltherrschaft im Kosovo und auf die nicht nur lokale, sondern auch europäische Verantwortung, diesen Opfern aus den Massengräbern heraus würdige Gräber zukommen zu lassen.

Dieser vom Volksbund von vornherein aufgenommene interreligiöse Bezug der eigenen Tätigkeit, zu Beginn ganz selbstverständlich zwischen der christlichen Ökumene und dem Judentum (wobei allerdings diese Selbstverständlichkeit durch den Nationalsozialismus brutal und katastrophal unterbrochen wurde)⁶, darf wohl als generative Kraft auch für die Zukunft angesehen werden, für die Zukunft des Volksbundes selbst wie aber auch als Herausforderung für die Kirchen, sich immer «selbstverständlicher» in den Dialog mit dem Judentum und dem Islam zu begeben in der Aufnahme gegenseitiger Solidarität und im sich gegenseitig Gönnen der Unterschiede und Widersprüche.

Ausblick

Man könnte diese inhaltliche und praktische gegenseitige Erschließungskraft von Volksbund und kirchlicher Pastoral vertiefen und erweitern. Doch wird mit diesen ersten Hinweisen schon deutlich, daß beide Bereiche von ihrer konzeptionellen Identität und ihrer praktischen Zielsetzung her viel miteinander zu tun haben und daß insbesondere die Praktische Theologie in der Wirklichkeit der Kriegsgräberfürsorge so manches entdecken kann, was sowohl in der Pastoral des Umgangs mit den Verstorbenen wie auch in der weiteren Kontextualisierung dieses Umgangs zugunsten einer anspruchsvollen Jugendpastoral, einer wirkungsvollen Arbeit an Versöhnung und Frieden zwischen Völkern und Religionen gelernt werden könnte. Um dieser wertvollen Arbeit des Volksbundes willen will ich nicht nur als Angehöriger, sondern auch als Christ und Theologe mit der Kriegsgräberfürsorge und ihren Gestaltungsräumen in Kontakt bleiben.

Die Theologie wird darüber nachdenken dürfen: Auch sie beruft sich auf ein ganz bestimmtes Grab und einen ganz bestimmten Toten und kann erst von Grab und Tod Christi her die Auferstehung und die Hoffnung in den Blick nehmen. Dieser Grundvorgang wäre wohl auch in bezug auf unsere Toten in analoger Weise als Grunderfahrung zu gewinnen: Daß von den Gräbern der Verstorbenen her, vor allem derer, die gewalttätig zu Tode gekommen sind, sich nicht nur die individuelle Trauer vollzieht, sondern daß sich im Glauben an deren Auferstehung, im Glauben daran, daß der auferstandene und wiederkommende Christus das abgebrochene Leben der Opfer rettet, intensive Hoffnung für die eigene Trauer und das eigene Leben freigesetzt wird. Eine Pastoral ist zu entfalten, die von den Gräbern und von der Trauer der Menschen her diese Hoffnung bespricht: gegen die unmittelbar sichtbare Wirklichkeit eines zur Erde gewordenen Lebens die Hoffnung auf Weiterleben über den Tod (vgl. Röm 8,20–25), aber auch für die Lebenden die Hoffnung auf ein notwendiges Weiterleben über die Trauer hinaus.

Nicht umsonst ist die individuelle Totenerinnerung aufgehoben im gemeinschaftlichen Gebet der Eucharistiefeier, im Kanongebet für die persönlichen und für alle Verstorbenen. Diese liturgische Verbindung von individueller und kollektiver Erinnerung scheint mir im Blick dessen, was diesbezüglich der Volksbund leistet, auch für die kirchliche Pastoral eine durchaus akute Herausforderung zu sein, nämlich die Entprivatisierung der persönlichen Trauer in die kollektive Erinnerung der Verstorbenen hin-

⁴ Vgl. dazu E. Klinger u. a., Die globale Verantwortung, Würzburg 2001.

⁵ Vgl. O. Fuchs, Volkstrauertag (Anm. 1), S. 817.

⁶ Vgl. ebd., S. 825f.

ein, die der persönlichen Trauer Einbettung und gerade darin Hoffnung auch für den persönlichen Bereich verleiht. Christus ist aus dem Grabe auferstanden. Wieviel christliche Hoffnung könnte wohl im Kontext einer solchen Pastoral angesichts der Gräber der Verstorbenen aufsteigen? Denn letztlich wissen die meisten, ob kirchlich oder religiös, nahe- oder fernstehenden Angehörigen, in ihrem Herzen, daß ihre Toten «irgendwie» weiterleben.⁷ So kann über den Gräbern nicht nur, was die Kriegsgräberfürsorge anzielt, Versöhnung und Frieden geschehen, sondern auch Glaube und Hoffnung.

Der letzte Tag des Kirchenjahres bündelt beides, wenn man ihn ökumenisch begeht: Als Totensonntag der evangelischen Kirche und als Christkönigsfest der katholischen Kirche. Nicht in der Verdrängung von Tod und Grab, sondern angesichts der Gräber spricht der christliche Glaube von Christus als dem «König» über Leben und Tod. Angesichts der Gräber wächst bei vielen Hinterbliebenen die in sich selber evidente vitale Hoffnung, daß es «dahinter» noch mehr gibt als das Grab, eine Macht, die stärker ist als der Tod, und die etwas mit Liebe zu tun haben muß angesichts der bestehenden Bänder der Liebe zwischen Verstorbenen und Lebenden. Eine entsprechende Gräberpastoral im Zeichen dieses letzten Sonntags vor Beginn der Adventszeit in seinem evangelischen wie katholischen Anteil wäre wohl erst noch zu gestalten.

Otmär Fuchs, Tübingen

⁷ Vgl. dazu O. Fuchs, Inkulturation christlichen Auferstehungsglaubens, in: E. Baumgartner u. a., Hrsg., Den Himmel offen halten. Innsbruck 2000, S. 186–196.

Ende des Menschen?

Reflexionen im Zeitalter der Posttraditionalität (Zweiter Teil)

Einzig die etablierten Religionen scheinen gegenwärtig noch widerstandswillig zu sein. Ihren Widerstand und ihre Kraft zu einem anderen Menschenbild schöpfen sie aus der Tradition. Als Offenbarungsreligion ist das Christentum auf den Menschen verwiesen, und zwar so radikal, daß wer vom Menschen nichts weiß, auch von Gott nichts wissen kann, d.h. nur eine anthropozentrische Theologie ist theozentrisch. Theologische Anthropologie ist essentiell historisch oder besser anamnetisch grundiert. Der Mensch wird verstanden als ein «Wesen» der Tradition.³¹ Dabei gilt es jedoch zu beachten, daß diese Verwiesenheit in ihrer ganzen Ambivalenz zu berücksichtigen ist. Eine anamnetische Anthropologie reduziert Menschwerdung nicht auf Informationen und Gene, sondern fokussiert die Traditionsfähigkeit des Menschen. Traditionsfähigsein heißt aber auch der Tradition bedürfen.

Wenn der Mensch immer mehr sein eigenes Experiment und immer weniger sein eigenes Gedächtnis wird – dann droht der Einmarsch in die Inhumanität.³² Eine projektive Anthropologie im Zeitalter der Posttraditionalität vergißt, daß man sich – wie *Kolakowski* gezeigt hat – zweier Umstände gleichzeitig erinnern soll: «Erstens, hätten nicht die neuen Generationen unaufhörlich gegen die ererbte Tradition revoltiert, würden wir noch heute in Höhlen leben; zweitens, wenn die Revolte gegen die ererbte Tradition einmal universell würde, werden wir uns wieder in den Höhlen befinden.»³³ Widerstand gegen die Tradition als auch Kult der Tradition – beides ist unentbehrlich. Was wäre Vernunft ohne Erinnerung? Und was wäre der Mensch ohne diese diffe-

³¹ M. Seckler, Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit. Freiburg-Basel-Wien 1980, S. 113–120.

³² Vgl. J.B. Metz, Wider die zweite Unmündigkeit. Zum Verhältnis von Aufklärung und Christentum, in: J. Rüsen, E. Lämmert, P. Glotz, Hrsg., Die Zukunft der Aufklärung. Frankfurt/M. 1988, S. 81–87, 81.

³³ L. Kolakowski, Der Anspruch auf die selbstverschuldete Unmündigkeit, in: L. Reinisch, Hrsg., Vom Sinn der Tradition. München 1970, S. 1.

rentia specifica? Sozial-anthropologisch wäre auch zu fragen: Was wäre die Gesellschaft ohne Erinnerung?

Identitätsbildende und selbsttranszendierende Traditionen

Der Verstand «ist die Befähigung, die Auskünfte über die Welt zu sammeln, auszuwählen (...). Die Erinnerung ist die Weise, in der die Werte im Gedächtnis aufbewahrt und überliefert werden. Die Befähigung, neue Auskünfte zu erwerben und sie praktisch anzuwenden, ist keine spezifisch menschliche Eigenschaft, sondern die Eigenschaft eines jeden Nervensystems. Spezifisch menschlich ist dagegen die Fähigkeit, neue Auskünfte durch Generationen anzuhäufen, sie den folgenden Generationen zu überweisen.»³⁴

Die Fähigkeit, die nicht-informativen und nicht-technologischen Werte aufzubewahren und zu überliefern, eben die Tradition, ist auch deswegen von Bedeutung, weil der Instinktvorrat der menschlichen Gattung nicht ausreicht, um der Aggression im Rahmen der Gattung vorbeugen zu können: «Unsere angeborenen Bremsen sind nicht stark genug, um uns vor der gegenseitigen Ausrottung zu schützen. Was der Selbstvernichtung der Gattung in einem allgemeinen Krieg aller gegen alle entgegenwirkt, ist nicht der Instinkt, doch auch nicht das rationale Kalkül, denn dieses kann mir nicht beweisen, daß mein Interesse dann am besten gewahrt und gesichert ist, wenn ich für das Interesse anderer Sorge; die Konflikte zwischen meinen Interessen und den Interessen anderer sind permanent, und die in den Traditionen aufbewahrten Erfahrungen müssen mich zu der Überzeugung veranlassen, daß ich mich um das Interesse anderer, und besonders um das Interesse der ganzen Gattung nur zum eigenen Nachteil zu kümmern vermag. (...) Das einzige Arsenal dieser Mittel ist Tradition.»³⁵

Traditionen mit ihren Erzählungen sind für den Menschen identitätsbildend. Der Mensch besitzt eine narrative Identität, d.h. er existiert überwiegend durch seine Geschichten. Soweit wir zurückschauen können, haben Menschen immer Geschichten erzählt, ja sie wohnen quasi in Geschichten.³⁶ Unsere Erfahrungen entstammen vielfach Erzählungen, die uns wiederum andere mitgeteilt haben: das narrative Ich, das aus Erzählungen, aus Geschichten bestehende Ich ist nicht individualistisch, sondern kommunitaristisch. Insbesondere biblische Religionen kommunizieren über die Erzählung, weshalb *Johann Baptist Metz* ja bekanntlich Juden- und Christentum als Erzähl- und Erinnerungsgemeinschaften charakterisiert hat. Wer biblisch denkt, beginnt mit Geschichten. Wenn Anthropologie als ein Prozeß der Selbsterkenntnis verstanden werden kann, so müßte – von einem theologischen Traditionsverständnis ausgehend – die Aufforderung «Erkenne dich selbst» umformuliert werden zum «Erzähle dich», aber nicht zum «Erzähle dich selbst»³⁷, sondern zum «Erzähle dich im Horizont der Erzählungen und Erinnerungen anderer». Traditionen sind Transmitter von Sinnbildungsfiguren und Werten – und das in ihrer Doppelgesichtigkeit. Es kommt deshalb auf Traditionen an, die über sich hinausweisen, eine Revolte gegen sich mitinitieren, aber nicht um sich selbst zu zerstören, sondern um durch Kritik zu retten. *Stanley Hauerwas* und *David Burrell* nennen eine Tradition wahr, wenn sie das tatsächliche Leben und die Gemeinschaften stärkt und zu einem wahren Leben führt, das Offenheit gegenüber dem Fremden und seiner Geschichte beinhaltet. Auf religiöse Traditionen bezogen, würde man formulieren müssen: Wenn wir den Fremden willkommen heißen, heißen wir Gott willkommen.³⁸ Aber auch damit ist man der Ambivalenz noch nicht entkommen, denn wie *Darrell Fasching* gezeigt hat, darf damit nicht gemeint sein, den Fremden der eigenen Tradi-

³⁴ Ebd., S. 2.

³⁵ Vgl. ebd., S. 2f.

³⁶ Vgl. D.L. Schacter, Wir sind Erinnerung. Gedächtnis und Persönlichkeit. Reinbek 2001; dazu auch: D.J. Fasching, Narrative Theology after Auschwitz. From Alienation to Ethics. Minneapolis 1992, S. 89.

³⁷ Vgl. D. Thomä, Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem. München 1998.

³⁸ Vgl. D.J. Fasching (vgl. Anm. 36), S. 96f.

tion zu berauben – das wiederum wäre Ausdruck einer totalitären Tradition.³⁹ Den Fremden willkommen heißen bedeutet, seine Anliegen aufzunehmen. Eine solche Tradition wäre kritisch gegen sich selbst, wäre selbstreflexiv. Sie würde nicht zu einer starren Identifikation mit der eigenen Tradition führen, sondern die eigenen Autoritäten herausfordern. Selbsttranszendenz wäre das zentrale Moment einer hier angezielten Tradition. Traditionen würden so zu Fragen herausfordern, Fragen, die Antworten anzielen, die in Verantwortung gründen, denn im Wort Antwort steckt auch das Wort Verantwortung. Solche Traditionen sind, nicht zirkulär oder totalitär, wie heute von Theoretikern der sogenannten zweiten Moderne (U. Beck, A. Giddens) suggeriert wird. Das Christentum ist keine Tradition, die sich einfach nach rückwärts stabilisiert. Es ist kein Mythos der ewigen Wiederholung. Dennoch muß festgehalten werden, daß biblische Traditionen – trotz des herausfordernden Potentials hinsichtlich eigener Autoritäten – im Gegensatz zu einem libertären Posttraditionalismus immer auch mit Autorität zu tun haben, genauer: mit der Autorität der Leidenden. Der Gehorsam gegenüber dieser Autorität entspringt der Einsicht in die Grenzen der Vernunft, die anderen, den Leidenden, aufgrund ihrer Erfahrungen Einsichten zutraut, welche sie – weil immer auch vom Selbsterhaltungsinteresse getrieben – sich sträubt wahrzunehmen.⁴⁰ Die Traditionen, von denen hier die Rede ist, enthalten nämlich eine Erinnerung an eine Vergangenheit, die gefährliche Einsichten aufkommen läßt, und die etablierte Gesellschaft scheint die subversiven Inhalte dieses Gedächtnisses zu fürchten. Das Erinnern ist nämlich eine Weise, sich von den gegebenen Tatsachen abzulösen, die allgegenwärtige Macht der gegebenen Tatsachen und deren Eindimensionalität zu durchbrechen.⁴¹ Die Traditionen, die hier angezielt sind, sind vor allem die Traditionen, die fremdes Leid erinnern⁴² – und diese enthalten sowohl eine Kritik Gottes als auch eine Kritik des Menschen.⁴³ In ihnen ist das Fundament für einen die Menschen verbindenden pathisch-reiterativen Universalismus grundgelegt.⁴⁴

Traditionen, die Zukunft erinnern

Anthropologie, die wesentlich auf solchen Traditionen beruht, ist eine Erinnerungsanthropologie, in der das Ich erst Subjekt an den Anderen, mit den Anderen wird und auch nur so um sich selbst in seiner Ichtiefe weiß. «Denn wo es ganz und gar um mich selbst geht, geht es nie nur um mich allein.»⁴⁵ Eine anamnetische Anthropologie verhält sich kontrapräsentisch zu den Gewisheiten, die projektive Anthropologien in der posttraditionalen Gesellschaft anbieten. Sie ist eschatologisch, d.h. ungeschlossen. Damit steht sie in der Bewegung der sie fundierenden Traditionen, denn die Geschichten, von denen die Bibel spricht, erzählen von einem Leben in Ungewißheit. Die Bewegung biblischen Glaubens ist also nicht ursprungsfixiert – wie uns die Vertreter einer posttraditionalen, zweiten Moderne weismachen wollen. Sie ist Aufbruch, ohne zu wissen, was einen erwartet. Sie ist Ausdruck eines Humanismus des Anderen; denn: Ungewißheit, nicht Gewisheit ist das zentrale Moment biblischen

³⁹ Vgl. ebd., S. 120f.

⁴⁰ Vgl. J. Manemann, «Weil es nicht nur Geschichte ist» (H. Sherman). Die Begründung der Notwendigkeit einer fragmentarischen Historiographie des Nationalsozialismus aus politisch-theologischer Sicht. Hamburg-Münster/Westf. 1995, S. 217–233.

⁴¹ Vgl. H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Gesellschaft. Darmstadt 1988, S. 117.

⁴² Vgl. J.B. Metz, Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede, in: J.B. Metz, J. Reikerstorfer, J. Werbick, Gottesrede. Münster/Westf. 1996, S. 3–20.

⁴³ Zum Verständnis Gottes als «Kritik des Menschen» siehe: J. Moltmann, Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart. Stuttgart 1983, S. 152–156.

⁴⁴ Vgl. P. Rottländer, Ethik in der Politischen Theologie, in: Orientierung 57 (1993), S. 152–158.

⁴⁵ J.B. Metz, Religion, ja – Gott, nein, in: J.B. Metz, T.R. Peters, Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute. Freiburg-Basel-Wien 1991, S. 11–62, 40 Anm. 20.

Glaubens. Ungewißheit ist gefährlich. Biblischer Glaube ist ein riskanter Glaube, denn Ungewißheit kann in die Verzweiflung münden, aber die Verzweiflung ist – biblisch betrachtet – nicht das primäre Problem, sondern die Gleichgültigkeit. Ungewißheit bedeutet jedoch nicht nur die Gefahr der Orientierungslosigkeit und Verzweiflung, sondern auch eine positive Großzügigkeit – Unabhängigkeit von den Mächten der Welt.⁴⁶ Ungewißheit hat auch mit Gewisheit zu tun; Gewisheit kommt hier aber nicht von Wissen und Information, sondern von Gewissen⁴⁷, und das Gewissen ist die Fähigkeit, die tiefen Anliegen der Anderen zu den eigenen zu machen. Meine Verantwortung für Andere ist Ungewißheit für mich, vermag jedoch den Anderen eine Gewisheit zu vermitteln, die nichts mit den heute geforderten Gewisheiten gemein hat. Die hier anvisierten Traditionen stellen Zukunft nicht her, sondern erinnern eine Zukunft, haben mit einer «Utopie» zu tun, die nicht losgelöst von den Toten denkbar ist. Sie rufen auf, unzufrieden zu sein, denn in ihnen ist eine Ahnung verwurzelt, wie Welt sein könnte. Das durch sie motivierte Tun zielt letztlich auf ein Ungenütztseinlassen von Möglichkeiten aus Freiheit, denn biblisch betrachtet ist wirkliche Genesis nicht am Anfang, sondern am Ende.⁴⁸ Aber existieren diese Traditionen noch?

Wider die Anthropolitik

Die gegenwärtigen Versuche der Menschwerdung sind Ausdruck einer radikalen Traditionskrise und Traditionskritik, einer so radikalen Krise, daß eine Neugründung des menschlichen Daseins angezielt wird. Eine anthropologische Reflexion über Tradition gilt den Transhumanisten als Aufgabe von Altmenschen. Altmenschen sind diejenigen, die sich immer noch auf so etwas wie Tradition berufen, die sich Traditionen gegenüber verpflichtet fühlen; hingegen werden als Neumenschen diejenigen bezeichnet, die ihrem eigenen, ungebundenen Selbst verpflichtet sind. Die Rede vom Altmenschen soll die Antiquiertheit des Menschen vor Augen führen und seine Geschichtsgebundenheit als «Peinlichkeit» erscheinen lassen.⁴⁹ Eine solche Diagnose führt unweigerlich zu der Forderung, diesen «Altmenschen» mit Hilfe von Anthropotechniken auf eine neue Stufe der Menschwerdung zu bringen.⁵⁰

Was für ein Menschenbild steckt hinter den gegenwärtigen Posthumanismen? Und welche Politik wird hier visioniert? Auf welches Menschenbild zielt die Politik im Zeitalter des Posthu-

⁴⁶ Vgl. E. Lévinas, Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen. München-Wien 1995, S. 76.

⁴⁷ Diese Herleitung habe ich von Stefan Nacke übernommen.

⁴⁸ Vgl. J. Ebach, Ursprung und Ziel. Erinnerter Zukunft und erhoffte Vergangenheit. Biblische Exegesen – Reflexionen – Geschichten. Neukirchen-Vluyn 1986, S. 20f.

⁴⁹ Vgl. A. Huxley, Schöne neue Welt. Ein Roman über die Zukunft. Frankfurt 1972, S. 39, 49.

⁵⁰ Vgl. P. Sloterdijk, Nachwort. Etwas vor sich haben, in: Ders., Hrsg., Vor der Jahrtausendwende: Bericht zur Lage der Zukunft. Zweiter Band. Frankfurt 1990, S. 706–732, 728.

Burg Rothenfels 2002

«Wiederkehr der Rituale. Zum Beispiel die Taufe» mit **Prof. Dr. Arnold Angenendt** (Münster), **Prof. Dr. Paul Post** (Tilburg), **Dr. Michael Hochschild** (Oppenheim), **Prof. Dr. Helmut Hoping** (Freiburg) sowie **Dr. Claudia Hofrichter** (Stuttgart) vom 20.–22. Februar 2002.

«Bilder als Quelle der Theologie – Zur poetischen Christologie von Alex Stock» mit **Prof. Dr. Michael Bongardt** (Berlin), **Prof. Dr. Rainer Hoeps** (Münster), **Prof. Dr. Elmar Salmann** (Rom), **Prof. Dr. Hermann Pius Siller** (Frankfurt) sowie **Prof. Dr. Alex Stock** (Köln) vom 12.–14. April 2002.

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel.: 09393-99999, Fax: 99997, E-Mail: Verwaltung@Burg-Rothenfels.de

manismus? Der Mensch wird in den projektiven Anthropologien wegen seines Mangels an Hergestelltheit beklagt. «Daß er selbst nach wie vor nur geworden und noch nicht gemacht ist, schafft ein Mißverhältnis, das die Balance des Ganzen ins Wanken bringt. Nicht seine Tatsachen sind ihm fehlgeschlagen. Vielmehr kann er nicht mit ihnen mithalten, weil er nicht tatsächlich genug ist.»⁵¹ Der Mensch als «Mängelwesen» (Gehlen) oder «homo absconditus» (Plessner) – mit solchen Charakterisierungen kommen die projektiven Anthropologien nicht klar: Sie betreiben nämlich einen Reduktionismus, da sie den Anspruch erheben, alles, was es Wesentliches über den Menschen zu sagen geben wird, auch sagen zu können. Hier wird auch deutlich, daß diese Anthropologien aufgrund ihrer Anthropolitiken Anti-Anthropologien sind. Kennzeichen einer Anthropolitik ist die Behauptung eines idealen Menschseins, das anderes nicht akzeptiert, mithin «selektieren» muß.⁵² Ihre «Aktionen bemessen sich nicht mehr an einem zu schützenden Kern des Menschseins, sondern an einer erst noch herzustellenden Gestalt des Menschen. Ihre Aufgabe sieht ... (die Anthropolitik, J.M.) in der Bildung einer Menschenform, die es noch nicht gibt, statt in der Bereitung von Verhältnissen, die dem entsprächen, was der Mensch immer schon war und ist, ohne daß er es wirklich hätte haben können. (...) So tendiert die Anthropolitik zu einer Beendigung der Geschichte, die nur noch so weit reichen wird, wie es braucht, um den als einzig richtig erkannten Zustand des Menschseins herzustellen. Der Mensch soll nicht werden, was er «ist» (Anführungszeichen, J.M.); werden soll ein Mensch, der noch nicht war.»⁵³

Selbstbehauptung kippt somit um in Selbstformung. Menschwerdung bedeutet in diesem Kontext Umrüstung. Eine projektive Anthropologie zielt auf die Aufhebung von Kontingenz (Zeugung, Geburt), welche die *conditio sine qua non* von Individualität ist. Sie basiert auf einer Entnaturalisierung der Humanität und strebt zur Verhärtung, zur Abschottung gegen Leiden und Mitleiden. Ein Außen, gar eine außermenschliche Verbindlichkeit wird nicht mehr geduldet. Eine solche Anthropolitik kulminiert schließlich in gnostische Weltfremdheit.⁵⁴

Mit *Arnold Gehlen*, aber ohne seine Intentionen zu teilen, ließe sich über die gegenwärtige Situation folgendes sagen: «Seit die Zivilisation diesen Kurs genommen hat, experimentiert der Mensch mit sich selbst an einer Stelle, an der er es noch nie tat. Indem er versucht, sich ganz grundsätzlich dem Joch der Umstände zu entziehen, liefert er sich an etwas aus, das er noch zu wenig kennt und wovon er die Meinungen des frivolisten Optimismus hat: das ist er selbst.»⁵⁵

Bereits *Huxley* prognostizierte in seinem Roman «Schöne neue Welt» aus dem Jahre 1932: «Die Entfesselung der Atomkraft bedeutet wohl eine große Revolution in der Menschheitsgeschichte, nicht aber ... die letzte und tiefgreifende Revolution. Diese wirklich revolutionäre Revolution läßt sich nicht in der äußeren Welt bewirken, sondern nur in den Seelen und Körpern der Menschen.»⁵⁶

Was für eine Gesellschaft wird auf der Basis einer solchen Menschwerdung entstehen? Vielleicht eine «Schöne neue Welt», wie *Huxley* sie voraussagte, in der der Mensch zum «Millionenling»⁵⁷ würde? Eine Sklavenhaltergesellschaft? Wir wissen nicht, was entstehen würde, aber wir wissen sehr wohl, was es gewiß nicht sein würde, nämlich eine Gesellschaft, die mit dem, was wir als Moral bezeichnen, noch irgend etwas zu tun hätte.⁵⁸ Der kri-

senauslösenden Anfrage des Ich in der posttraditionalen Risikogesellschaft begegnet die projektive Anthropologie damit, daß «sie das Andere ausrottet, Mehrdeutigkeiten eliminiert, den Menschen der Gegenwart verabsolutiert und den biologisch-genetischen, Status quo unumstößlich festschreibt».⁵⁹ Dies ist jedoch letztlich ein Grundzug eines religiösen Fundamentalismus.⁶⁰

Philanthropische Heuchelei

Welche Bedeutung kommt nun aber einer anamnetischen Anthropologie in einer posttraditionalen Risikogesellschaft zu? Eine projektive Anthropologie suggeriert Sicherheit; eine anamnetische Anthropologie hingegen fokussiert die Ungewißheit – gerade letztere ist die unerläßliche Bedingung von Mensch- und Subjektwerdung. «Die Konzeptionen der Selektion wie die Idee der Menschenoptimierung verkennen (...), daß gerade das Fremde, das Unbekannte, das Unvertraute und das Uneigene den Menschen selber voranbringen. ... Die Logik des Auslesens beraubt also der Möglichkeit, Mensch zu sein.»⁶¹

Worauf berufen sich die projektiven Anthropologien: auf die Freiheit der Wissenschaft und auf Sicherheit.⁶² Gerade mit Blick auf letztere wird deutlich, daß diese Anthropologien im Kontext der Ungewißheit einer posttraditionalen Gesellschaft quasi als Metaphysikersatz dienen. Sie versuchen ihre Plausibilität vor allem aus dem bloßen Hinweis auf die Überflüssigkeit von Leiden zu ziehen. Aber kaschiert dieser Hinweis letztlich nicht die Zügellosigkeit des ganzen Unternehmens? Leistet hier nicht eine philanthropische Heuchelei der Maßlosigkeit des Bemächtigungstrebens Vorschub?⁶³ Handelt es sich doch um ein Erbe, das ja explizit nicht angetreten werden soll, denn der Gedanke, «daß vermeidbares Leid bekämpft und nicht erduldet werden sollte, ist geborgt aus einer rebellischen Tradition»⁶⁴, einer Tradition, die ja gerade zerstört und nicht fortgeführt werden soll, nämlich den biblischen Religionen und den mit diesen zusammenhängenden Humanismen. Daran gilt es aber zu erinnern, denn die Posthumanisten lassen sich nicht gerne daran erinnern, weil dadurch nur allzu schnell die Aufmerksamkeit immer auch auf die Verschwendungsprozesse gelenkt wird und dann die Frage aufkommt, wieviel Hunger denn jetzt schon mit diesen Mitteln bekämpft werden könnte usw.⁶⁵

Die posthumanistischen Genutopiker zielen darauf ab, uns an das Ungeheure zu gewöhnen, indem sie uns einreden, Kultur sei letztlich nichts anderes als eine Art Natur. Dadurch soll jegliche politische Alternative zu ihren Entwürfen zunichte gemacht werden. So versuchen sie, «Ballast» abzuwerfen.⁶⁶ Die Posthumanisten wissen genau, daß Politik im Zeitalter der Posttraditionalität immer nachhaltiger in «ein Anhängsel der technischen Realisation verwandelt wird, und von dem Programm der universalen Emanzipation, mit dem das Bürgertum einst gegen die Traditionen der altständischen Welt angetreten war, nicht mehr viel übrigbleiben wird als eine befreite Gesellschaft: befreit indes in dem Sinn, vom Menschen befreit zu sein.»⁶⁷ Dagegen begehrt eine anamnetische Anthropologie auf, die sich weigert, Kultur auf Natur zu reduzieren und die im besonderen das Gedächtnis als den Motor von Kultur begreift. Eine anamnetische Anthropologie wendet sich deshalb auch gegen einen Posttraditionalismus, für den die Bindung des Subjekts an Vergangenheit nur ein

⁵¹ M. Gronemeyer, *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*. Darmstadt 1996, S. 67.

⁵² A. Steffens, *Philosophie des 20. Jahrhunderts oder die Wiederkehr des Menschen*. Leipzig 1999, S. 97.

⁵³ Ebd., S. 98f.

⁵⁴ Ebd., S. 105; ferner: J. Manemann, *Politischer Anti-Monothetismus*. Zu Peter Sloterdijks *Elmayer* Vortrag, in: *Orientierung* 63 (1999), S. 201–203.

⁵⁵ A. Gehlen, *Das Bild des Menschen im Lichte der modernen Anthropologie*, in: Ders., *Gesamtausgabe Bd. 4: Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*. Frankfurt/M. 1983, S. 127–142, 142.

⁵⁶ A. Huxley, *Schöne neue Welt* (vgl. Anm. 49), S. 13.

⁵⁷ Ebd., S. 24.

⁵⁸ Vgl. J. Jessen, *Jetzt wird die Moral dereguliert*, in: *Die Zeit* v. 2.8.2001.

⁵⁹ T. Laubach, *Nachrichten aus dem Menschenzoo. Theologisch-ethische Anmerkungen zur «Sloterdijk-Debatte»*, in: *Stimmen der Zeit* 125 (2000), S. 18–28, 25.

⁶⁰ Vgl. ebd.

⁶¹ Ebd.

⁶² Vgl. M. Gronemeyer (vgl. Anm. 51), S. 70f.

⁶³ Vgl. ebd., S. 70.

⁶⁴ Ebd., S. 71.

⁶⁵ Vgl. ebd.

⁶⁶ Vgl. T. Assheuer, *Der künstliche Mensch*, in: *Die Zeit* v. 15.3.2001.

⁶⁷ T. Vesting, *Politische Einheitsbildung und technische Realisation. Über die Expansion der Technik und die Grenzen der Demokratie*. Baden-Baden 1990, S. 224.

Relikt aus vor- und gegenmodernen Zeiten ist. Verdankt sich eine solche Rede von der Posttraditionalität aber letztlich nicht einer unbewältigten Vergangenheit; artikuliert sich in dieser Rede nicht der Imperativ einer Gesellschaft, die keine Tradition will: «Sie braucht keine Tradition, aber gerade indem sie diese Tradition zurückweist, beschädigt und gefährdet sie das Leben des Menschen als Individuum, in dessen Namen sie doch auftritt.»⁶⁸ – wie sich anhand der gegenwärtigen Posthumanismusdebatte ja zeigt!

Humanismus des Anderen

Menschsein basiert auf Differenzenerfahrung. So wurde bspw. bei Plessner der Charakter des Außersichseins zur Bedingung dafür, vom Menschen sprechen zu können. Exzentrizität ist auch das Stichwort einer theologischen, einer anamnetischen Anthropologie, denn auch diese basiert auf einem «Außer sich», aber nicht im Plessnerischen Sinne, demzufolge der Mensch als ein Wesen zu betrachten ist, «das sich selber niemals einzuholen vermag, das vielmehr darauf angewiesen ist, sich immer neu als und in etwas zu verkörpern, kurz, eine Rolle einzunehmen».⁶⁹ Die im Rahmen einer anamnetischen Anthropologie indizierte Exzentrizität ermöglicht keine neue Organisationsform. Sie ist keine Distanznahme, «die ihren Grund in der freien Selektivität der Aufmerksamkeit hat und so gerade nicht etwa auf unvermittelt auftretende neue Eindrücke zurückgeht (...)».⁷⁰ Exzentrizität drückt sich in einer anamnetischen Anthropologie durch ihren Humanismus des Anderen aus. Dieser Humanismus des Anderen ist ein, wie Emmanuel Lévinas formuliert, «extremer Humanismus Gottes, der dem Menschen viel aberlangt».⁷¹ Humanismus des Anderen ist ein pathischer Humanismus, ein Brennen vor Mitleid, ein, wie Lévinas sagt, «In-Humanität-Fallen». Eine anamnetische Anthropologie ist pathisch. Sie fokussiert die Tränen, die von den Posthumanisten nicht für würdig erachtet werden. Eine Anthropologie, die auf einem Humanismus des Anderen beruht, läßt Menschwerdung mit einem solchen In-Humanität-Fallen beginnen.⁷² So kann denn auch der «Wilde» zu den «Zivilisierten» in Huxleys «Schöner neuer Welt» sagen: «Was euch not tut, ... ist etwas mit Tränen.»⁷³

Leben wird heute nicht mehr auf Überzeugungen aufgebaut, sondern auf der Gewalt vermeintlicher Fakten, und zwar solcher Fakten, die nicht zur Grundlage von moralischen Überzeugungen werden. Die einzige Kritik, die in solcher Situation noch möglich erscheint, ist eine, die aus der Verwundbarkeit des Menschen resultiert und nicht zur Verhärtung strebt.⁷⁴ Menschsein basiert auf Menschlichkeit, ist wesentlich eine ethische Existenz. Die hier gemeinte Fähigkeit zum Mitleiden, zum Sich-Verwunden-Lassen, weigert sich, sich dem Grundprinzip zu unterwerfen, daß das Kollektivziel alle Mittel heiligt. Ausgeliefertsein, Verletzbarsein, das verleiht ein Antlitz, und der Mensch kann auch denen ein Antlitz verleihen, die keines haben.

Im Gegensatz zur projektiven Anthropologie orientiert sich eine anamnetische Anthropologie grundsätzlich weniger am Erschließbaren am Menschen als am Unerschließbaren. Für eine anamnetische Anthropologie ist der Satz zentral «der Mensch ist kleiner als er selbst» – und das in zweierlei Hinsicht: Er ist kleiner deshalb, weil er weniger vorstellen als herstellen kann, und er

⁶⁸ L. Löwenthal, F. Hager, Gespräche, in: F. Hager, Hrsg., Geschichte denken. Ein Notizbuch für Leo Löwenthal. Leipzig 1992, S. 28–77, 28.

⁶⁹ R. Weiland, Helmuth Plessner, Der Mensch als exzentrisches Wesen, in: Ders., Hrsg., Philosophische Anthropologie der Moderne. Weinheim 1995, S. 110–119, 112.

⁷⁰ W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen 1983, S. 64.

⁷¹ E. Lévinas, Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum. Frankfurt/M. 1992, S. 41.

⁷² Vgl. E. Lévinas, Humanismus des anderen Menschen. Hamburg 1989.

⁷³ A. Huxley (vgl. Anm. 49), S. 235.

⁷⁴ Vgl. W.T. Reich, Taking Care of the Vulnerable: Where Religious and Secular Ethics Meet in a Pluralistic World, in: Solenne Celebrazione Accademica in occasione della Visita in Trentino di Sua Santità il XIV Dalai Lama. Trento 2001.

PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE MÜNSTER

Aufbaustudiengang (4 Semester) zum **Lizentiat**
mit Schwerpunkt

Theologie der Spiritualität

sowie Kurse zur Fortbildung

Interessenten wenden sich an:
Phil.-Theol. Hochschule Münster
Hörsterplatz 4, D-48147 Münster
Tel. 0251 48256-0, Fax 48256-19

ist kleiner, weil er den Zustand verlorener Unschuld nicht wiederherstellen kann, denn wir sind unfähig, das einmal Gekonnte nicht mehr zu können. «Nicht an Können fehlt es uns also, sondern an Nichtkönnen.»⁷⁵ Der Mensch ist hier der Fragende und der Gefragte zugleich.⁷⁶ Ein in einer anamnetischen Anthropologie fundierter Humanismus des Anderen weist genau auf dieses «Nichtkönnen». Anders als die philosophische Anthropologie fragt sie eigentlich nicht nach der Quidditas des Menschen, nach dem, was der Mensch sei. Sie fragt nach dem «Wer». «Was aber die «Wer-Frage» betrifft, so verlangt der Fragende eigentlich den zum Zwecke der Identifizierung erforderlichen Eigennamen statt des «unbestimmten Artikels», der auf die übliche Was-Frage antwortet. Der so Fragende verwandelt das befragte Menschengeschlecht in ein «Individuum», das «Es» in ein «Du», das heißt: in ein Wesen, zu dem es gehört»⁷⁷, gerufen zu werden und anrufen zu können.

Die projektiven Anthropologien beantworten die Frage «Was ist der Mensch?» monologisch, denn in dieser Frage wird sich der Mensch selbst zum Problem; während eine anamnetische Anthropologie relational ausgerichtet ist. Was das heißt, wird im 8. Psalm angedeutet. Der Psalmist stellt die Frage «Was ist der Mensch?» nicht an sich selbst, sondern er richtet sie in der Gebethaltung an Gott: «Was ist der Mensch, daß du sein gedenkest...» Die Frage «Mah Enosch...» ist nicht abstrakt, sondern beinhaltet eine Erinnerung, nämlich die an den Enkel Adams, Enosch (Gen 4,26). Mit ihm beginnt die Anrufung Gottes mit dem Namen Jahwe, d.h. Enosch ist der Mensch, der Gott anruft.⁷⁸ Anrufen darf hier nicht kultisch verengt verstanden werden. Anrufen meint Lob und Klage, Jubel und Flehen. Und ein weiteres macht dieser «anthropologische Psalm» (S. Ben-Chorin) deutlich: Gott besitzt eine Schwäche für den Menschen in seiner Schwachheit.⁷⁹ So heißt es: «Aus dem Mund der Kinder und Säuglinge schaffst du dir Lob.»

Das «Ende des Menschen» ist nur aufzuhalten, wenn wir uns seiner Würde *erinnern*, die gerade nicht in seiner Perfektibilität und in seiner gnostischen Sehnsucht nach Selbsterlösung besteht. Der Mensch wird im Psalm 8 nicht als Gott beschrieben, aber dennoch als mächtig. Macht bedeutet aber nicht Herrschaft des Menschen über den Menschen. Mächtigkeit basiert hier auf der Fähigkeit, sich verwunden zu lassen, den Menschen in der Nacktheit seines Antlitzes zu entdecken – d.h. sich vom Anderen und seinen Leiden betreffen zu lassen, für ihn einzustehen.

⁷⁵ G. Anders, Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. 2: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution. München 1985, S. 395.

⁷⁶ Vgl. auch: J. Moltmann (vgl. Anm. 43), S. 12.

⁷⁷ Vgl. G. Anders, a.a.O., S. 128.

⁷⁸ S. Ben-Chorin, Was ist der Mensch. Anthropologie des Judentums. Tübingen 1986, S. 26–28.

⁷⁹ Ebd., dazu auch: E. Zenger, Psalm 8. Von der Menschenwürde, in: F.-L. Hossfeld, E. Zenger, Die Psalmen I. Psalm 1–50. (Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament. Mit der Einheitsübersetzung, Lfg. 29). Würzburg 1993, S. 77–80.

Hier ist auch die eigentliche Bedrohung auszumachen, die von den gegenwärtigen Posthumanismen ausgeht. Der «Neue Mensch» soll nach Design-Spezifikationen und technischen Standards maßgeschneidert werden. Wie wird es aber dann um unsere Fähigkeit bestellt sein, uns durch den Anderen verwunden zu lassen?

«Wie wird es um das Kind stehen, das mit einer «Behinderung» geboren ist? Wird die übrige Gesellschaft diesem Kind mit Toleranz begegnen, oder wird sie es letztlich als einen Fehler im genetischen Code ansehen – mit einem Wort: als mangelhaftes Produkt? Künftige Generationen könnten viel weniger tolerant gegenüber Menschen werden, die nicht technisch reproduziert sind und von den genetischen Standards und Normen des biotechnologischen Marktes mit seinen «optimalen Praktiken» abweichen. Wenn dies geschähe, könnten wir das kostbarste Geschenk überhaupt verlieren: die Fähigkeit des Menschen zur Empathie. Empathie mit dem Mitmenschen bedeutet, dass wir seine Verletzlichkeit, seine Schwächen und sein Leiden, aber auch seinen

einzigartigen Kampf um Behauptung seiner Menschlichkeit mitfühlen und miterleben. Aber kann Empathie» (– die Fähigkeit, verwundbar, sensibel zu sein für den Anderen –) «wirklich in einer Welt überleben, die letztlich von ihrem Nachwuchs Vollkommenheit erwartet?»⁸⁰

Ein libertärer Posttraditionalismus vermag den posthumanistischen Genutopien nichts entgegenzusetzen. Einzig die bedrohte subversive memoria passionis könnte uns vor dem Verlust unserer Fähigkeit zum «In-Humanität-Fallen», mithin unserer Humanität, bewahren. Ohne sie droht der Eintritt in Peter Sloterdijks Menschenpark und: das Ende des Menschen!

Jürgen Manemann, Münster

⁸⁰ J. Rifkin, Der embryonale Marktplatz. Was ist ein Mensch: Die Ethik der Genetik, in: Süddeutsche Zeitung v. 14./15./16.4.2001. Um eines klarzustellen: Es geht mir nicht um die Bagatellisierung von Behinderungen, nicht darum, die echte Nachfrage nach medizinischem Fortschritt zu leugnen, sondern um die mit diesen Diskussionen verwobenen anthropologischen Entwürfe!

Ortskirche, Kollegialität und Subsidiarität

Bischofssynode 2001 (Zweiter Teil)

Nicht nur in der Art und Weise, wie im Text der *Lineamenta* und im Text des *Instrumentum laboris* die der Zehnten Ordentlichen Bischofssynode vorangehenden synodalen Versammlungen rekapituliert sind, werden stillschweigend weitreichende Voraussetzungen gemacht.¹ Diese wirken sich ebenfalls in der materialen Entfaltung des Synodenthemas «Der Bischof als Diener des Evangeliums Jesu Christi für die Hoffnung der Welt» aus. Die *Lineamenta* beginnen nämlich im ersten Kapitel mit einer Beschreibung der Probleme und Schwierigkeiten, denen sich die Bischöfe bei der Ausübung ihres Amtes heute ausgesetzt sehen, um mit einem fünften Kapitel zu schließen, das den spirituellen Weg des Bischofs heute skizziert. Dieser Abschnitt entwirft eine Art *Vademecum*, wie der Bischof mit den Herausforderungen seines Amtes in der gegenwärtigen Situation umgehen soll. Dazwischengeschoben finden sich drei Kapitel, die den «allgemeinen Rahmen» vorgeben, «in dem der Bischof heute seine Sendung in der Kirche als wahrer Lehrer des Glaubens verwirklichen muß» (86). In ihnen werden die Kennzeichen und Eigenschaften des Bischofsamtes aufgezählt, das Hirtenamt des Diözesanbischofs umrissen und seine Verpflichtung als Diener des Evangeliums für alle beschrieben. Die angefügten 22 Fragen zum Text verstärken noch einmal die inhaltliche Intention des Schlusskapitels, Mittel und Wege zu finden, wie der Bischof unter den gegenwärtigen Bedingungen sein Amt ausüben kann.

Was bei dieser Vorgehensweise in den *Lineamenta* nicht angemessen zum Zuge kommen kann, ist die Frage, ob das gegenwärtige Verständnis vom Amt eines Bischofs und ob seine konkrete Realisierung nicht selber einen wesentlichen Teil der erfahrenen Schwierigkeiten ausmachen. Im ersten Kapitel der *Lineamenta* wird zwar eine selbstkritische Prüfung der Amtsführung gefordert, und unter den in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil aufgebrochenen «neuen Herausforderungen» werden die gewandelte weltpolitische Lage und die komplexer gewordene soziale und ökonomische Situation der Mehrheit der Menschen als Momente genannt, welche die Bischöfe auf eine neue Weise in die Pflicht nehmen. An zentraler Stelle des Textes findet sich aber die Behauptung, die gegenwärtigen Schwierigkeiten hätten ihren Grund darin, daß die «alten christlichen Völker» dem Druck des Säkularismus nicht standgehalten haben und daß das Phänomen der Subjektivierung des Glaubens zu einer verringerten Sensibilität gegenüber der Glaubenslehre

insgesamt und im einzelnen geführt habe. Dieser Befund wird mit dem Satz zusammengefaßt: «Es ist jedoch anzumerken, daß die Ausübung des Bischofsamtes verhältnismäßig leicht war, als das Leben der Kirche unter anderen Bedingungen verlief und leicht die Kulturen inspirieren und an ihren Erscheinungsformen teilhaben konnte. In der derzeitigen Krise, die den Sprachgebrauch und das Denken erfaßt hat, ist das alles zweifellos härter und schwieriger geworden; ja, sogar in der Verkündigung der Wahrheit sehen die Bischöfe sich oft herausgefordert und ihren Glauben und ihren Mut auf eine harte Probe gestellt.» (14) In dieser historischen Reminiszenz wird nicht nur beiläufig und unbefragt das «Modell einer Christenheit» als geglücktes Zusammenspiel von Christentum und Kultur zitiert, es kommt auch gleichzeitig eine eurozentrische Deutung der Geschichte des Christentums zum Zuge.

Der Standpunkt des Zweiten Vatikanischen Konzils

Diese unzureichende Fokussierung der Gegenwartsanalyse ist eine Folge der für den ganzen Text *Lineamenta* gewählten Methode: Der Text fragt nur nach der je besseren Applikation einer vorausgesetzten Theologie des Bischofsamtes. Statt dessen müßte eine solche angesichts gegenwärtiger Bedingungen kirchlicher und gesellschaftlicher Praxis entwickelt werden. Klar erkennbar wird dieser Sachverhalt, wie in den *Lineamenta* mit der auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil debattierten und schließlich akzeptierten Lehre vom Bischofsamt umgegangen wird. Im Abschnitt «Der Bischof in bezug auf das Bischofskollegium und dessen Haupt» steht: «Im Namen Christi als Hirt zu einer Teilkirche gesandt, trägt der Bischof Sorge für den Anteil des Volkes Gottes, der ihm anvertraut ist, und läßt diese Communio im Heiligen Geist mit Hilfe des Evangeliums und der Eucharistie wachsen. Deshalb ist sein Auftrag, als einzelner sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit des Glaubens, der Sakramente und der kirchlichen Ordnung in der ihm anvertrauten Teilkirche zu sein und sie mit der empfangenen Vollmacht zu vertreten und zu leiten. Dennoch ist jeder Bischof Hirt einer Teilkirche, insofern er Mitglied des Bischofskollegiums ist. In dieses Kollegium ist jeder Bischof eingegliedert auf Grund der Bischofsweihe und durch die hierarchische Communio mit dem Haupt und den Gliedern des Kollegiums. Daraus erwachsen für das Bischofsamt einige wichtige Konsequenzen, über die es, wenn auch in geraffter Form, nachzudenken gilt.» (43) Problematisch ist hier der mit dem Satz «Dennoch ist jeder Bischof Hirt einer Teilkirche, insofern er Mitglied des Bischofskollegiums

¹ Vgl. den ersten Teil des Berichtes in: Orientierung 65 (15. November 2001), S. 225f.; Text der *Lineamenta*, in: Documentation catholique vom 4. Oktober 1998, S. 809–839.

ist» eingeleitete Übergang zum zweiten Teil des Abschnitts. Zum Belag wird Artikel 22 aus der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* genannt, in dem über die Mitgliedschaft des Bischofs im Bischofskollegium gesagt wird: «Glieder der Körperschaft der Bischöfe wird man durch die sakramentale Weihe und die hierarchische Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums.» Obwohl der Text der *Lineamenta* dem Wortlaut von *Lumen gentium* (Artikel 22) getreu folgt, gibt er ihm einen andern Sinn, indem hier das Bischofsamt und seine Einbindung in das Bischofskollegium einseitig zugunsten des Bischofskollegiums akzentuiert wird.² Diese Interpretation entspricht einer schon sehr früh einsetzenden Deutung von *Lumen gentium* (Artikel 22), welche der Bischofsweihe nur die Wirkung einer «anfanghaften Mitgliedschaft» im Bischofskollegium zuspricht, die ihre Fülle erst durch einen Rechtsakt des Hauptes des Bischofskollegiums erhält.³

Diese Interpretation hat weiters zur Folge, daß in den *Lineamenta* der theologische Status der «Teilkirchen» im Vergleich zu *Lumen gentium*, zum Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe *Christus Dominus* und zur Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* reduziert wird.⁴ Dieser Deutungsansatz wird in der Art und Weise deutlich, wie im Text der *Lineamenta* in seiner Paraphrase zu *Lumen gentium* (Artikel 23) ein terminologischer Wechsel vollzogen wird. Spricht *Lumen gentium* (Artikel 23) von dem dem Bischof «anvertrauten Anteil des Gottesvolkes», so stehen in den *Lineamenta* die Worte von «der ihm anvertrauten Teilkirche». Der Sprachgebrauch «Anteil des Gottesvolkes» in *Lumen gentium* (Artikel 23) ist aber bewußt gewählt worden, und er entspricht der im gleichen Absatz gegebenen Kennzeichnung der einzelnen Teilkirche als einer Größe, die nach dem «Bild der Gesamtkirche» gestaltet ist. «In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche.» Die *Lineamenta* widersprechen also der Aussage des Konzils, welches feststellt, daß die katholische Kirche nur in und durch die einzelnen Ortskirchen in ihrer gegenseitigen Gemeinschaft sich realisiert.⁵

² Vgl. A. Acerbi, *Due ecclesologie. Ecclesologia giuridica e ecclesologia di comunione nella «Lumen gentium»*. Edizioni Dehoniane, Bologna 1975, S.191–194; 245–260; 467–474; G. Ruggieri, *Der schwierige Abschied von der kontrovers theologisch geprägten Ekklesiologie*, in: G. Alberigo, K. Wittstadt, Hrsg., *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*, Band II, Mainz-Leuven 2000, S.331–419; J. Grootaers, *Zwischen den Sitzungsperioden. Die «zweite Vorbereitung des Konzils» und ihre Gegner*, in: G. Alberigo, K. Wittstadt, Hrsg., ebenda, S.421–617, bes. 464–490; A. Melloni, *L'inizio del secondo periodo e il grande dibattito ecclesologico*, in: G. Alberigo, A. Melloni, Hrsg., *Storia del concilio Vaticano II*, Band 3, Mulino, Bologna 1998, S. 19–207; J. A. Komonchak, *L'ecclesologia di comunione*, in: G. Alberigo, A. Melloni, Hrsg., *Storia del concilio Vaticano II*, Band 4, Mulino, Bologna 1999, S.19–118; Luis A. G. Tagle, *La tempesta di novembre: la «settimana nera»*, in: G. Alberigo, A. Melloni, Hrsg., ebenda, S. 417–482.

³ Vgl. J.-M.-R. Tillard, *L'évêque de Rome*. Cerf, Paris 1982, S. 67ff.

⁴ *Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe Christus Dominus*, Abschnitt 11; vgl. H.-M. Legrand, *Nature de l'église particulière et rôle de l'évêque dans l'église*, in: W. Onclin, u.a., *La charge pastorale des évêques (Unam Sanctam, 71)*. Cerf, Paris 1969, S.103–176, bes. 104–122; L. Villemain, *Le diocèse est-il une Église locale ou une Église particulière? Quel est l'enjeu de ce vocabulaire*, in: H. Legrand, C. Theobald, Hrsg., *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis*. Cerf, Paris 2001, S. 75–93.

⁵ Diese Interpretationstendenz im Umgang mit *Lumen gentium* (Kapitel 23) findet sich auch in der Erklärung der Glaubenskongregation über «einige Aspekte der Kirche als Communio» (am 15. Juni 1992 veröffentlicht), in der die Formeln von *Lumen gentium* «Ecclesia in et ex Ecclesiis» («In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche») durch die Formel «Ecclesiae in et ex Ecclesia» gedeutet wird, so daß in der Erklärung formuliert werden kann: «Da sie in und aus der Universalkirche geboren werden, haben sie ihre Kirchlichkeit in ihr und aus ihr.» (Nr. 9). Vgl. *Kirche als Communio. Ein Dokument der Glaubenskongregation*, in: HK 46 (1992), S. 319–323 mit den differenzierenden Erläuterungen vom 23. Juni 1993, vgl. *Kirche als Gemeinschaft. Ein vatikanischer Kommentar zum Communio-Schreiben der Glaubenskongregation*, in: HK 47 (1993), S. 406–411. – Zur nachkonziliaren Rezeption der Lehre von der Ortskirche, des Bischofsamtes und der Kollegialität vgl. die umfassende Studie: H. Legrand, *Les évêques, les Églises locales et l'Église entière*, in: H. Legrand, C. Theobald, Hrsg., a.a.O. (Vgl. Anm. 4), S. 201–260.

Der festgehaltene ekklesiologische Rahmen

Auf der Basis der im Rahmen eines ausgedehnten Konsultationsprozesses eingegangenen Antworten zu den *Lineamenta* formulierte der Synodenrat das *Instrumentum laboris*, das Ende April 2001 an die Teilnehmer der Bischofssynode versandt wurde.⁶ Außerdem ist es Anfang Juni 2001 veröffentlicht worden. Die Redaktionskommission hat gegenüber den *Lineamenta* eine Neugliederung vorgenommen und dadurch das enge Schema der «Applikation» aufgegeben.⁷ Das fünfte Kapitel der *Lineamenta* («Der geistliche Weg des Bischofs») ist als Schlußteil in das (frühere und auch jetzige) zweite Kapitel «Geheimnis, Dienst und geistlicher Weg des Bischofs» eingefügt worden. Der Abschnitt «Der Bischof in bezug auf das Bischofskollegium und dessen Haupt» ist zu einem eigenen, nämlich zum dritten Kapitel «Das Bischofsamt. Dienst der Gemeinschaft und Sendung in der universalen Kirche» ausgebaut worden. Das frühere dritte Kapitel «Das Hirtenamt des Diözesanbischofs» wurde erweitert und wird nun als viertes Kapitel gezählt. Das frühere vierte Kapitel «Der Bischof als Diener des Evangeliums für alle Menschen» steht nun am Schluß und korrespondiert nun mit dem erheblich erweiterten ersten Kapitel «Dienst der Hoffnung. Mit dem Herzen des guten Hirten die Welt sehen». Auf diese Weise widerspiegelt der Aufbau des *Instrumentum laboris* die Absicht der Redaktionskommission, das Thema der Synode «Der Bischof als Diener des Evangeliums Jesu Christi für die Hoffnung der Welt» konsequent durchzuführen. In dieser Perspektive wird die aktuelle Problemanalyse im ersten Kapitel zusammengefaßt: «Durch diese Sicht auf die Kirche in der Welt mit ihren Licht- und Schattenseiten zu Beginn des dritten christlichen Jahrtausends muß jeder Bischof das Evangelium Christi für die Hoffnung der Welt im ganzen Bereich der universalen Kirche und in den einzelnen Teilkirchen bezeugen. Daraus wächst die konkrete geistliche und pastorale Verantwortlichkeit in der Teilkirche in einer Gesellschaft, die im Weltdorf der Kommunikation lebt und an allen Geschehnissen auf dem Planeten teilhat.» (32)

Man kann vermuten, daß für diese Neugliederung der Themen im *Instrumentum laboris* die zu den *Lineamenta* eingegangenen Stellungnahmen den Ausschlag gegeben haben. Daneben sind einzelne zugesandte Voten im Text ausdrücklich als solche markiert mit Formeln wie «neue Fragen», «besondere Problemkreise» oder «Antworten auf die *Lineamenta*». Diese Passagen tragen im ersten Kapitel zu einer Konkretisierung der Gegenwartsanalyse bei. In den übrigen Kapiteln sind sie vielfach als ein Katalog offener Fragen an die einzelnen Abschnitte angehängt worden. Ihre Dringlichkeit wird dann aber weitgehend relativiert, wenn sie in der Form von Mahnungen zur Verbesserung gegenwärtiger Praxis formuliert werden. So wird u.a. festgestellt: «In den Antworten auf die *Lineamenta* geben viele Bischöfe dem Wunsch Ausdruck, daß die Beziehungen zwischen dem Nachfolger des Petrus und den Diözesanbischofen über die Dikasterien des Heiligen Stuhls und die päpstlichen Vertreter immer stärker vom Kriterium der gegenseitigen Zusammenarbeit und brüderlichen Hochschätzung geprägt sein soll als konkrete Verwirklichung einer Communio-Ekklesiologie unter Achtung der Zuständigkeiten.» (70) Ein Grund für diese Vorgehensweise wird im *Instrumentum laboris* nicht genannt. Es läßt sich nur vermuten, daß man vor allem mit kritischen Voten auf diese relativierende Weise umging, weil man an dem ekklesiologischen Rahmen, wie er in den *Lineamenta* im Abschnitt «Der Bischof in bezug auf das Bischofskollegium und dessen Haupt» (43ff.) formuliert ist, festhalten wollte. Diese zentralen Passagen aus den *Lineamenta* mit ihrer Umdeutung von *Lumen gentium* (Artikel 22f.) finden sich aus diesem Grund wörtlich im *Instrumentum laboris*

⁶ Von 112 Bischofskonferenzen haben 70, von 25 römischen Dikasterien 10 auf die *Lineamenta* geantwortet.

⁷ Vgl. X. Ordentliche Vollversammlung der Bischofssynode. *Der Bischof als Diener des Evangeliums Jesu Christi für die Hoffnung der Welt. Instrumentum laboris* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 151), Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2001.

wieder (65f.) Einerseits formuliert das *Instrumentum laboris* gegenüber den *Lineamenta* eine differenziertere Beschreibung der aktuellen gesellschaftlichen, politischen und kirchlichen Lage, und es verknüpft die damit gegebenen Herausforderungen enger mit den Aufgaben und Pflichten eines Bischofs, hält aber gleichzeitig an dem ekklesiologischen Rahmen der *Lineamenta* fest.

Die Debatte beginnt

Die erste Phase der synodalen Beratungen, in der jeder Teilnehmer die Möglichkeit hat, während acht Minuten sein Votum abzugeben, begann wie üblich mit der Einführung in die Thematik der Synode durch den Generalrelator Kardinal Edward Michael Egan (New York). Er gab eine knappe Zusammenfassung des *Instrumentum laboris*. Wurde im *Instrumentum laboris* vorgeschlagen, der Bischof solle im Blick auf die Kirche in der Welt mit ihren Licht- und Schattenseiten das Evangelium Christi bezeugen, so löste der Generalrelator diesen Zusammenhang auf, indem er zuerst über das Bischofsamt in seiner Dreiteilung als Lehr-, Heiligungs- und Hirtenamt sprach und daran anfügend weitere dringende Aufgaben eines Bischofs nannte, nämlich den Einsatz für die Familie, den Kampf gegen Armut und für den Frieden, das Engagement für den ökumenischen und interreligiösen Dialog.

Diese reduktive Ansatz wurde schon in den ersten Debattenbeiträgen in Frage gestellt. Kardinal Pedro Rubiano Sáenz (Bogotá) sprach auf dem Hintergrund des Bürgerkrieges in seiner Heimat Kolumbien davon, daß das traditionelle Bild des Bischofs hinter sich gelassen werden müsse, wenn der Bischof der Not der Menschen gerecht zu werden versuche, und sein Landsmann Erzbischof Rubén Salazar Gómez (Barranquilla) bekräftigte diese Position. In diesem Zusammenhang sprach er von der Bedeutung, die der einzelnen Ortskirche zukomme. Dazu mußten ihr aber die notwendigen Instrumentarien gewährt werden. Mit dieser Frage war ein Thema angeschlagen worden, das in der Folge in vielen Voten genannt werden sollte. Bischof Norbert Brunner (Sitten) sprach von den pastoralen Vordringlichkeiten, auf die die römische Kurie bislang nur unzureichend ein Antwort gegeben habe. Er forderte deshalb wirksame Formen, welche den einzelnen Ortskirchen gültige Antworten erlauben auf «Notwendigkeiten, die in jeder Ortskirche verschieden sind». Drei Bedingungen sah er als dafür unverzichtbar, nämlich ein «effizien-

tes Organ der Kollegialität», des weiteren Strukturen der Subsidiarität und das Vertrauen in die Verantwortung der Ortsbischöfe und schließlich «eine Kurie, die pastorale Notwendigkeiten der Ortskirchen anerkennt und Antworten darauf unterstützt». Damit waren Themen angesprochen worden, die in einer Vielzahl von Interventionen mit je unterschiedlichen Akzenten wiederholt zur Sprache gebracht wurden. Kardinal Godfried Danneels (Mecheln-Brüssel) nannte die Subsidiarität notwendig und legitim. Es sei aber erforderlich, sich über ihre Fruchtbarkeit und ihre Grenzen mit Hilfe von Studien ernsthaft zu vergewissern. Eine bloß abstrakte Berufung auf das Prinzip der Subsidiarität mache sie zu einem Kampfbegriff und zu keinem Instrument der Entscheidungsfindung. Des weiteren machte Kardinal G. Danneels eine Reihe von Vorschlägen zur Verbesserung der Arbeitsweise der Bischofssynode. Er schloß seine Intervention mit dem Vorschlag, lehramtliche Texte in einer Sprache zu formulieren, die argumentierend auf die Situation der Gläubigen einzugehen versuche.

Als noch amtierender Präsident der amerikanischen Bischofskonferenz berichtete Bischof Joseph Fiorenza (Galveston-Houston), daß die amerikanischen Bischöfe bei ihren Beratungen über das *Instrumentum laboris* zur Entscheidung gekommen seien, die Bischofssynode müsse Mittel und Wege debattieren, wie einzelnen Diözesen, Bischofskonferenzen und regionalen Bischofsversammlungen die Kompetenz gewährt werden könne, über lokale und regionale pastorale Notwendigkeiten selber entscheiden zu können. Diese Kompetenz könnte nach dem Prinzip der Subsidiarität geregelt werden. Bischof J. Fiorenza gab selbst eine theologische Begründung für dieses Prinzip, indem er ausführte, Subsidiarität sei der Ausdruck der Gemeinschaft und der Solidarität innerhalb des Bischofskollegiums und des Bischofskollegiums mit seinem Haupt. Darum sei es nicht nur ein soziales Prinzip, sondern ein legitimer Ausdruck kirchlicher Gemeinschaft. Bischof J. Fiorenzas Intervention fand ihrerseits eine weiterführende Differenzierung in der Stellungnahme von Bischof Vincent Logan (Dunkeld), der im Namen der schottischen Bischofskonferenz sprach. Er stellte fest, daß die bislang geübte Praxis der Kollegialität der Bischöfe die im Zweiten Vatikanischen Konzil gewonnenen Einsichten noch nicht in die Tat umgesetzt habe. Dies werde erst realisiert werden können, wenn den Bischofskonferenzen tatsächlich Entscheidungskompetenzen gewährt würden. Die Erfahrungen, die dabei gemacht werden könnten, würden zeigen, wie fruchtbar die Kollegialität der Bischöfe für die Sendung der Kirche und für ihre Glaubwürdigkeit bei den Gläubigen werden könnte. In diesem Zusammenhang schlug Bischof V. Logan vor, regionalen und kontinentalen Zusammenschlüssen von Bischofskonferenzen wie u.a. dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CEE) die gleichen Kompetenzen wie einer Bischofskonferenz zu geben.

Einen weiteren Aspekt der Kollegialität, wie sie durch die Bischofskonferenzen in die Tat umgesetzt werden kann, erläuterte Kardinal William Keeler (Baltimore). Er sprach davon, daß nationale und regionale Bischofskonferenzen ein unverzichtbares Mittel kirchlicher Gemeinschaft darstellen, wenn sie den einzelnen Diözesen bei der Rezeption gesamtkirchlicher Entscheidungen Hilfe leisten und auf diese Weise für die Inkulturation des Christentums einen Dienst erweisen können. Aber auch die nationalen und regionalen Prozesse und Entscheidungen könnten für die Gesamtkirche entscheidend werden. Kardinal W. Keller erinnerte an die herausragenden Hirtenbriefe über den Frieden und die Wirtschaft, die von der amerikanischen Bischofskonferenz in den achtziger Jahren erarbeitet worden sind und von andern Teilkirchen zur Kenntnis genommen und in Teilen auch rezipiert worden sind. In solchen Prozessen gewinnt die Aussage, daß die Kirche in und durch die Ortskirchen und ihre Gemeinschaft untereinander besteht, eine prägnante Bedeutung.⁸ (*Dritter Teil folgt*)

Nikolaus Klein

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2 x 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 Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2002:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 61.- / Studierende Fr. 45.-

Deutschland und Österreich: Euro 40,- / Studierende Euro 31,-

Übrige Länder: SFr. 57.-, Euro 37,- zuzüglich Versandkosten

Gönnernabonnements: Fr. 80.-, Euro 50.-

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 Fläwil 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.

⁸ J. Famerée, Au fondement des conférences épiscopales: la «communio Ecclesiarum», in: Revue théologique de Louvain 23 (1992), S. 343-354.