



# ORIENTIERUNG

Nr. 2 65. Jahrgang Zürich, 31. Januar 2001

JEDER VERSUCH EINER grundsätzlichen Kritik an den objektivierenden Verfahren der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften setzt sich dem Verdacht aus, unzulässige Anleihen bei geschichtsphilosophischen Positionen zu machen. Diese Vermutung, mit der jeder zukünftigen Kritik von vorneherein die Berechtigung abgesprochen werden soll, hat der vor 70 Jahren am 12. Januar 1931 in Emsdetten (Westfalen) geborene und seit den sechziger Jahren in Lateinamerika tätige Wirtschaftswissenschaftler und Theologe Franz J. Hinkelammert immer wieder – und zwar in einer Umkehr der Position ihrer Vertreter – zum Ausgangspunkt seiner wissenschaftstheoretischen Analysen der ökonomischen Debatten in Lateinamerika gemacht.<sup>1</sup> Seit seiner 1981 veröffentlichten großen Studie «Die ideologischen Waffen des Todes» hat er die vom Kapitalismus und Neoliberalismus verschwiegenen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen zum Gegenstand seiner Untersuchungen gemacht.<sup>2</sup> Dabei konzentrierte er seine Aufmerksamkeit auf die Kritik am utopischen Denken,<sup>3</sup> die von den neoliberalen Denktraditionen formuliert worden ist, indem er nachzuweisen versuchte, wie sich hinter dem vermeintlich realistischen Anspruch einer «Gesellschaft ohne Utopie» eine «utopische Naivität» verbirgt, insofern den Abläufen eines universal gewordenen Marktes die Lösung der gesellschaftlichen und sozialen Konflikte zugetraut wird.

## Gesetze des Marktes und Glaube

Daß Franz J. Hinkelammert die «Kritik der Utopie» als deren Rettung formulieren kann, hängt an der von ihm akzeptierten Voraussetzung, daß in der Moderne mit der Entwicklung der Erfahrungswissenschaften und deren Umsetzung in der Technologie wie in der Politik die Vernunft selbst utopischen Charakter angenommen hat, sind Utopien doch «Imaginationen, die sich auf ein «Jenseits» der *conditio humana* beziehen, ohne die wir aber nichts von der *conditio humana* wissen könnten»<sup>4</sup>. Ihr Ziel ist demnach nicht deren Abschaffung, sondern die Aufklärung über ihre Auswirkungen und Grenzen. Franz J. Hinkelammert sieht sein Projekt in der Tradition des kritischen Denkens I. Kants, und darum nimmt in seinen Publikationen die Auseinandersetzung mit den wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen der Erfahrungswissenschaften (vor allem mit K. R. Poppers Utopie-Kritik und Logik der Forschung) einen breiten Raum ein. Die «Kritik der utopischen Vernunft» soll also die Möglichkeiten freisetzen, «die Erfahrungswissenschaften über die Blindheit bezüglich ihrer eigenen utopischen Inhalte aufzuklären».

Die Fruchtbarkeit seiner methodologischen Überlegungen, die hier im einzelnen nicht dargestellt werden können, hat Franz J. Hinkelammert in den letzten Jahren in einer Reihe von Aufsätzen zu den gesellschaftlichen und politischen Folgen des Neoliberalismus für Lateinamerika unter Beweis gestellt.<sup>5</sup> Im Unterschied zum Liberalismus des 18. und 19. Jahrhunderts lebt der Neoliberalismus des zwanzigsten Jahrhunderts von der Magie des «vollkommenen Wettbewerbes», welcher die Globalisierung des Marktes und die Rücknahme jeder Einschränkung auf dem Weg zu seiner vollkommenen Realisierung fordert. Franz J. Hinkelammert nennt dies seine «Utopisierung». So ist die Vorstellung eines «vollkommenen Wettbewerbes» die Leitlinie, wenn von Vertretern des Neoliberalismus das Problem der Arbeitslosigkeit auf folgende Weise debattiert wird: «Wenn es einen vollkommenen Wettbewerb gäbe, gäbe es Vollbeschäftigung. Folglich sucht man nach den Fesseln, die dem Markt angelegt wurden und die für die Arbeitslosigkeit verantwortlich sind, weil sie den Markt daran hindern, sich bis zu seiner Vollkommenheit hin zu totalisieren. Die Gründe findet man dann im Mindestlohn, in der Existenz von Gewerkschaften und im Staat, der diese «Marktmonopole» toleriert. Wenn man nun diese Schranken beseitigt, wird es Vollbeschäftigung geben. Wäre der Markt vollkommen, gäbe es keine Verarmung.» Im Rahmen dieser Logik ist es nicht überraschend, «daß der Neoliberale die Ursachen für die Umweltzerstörung gerade in der Politik des Umweltschutzes findet. Wenn es keinen Umweltschutz gäbe und die Umwelt ganz den Marktkräften überlassen würde, gäbe es keine Umweltzerstörung.»

### BEFREIUNGSTHEOLOGIE

**Gesetze des Marktes und Glaube:** Zum 70. Geburtstag von Franz J. Hinkelammert – Verschwiegene Voraussetzungen neoliberaler Wirtschaftstheorien – Zu einer Kritik der utopischen Vernunft – Zu den gesellschaftlichen und sozialen Folgen des Neoliberalismus – Vereinnahmung befreiungstheologischer Positionen – Abrahams Glaube und die Opferkritik.

Nikolaus Klein

### LITERATUR

**Was ist Jüdischkeit heute?** Zum posthum veröffentlichten Roman «Schatten über dem Hudson» von Isaac B. Singer – Ursprünglich als Fortsetzungsroman veröffentlicht – Drei Geschichtenstränge – Emigranten im New York der Nachkriegszeit – Die unablässige Frage nach der «Jüdischkeit» – Die Gegenwart der Erinnerung – Die Moderne als Herausforderung – Flucht nach Mea Shearim – Der Brief aus Jerusalem – Eine pathetische Glaubensrede – Die erneute Gestalt des Büßers – Der Anspruch des Glaubens als Anfrage an den Leser.

Paul Konrad Kurz, Gauting bei München

### THEOLOGIE/GESCHICHTE

**Fortschritt und Abgrund:** Erinnerungen an die Zukunft der Moderne (Zweiter Teil) – Zu einer Bilanz des 20. Jahrhunderts – Zukunft und die Geschichtlichkeit des Menschen – Brücken in die Zukunft – Aus bösen Erfahrungen klug geworden – Die Zukunft der christlichen Hoffnung – Der Blick zurück auf die Leidensgeschichte der Menschen – Auferweckung der Toten – Das Unwiederbringliche wird gerettet – Die Zukunft der demokratischen Revolution – Die Universalität der Menschenrechte – Partizipation der Menschen – Friedenspflicht in den Konfliktregelungen – Die Zukunft der industriellen Revolution – Ein Gegenmodell zur Globalisierung der Macht – Die Zukunft der Ökumene – Nachhaltige Wohnbarkeit der Welt.

Jürgen Moltmann, Tübingen

### DAOISMUS

**Eine kaum gekannte Religion:** Zu einem neu erschienenen Handbuch – Verfaßt von 28 Autoren – Aspekte des religiösen Daoismus – Neue Bewertung seines Einflusses auf die chinesische Gesellschaft.

Knud Wolf, Nijmegen

### THEOLOGIE/PASTORAL

**Zeichen der Zeit oder Todessehnsucht des Amtes?** Eine theologische Wertung der Seelsorgeeinheiten – In Zeiten des Priestermangels – Kooperation als Zeichen der Zeit – Klerikalistische Theologie des Amtes – Spaltung von Amt und faktischer Leitung – Selbstaufgabe des Amtes – Resignation und Suche nach Nischen – Angst als schlechter Ratgeber.

Thomas Philip, Bern

«Utopisierung» schließt für Franz J. Hinkelammert darüber hinaus mit ein, daß sich das neoliberale Denken seiner utopischen Denkform nicht bewußt ist, sondern sich selbst als die einzig mögliche realistische Position versteht. Darum denunziert es die Suche nach Alternativen als «Utopie», zu deren Realisierung, weil sie in der Gesellschaft nicht die ausreichende Plausibilität fänden, Gewalt in Anspruch genommen wird. In der Folge sind dann auch ohne Scham viele Themen und die Sprache der Befreiungsbewegungen der sechziger und siebziger Jahren – wie Reform, Strukturwandel, Demokratisierung, Neue Weltordnung – von Vertretern neoliberaler Positionen für sich vereinnahmt worden, und sie haben auf diese Weise die politische Sprache, den wissenschaftlichen Diskurs und die religiöse Sprache bis in die großen Kirchen hinein geprägt. Darum rückte für Franz J. Hinkelammert während des letzten Jahrzehnts neben der Kritik am Irrationalismus «ökonomischer Vernunft» die (Selbst-) Kritik theologischer Begriffe immer mehr in das Zentrum seiner Analysen. Die damit geforderte hermeneutische Anstren-

<sup>1</sup>Nach dem Studium der Wirtschaftswissenschaften in Freiburg, Hamburg und Münster/Westf. war er von 1963 bis zum Militärputsch von General Augusto Pinochet 1973 Professor an der Universidad Católica de Chile (Santiago de Chile) tätig. Seit 1976 unterrichtet er an den Universitäten von Tegucigalpa (Honduras) und Heredia (Costa Rica) und arbeitet am Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI) in San José (Costa Rica) zusammen mit Hugó Assmann, Pablo Richard, Elsa Tamez und Jung Mo Sung.

<sup>2</sup>Deutsch: Edition Exodus, Freiburg 1985.

<sup>3</sup>Franz J. Hinkelammert, Kritik der utopischen Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der modernen Gesellschaftstheorie. Luzern und Mainz 1994; Ders., Der Glaube Abrahams und der Ödipus des Westens. Münster/Westf. 1989.

gung ist radikal, Franz J. Hinkelammert nennt sie im Blick auf die Geschichte des Christentums und der Theologie «eine schmerzliche», betrifft sie doch zentrale Aussagen des christlichen Glaubens: «Sich auf die Seite der Opfer des Gesetzes der Geschichte zu stellen, schließt ein, gerade diese Opfertradition des christlichen Glaubens in Frage zu stellen.» In der überlieferten Geschichte von Abraham, der seinen Sohn Isaak nicht opfert, findet er das Paradigma jeder christlichen Opfertheologie. In der ursprünglichen Form stellt nämlich diese Erzählung den «Schrei nach Freiheit dar, eine Bestätigung des Menschen gegenüber dem Gesetz, das tötet, und die Forderung, das Gesetz den Bedürfnissen des menschlichen Lebens zu unterwerfen. So wird Abraham wiedergegeben, was seine Größe ausmacht. Aber auch Gott wird seine Größe zurückgegeben.»

Nikolaus Klein

<sup>4</sup>«Die empirischen Wissenschaften umschreiben solche Welten, indem sie die Prinzipien menschlicher Unmöglichkeit negieren – oder positiv gewendet: indem sie theoretisch als möglich imaginieren, was die von ihnen selbst verwendeten transzendentalen Begriffe implizieren. In dem Gesamt der imaginär möglichen Welten existieren also das Perpetuum mobile, allwissende Menschen, unbegrenzte Produktivität menschlicher Arbeit, eine nicht-sukzessive Zeit und ein nicht-begrenzter Raum. Für die Kritik solcher Welten reicht die negative Kritik nicht hin, weil ihre Imagination ein methodologischer Teil der empirischen Wissenschaft selbst ist.» (Kritik der utopischen Vernunft, S. 298).

<sup>5</sup>Franz J. Hinkelammert, Kultur der Hoffnung. Für eine Gesellschaft ohne Ausgrenzung und Naturzerstörung. Luzern und Mainz 1999. Für das erste Halbjahr 2001 sind bei der «Edition Exodus» (Luzern) angekündigt: Luzifer und die Bestie. Opfermythen im christlichen Abendland; Der Schrei des Subjekts. Vom Welttheater des Johannesevangeliums zu den Hundejahren der Globalisierung.

## WAS IST JÜDISCHKEIT HEUTE?

Isaac Bashevis Singers Roman «Schatten über dem Hudson»

Mit «Schatten über dem Hudson» ist der letzte Roman des jüdischen Nobelpreisträgers Isaac Bashevis Singer ins Deutsche übertragen. Das jiddische Original war von Januar 1958 bis Januar 1959 in der New Yorker Zeitung *Forverts* als Fortsetzungsroman erschienen.<sup>1</sup> Der Roman selbst spielt zwischen Dezember 1947 und November 1948 in New York, im letzten Jahr vor der Gründung des Staates Israel. Eine Gruppe jüdischer Emigranten aus Warschau und Berlin treffen sich im Salon des verwitweten Geschäftsmanns Boris Makaver an der New Yorker Upper West Side. Boris Makaver war aus Berlin über Paris nach New York gekommen. Als Überlebende des Holocaust halten die Emigranten untereinander Kontakt. Sie erzählen von früher. Sie feiern die jüdischen Feste: erfolgreiche Geschäftsleute, einige ältere in ihrem Lebenswillen gebrochen, einige aus der mittleren Generation lebenshungrig Gescheiterte. Hertz Dovid Grein, Makavers Tochter Anna, die bezirzende Esther, der jiddische Komiker Jascha Kotik sind in erotischen Leidenschaften verwickelt. Fast alle kommen aus der einst überschaubaren Welt des galizischen Shtetl. Die Älteren haben im Holocaust Angehörige verloren. Die Älteren und die Jüngeren sind von Fragen des Glaubens betroffen, vom Glauben an Gott, vom Glauben an ihre Jüdischkeit. Sie leiden unter ihrer sozialen Randexistenz in der fremden Stadt. Ihre gesellschaftliche Fremde hat auch die religiöse Existenz erschüttert. Wie können sie in der paganen Stadt als gläubige Juden leben? Nicht Aufklärung, das intellektuelle Bewußtsein, sondern die grenzenlose Freiheit ist ihr Problem, ein modernes Leben, das sich an die Zehn Gebote nicht mehr hält. Da ist kein Gesetz, das den einzelnen bindet. Man nimmt sich, was man will. Die Gebote, deren Einhaltung an Gott erinnert, gelten nicht mehr.

<sup>1</sup>Isaac Bashevis Singer, Schatten über dem Hudson. Roman. Hanser Verlag, München 2000. 645 S., 49,80 DM. Die amerikanische Ausgabe des Romans in Buchform erschien erst 1998 unter dem Titel «*Shadows on the Hudson*» (Farrar, Straus and Giroux, New York). Der deutsche Text wurde von Christa Schuenke aus dem Amerikanischen übertragen.

Singer erzählt eine ehemals geschützte, jetzt schutzlose Fülle des Lebens und der Lebensläufe. Ihr jüdischer Glaube steht einer ungeschützten Wirklichkeit gegenüber. Auf der Flucht vor den Nazis gelangten sie aus Polen und Berlin nach New York. Hier müssen sie sich als Vereinzelte finanziell wie religiös behaupten. So etwas wie Patron der zu den Festtagen Versammelten ist der verwitwete Geschäftsmann Boris Makaver. Er lädt Freunde und Bekannte in seinen Salon ein. Dr. Solomon Margolin, ein alter Schulfreund, gehört dazu. «Man erzählte sich, er sei durch illegale Abtreibungen reich geworden.» (17) Um Kontakt mit seiner im Warschauer Getto umgekommenen Frau zu finden, nimmt der wortkarge Professor Schrage – seine Vorfahren waren Chassidim – sogar an einer Séance teil. Zadok Halperin – er hatte Boris Makaver in Berlin unterstützt –, der Rationalist mit philosophischem Doktorgrad aus der Schweiz, verachtet die Religion. Von der überliefert religiösen Seite kommt das einstige Warschauer Wunderkind Hertz Dovid Grein. Der damalige junge Talmudgelehrte ist jetzt Börsenmakler. An jenem Dezemberabend im Salon bricht die Liebe von Makavers unglücklich verheirateter Tochter Anna zu ihrem einstigen Lehrer Hertz Dovid Grein neu aus.

In die Diasporageschichte der Emigranten flieht Singer die Liebesgeschichte Hertz Dovid Greins zu seiner früheren Schülerin. Anna ist mit dem untüchtigen Stanislaw Luria, Hertz Dovid Grein mit der Geschäftsfrau Leah verheiratet. Obschon Hertz Dovid Grein zwei Kinder hat, flieht er mit Anna nach Miami. Das erhoffte Glück scheidet an der entgegenstehenden Wirklichkeit. Aus New York ruft seine frühere Liebe Esther Hertz Dovid Grein zurück. In einem alten Farmhaus in New Hampshire versuchen die beiden, ihr paradiesisches Glück zu finden. Auch dieser Versuch mißlingt. Der Erzähler ironisiert den pathetischen Freiheitsanspruch der beiden. Hertz Dovid Grein kann die Schuld gegenüber seiner an Krebs erkrankten Frau Leah nicht mehr verdrängen, auch nicht die Schuld an seinen zwei Kindern, die, noch unerwachsen, abdriften in eine sinnleere Welt. Zu tief hat er sie alle verletzt, als daß Versöhnung noch

möglich wäre. Hertz Dovid Grein flieht von allen und allem nach Mea Shearim in Jerusalem, ins Quartier der Orthodoxen, die streng nach mosaischem Gesetz leben...

Durch fast alle Szenen, Gespräche, Episoden, durch die Überlebensgeschichte der Älteren und die Liebesverstrickungen der Jüngeren, zieht sich die Frage nach der *Jüdischkeit* hier und jetzt. Überleben durch Assimilation oder in aussondernder Treue zu den Geboten des Moses? – das ist die Frage. In der Diaspora heiraten die Kinder, ohne sich ein Gewissen zu machen, *Gojim* (Nichtjuden).

### Die unablässige Frage nach der «Jüdischkeit»

«Die Jüdischkeit von deinem Vater und deinem Großvater», sagt Dr. Margolin zu Boris Makaver, «die gibt es nicht mehr, die ist ein für allemal untergegangen. Das war nur eine kurze Episode in der jüdischen Geschichte.» (12) Es war die Jüdischkeit des Shtetl, die Jüdischkeit in einer geschlossenen Gesellschaft, der Glaube in einer fraglosen Welt. Jetzt aber sind sie zerstreut, zerteilt, von Fragen und Zweifeln belastet. Was kann Jüdischkeit nach dem Holocaust bedeuten, wenn ihr Gott schwieg und schweigt? Was ist Jüdischkeit in der neuen Welt, wo Juden nicht mehr im Shtetl, nicht einmal mehr in einer Gemeinde leben. Was bedeutet Jüdischkeit, wenn sich auch Gläubige an moralisch zweifelhaften Geschäften beteiligen? Und was kann Jüdischkeit im neu entstehenden Staat Israel sein? Dort finden sich zwar Juden mit Gebetsriemen und Schläfenlöckchen ein, sagt der Erzähler, aber auch solche ohne mosaischen Glauben. Man stelle sich vor, ein deutschsprachiger Roman aus Deutschland, Österreich, der Schweiz hätte in den fünfziger Jahren oder später<sup>2</sup> die Frage nach der *Christlichkeit* der Christen, nach der Christlichkeit der getauften Bürger gestellt? Vielen wäre das als Tabubruch erschienen. Kritiker hätten die Zuständigkeit des Themas im Roman gelehnt, die ästhetische Form in Frage gestellt. Eine so hartnäckig thematisierte Frage wäre als Rückfall in die Zeit eines Bernanos oder einer Langgässer erschienen, als Verlassen der Aufklärung, als konfessionelles Sonderthema. Eine so radikale Frage nach Christlichkeit, eine solche Sorge um die religiöse Identität war für deutschsprachige Autoren jener Jahre kein Thema. Die deutschen Autoren waren voll beschäftigt mit der «Bewältigung der Vergangenheit», bald mit der Kritik der neuen Wohlstandsgesellschaft, mit individuellen Freiheitsansprüchen und der Emanzipation. Die einzige Ausnahme war Heinrich Böll. Er hat in seinen Romanen die Frage nach der Christlichkeit in der katholischen Form unablässig gestellt, von «Wo warst du, Adam?» (1951) bis zu «Frauen vor Flußlandschaft» (1985).<sup>3</sup> Die schwierigsten Anfragen an die Christlichkeit hat damals Reinhold Schneiders «Winter in Wien» (1958) gestellt. Isaac B. Singer, Redakteur des «Yewish Daily Forward», hat den Roman zunächst als Fortsetzungsroman in seiner Zeitschrift publiziert. Sie wurde vorab von Einwanderern gelesen. Für die Juden in der Diaspora war die Frage nach der Jüdischkeit eine Überlebensfrage. Weil Singer nicht nur ein spannendes «plot» entwickelt, sondern – erzählerisch durchaus konservativ – eine Fülle von Personen, Charaktere und Schicksale ausbreitet, weil seine Erörterung der Jüdischkeit zum Bewußtsein der Personen gehört, bilden Geschichte und Thema eine Einheit. Die Frage glüht in jedem, der die jüdische Erinnerung mit ihren Riten nicht ausgelöscht hat. Sie durchdringt das Bewußtsein, ordnet Erfahrungen, gewährt Gemeinschaft. Jüdischkeit ist nicht die Credo- oder Gesetzesvorgabe einer Glaubenskongregation, sondern das, was der einzelne, die Familien, die Väter und Mütter mit ihren Kindern an Überlieferung vergegenwärtigen und als Lebensform machen.

Wie kann Jüdischkeit in der Diaspora, in der Moderne aussehen? Dem Aufklärer Zadok Halperin ist sie eine Sache von

früher. «Man kann nicht rückwärts drehn die Uhr von der Geschichte», sagt er zu Boris Makaver. «Nur weil der Hitler ein Meschuggener war, ein Psychopath, soll die Welt darum wieder zurück ins Mittelalter? Schmonzes! Die Erkenntnis kommt allein aus der Erfahrung – aus der guten alten sinnlichen Erfahrung von Locke und Hume. Alles andre hat nebbich keinen Wert. Ich geh sogar noch weiter als der Hume: für mich ist die empirische Mathematik die einzig gültige Determinante.» (15f.) Daß das Shtetl, diese Dorfgemeinschaft vor aller Aufklärung und vor allem wissenschaftlichen Denken, nicht mehr das Maß gibt und die Lebensform bestimmt, gibt auch Dr. Solomon Margolin zu. Der in seinen Leidenschaften hin und her gerissene Hertz Dovid Grein meint, daß den Großvätern die nötige moralische Disziplin zukam, weil sie «dreimal täglich gebetet, die Thora studiert und fleißig die Gebote befolgt haben» (49). Solange wir auf der Seite der «modernen Kultur» leben, «können wir den Teufel nicht besiegen» (49). «Die Thora» kann die Kinder in der Thoraschule nicht mehr «beeindrucken, weil sich die Thora nicht mit Baseball verträgt und mit dem ganzen Mist, den sie allabendlich im Radio hören» (219). «In meiner Familie dagegen», sinniert Hertz Dovid Grein, «ist die Jüdischkeit mit mir zu Ende gegangen: Ich bin ein Ehebrecher, ein Mörder, ein Lügner. Meine Kinder haben ihr Erbe von sich gewiesen. Ich habe die Zügel des ehernen göttlichen Gesetzes gesprengt» (436), beschuldigt er sich. «Für mich ist die moderne Kultur das genaue Gegenteil der Jüdischkeit, die ich seit meiner Kindheit kenne. Das Christentum ist ja sowieso mit dieser modernen Kultur im Bunde, weil das Christentum einen Kompromiß zwischen Gott und der Welt darstellt – dort sind alle schönen Worte Gott zugeschrieben und alle bösen Taten den Menschen.» (519f.) Die Juden in Polen, in Spanien, in Babylon, im Gelobten Land hatten ihren idealen Gott, argumentiert Hertz Dovid Grein, der sich jetzt «Atheist» nennt, aber nach jedem Erwachen aus der Leidenschaft von der Beziehung zu Gott spricht. Die früheren Juden hatten «einen Gott, der zu allen gütig war und sich all seiner Geschöpfe erbarmte; einen Gott, der den Gestrauchelten Halt gab und jene aufrichtete, die mühselig und beladen waren, der gerecht war in all seinen Wegen und gnädig in all seinen Werken, der die erhörte, die ihn ernstlich anriefen» (439). Aber die Realität heute war eine andere. Gott rührte sich nicht, als sein Volk gemordet wurde. Mit dieser Wirklichkeit kann Hertz Dovid Grein seinen Frieden nicht machen. «Er war ein Ungläubiger, der in Zeiten des Unglücks oder angesichts von Ungerechtigkeit und Schmach zwanghaft den Blick zum Himmel wenden muß, um ebenjenen Gott, dessen Existenz er leugnet, anzurufen, denn bei den Juden ist Gott eine Krankheit, eine Obsession, eine Manie. Für einen Juden ist der Gedanke, daß Gott gütig und gerecht ist, die Quintessenz des Lebens. Ein Jude hat ständig eine Rechnung mit dem Allmächtigen zu begleichen, ob er will oder nicht: er kann ihn preisen oder ihn verhöhnen, er kann ihn lieben oder hassen; nur von ihm frei sein kann er nicht... Seinen Gott kann er ebensowenig ablegen wie seine Haut, sein Blut, sein Mark und Bein.» (439) Der leidenschaftliche, wegen seines Lebenswandels Gott leugnende, aber aus dem ganzen Tiefenbewußtsein Gott bezeugende Hertz Dovid Grein spricht als Mundstück des Autors. Das große Ja zu dem einstigen Mosesgott und das große Nein zu dem (nicht-)erfahrbaren Geschichtsgott stoßen zusammen, sie reiben, streiten, widerlegen sich. «Ein Jude ohne Gott ist ein Goj, auch wenn er noch so gut Hebräisch spricht.» Dennoch kann Grein sich «nicht dazu durchringen, ein frommer Jude zu werden, der streng nach den Gesetzen des Schulchan Aruch lebte» (179).<sup>4</sup> Junge Männer, die jetzt aus Israel nach New York kommen, haben Gesichter «wie Gojim. Hebräische Gojim. Ohne Gott gibt's keine Juden» (219). Das ist die Kritik des argumentativ Ungläubigen, aber in einer tieferen Schicht Angebundenen.

Der Roman endet mit Unglücksmeldungen aus New York. Wie das Leben der jüdischen Emigranten dort weitergeht, bleibt offen.  
<sup>4</sup>Schulchan Aruch: Kompendium des jüdischen Religionsgesetzes, das seit dem 17. Jahrhundert für orthodoxe Juden maßgebend ist.

<sup>2</sup>Es war die Zeit von Heinrich Böll, Günter Grass, Martin Walser, Siegfried Lenz, von Thomas Bernhard, Max Frisch, Friedrich Dürrenmatt.

<sup>3</sup>Zu «Frauen vor Flußlandschaft» vgl. P.K.Kurz in «Orientierung» 49 (1985), S. 217ff.

fen. Der alte Boris Makaver hat die deutsche Frieda geheiratet. Sie soll ihm im Alter noch einen Sohn gebären. Ihr Kind ist mongoloid. Viele Schatten liegen über dem Hudson. So düster darf der Roman nicht enden. Das alte New York blickt auf das neue Israel, das zehn Jahre vor Abfassung des Romans politisch gegründet wurde.

### «Jüdischkeit» aus Mea Shearim

In Miami Beach war Hertz Dovid Grein seinem früheren polnischen Freund Moritz Gombiner begegnet. Die Nazis hatten ihn als Zwangsarbeiter verpflichtet. Daß er überlebte, ist ein «Gotteswunder». Aber es ist eine Gotteswunde, daß «der Herr der Welt» zu den Morden an den vielen, «geschwiegen hat». (214) Moritz Gombiner war bereits über Israel nach New York gekommen. Offenbar konnte es seine Heimat nicht werden.

Singer überspringt mit einem Brief aus Jerusalem als «Epilog» alle Erzählkontinuität. Hertz Dovid Grein aus Mea Shearim schreibt an Moritz Gombiner in New York. Der Schreiber ist zurückgekehrt zu den Vätern. Er bekennt, daß er jetzt die Dinge anders wertet. Der Brief ist eine Glaubensepistel. «Wenn du heute ein neumodisches Jackett anziehst, wirst du morgen sündigen mit einer verheirateten Frau», hatte Hertz Dovid Greins Vater gesagt. Er selbst bekennt: «Man kann die Zehn Gebote nicht einhalten, wenn man in einer Gesellschaft lebt, in der es gang und gäbe ist, sie zu übertreten. Ein Soldat muß eine Uniform tragen und in einer Kaserne wohnen. Und wer Gott dienen will, der muß die Zeichen Gottes tragen und sich von denen trennen, die nur sich selber dienen. Der Bart, die Schläfenlocken, der Gartl, den man beim Gebet trägt, der Arbekanfes mit seinen Schaufäden dran – das ist die Uniform der Juden, sind die äußeren Zeichen, an denen man erkennt, daß er zu Gottes Welt gehört und nicht zur Unterwelt. (...) Heute glaube ich, selbst unsere Heiligen wären nicht besser gewesen, hätten sie inmitten von Frevlern gelebt.» Hertz Dovid Grein kritisiert «die aufgeklärten Juden» in Israel, die so tun, als wären sie vor der Assimilation geflohen, aber in Wirklichkeit sie herbrachten. «Wer sich auch nur einen einzigen Schritt von der alten Jüdischkeit entfernt, der findet sich unter den Götzenanbetern und Mördern wieder und zieht Kinder groß, die Nazis heiraten. (...) Man kann nicht die Kleider der Gojim tragen, ihre Literatur genießen, sich in ihren Theatern unterhalten lassen, in ihren Restaurants essen und sich dabei an die Zehn Gebote halten.» Zuletzt bekennt er, was der Leser schon weiß. «Einen wesentlichen Glauben habe ich niemals verloren: den Glauben an die Existenz und die Einheit unseres Schöpfers.» Jetzt ist er nahe daran, «zu glauben, daß es eine göttliche Vorsehung gibt, die für jeden Menschen sorgt. (...) Die Thora ist die einzig brauchbare Lehre, die wir haben, um die Bestie im Menschen in Schach zu halten. (...) Die Christen haben eine Handvoll Mönche und Nonnen. Wir aber haben ein ganzes Volk gebildet, das Gott diene. Wir waren einst ein heiliges Volk. Gott sei Dank gibt es von diesem Volk noch ein paar Überreste.»<sup>5</sup>

Hertz Dovid Greins pathetische Credorede geht auf die kritischen Fragen des Romans nicht direkt ein. Der Epilog argumentiert nicht, er bekennt. Er spricht botschaftlich, pathetisch, außerhalb des epischen Erzählens und seiner Dialoge, außerhalb des Widerstands der berichteten und besprochenen Erfahrungen. Mea Shearim hat gesprochen, das neue, nicht mehr glaubensnaive, sondern militante Schtetl.

I.B. Singer hat im Roman «Schatten über dem Hudson» eine Fülle jüdischen Lebens in New York ausgebreitet, prall, spannungsvoll, realistisch, mit viel jüdischer Erinnerung und Gegenwart. Über die Schilderung des Verhaltens hinaus wird der Leser mit dem Diskurs über Jüdischkeit konfrontiert. Singer stimuliert Fragen, Antworten überläßt er überwiegend dem Leser. Auf das zu lebende Leben, die argumentativen Einwände, die enttäuschenden Erfahrungen gehen die Epilogsätze nicht ein. Der Brief

klammert jene mehrschichtige Welt aus, die der Roman hartnäckig zeigt. Er beansprucht eine höhere Warte des Erkennens. Wer seine Bekehrung aus Mea Shearim mitteilt, schreibt nicht den Frage- und Zweifelkatalog der Welt weiter. Der Fromme bekennt, der Bewußte verkündet, der Bekehrte gibt Weisung.

### Die erneute Gestalt des Büßers

1935 aus Polen in die USA ausgewandert, hat der Rabbinersohn Isaak Bashevis Singer (1904–1991) der mondänen Lebensweise der modernen Menschen zeitlebens widersprochen. Als Autor schafft er im späteren Roman «Der Büßer»<sup>6</sup> dem Epilog-Schreiber eine eigene Gestalt: Joseph Shapiro. Den Greuelthaten der Nazis in Polen entkommen, wurde Joseph Shapiro in Amerika ein erfolgreicher Geschäftsmann. Er wird ein Bekehrter. Shapiro erkennt sein gewissenloses Leben im Luxus. Er verläßt Frau und Geliebte, die ihn beide betrügen, und beginnt in Jerusalem ein neues Leben. «Der Büßer», mehr Erzählung als Roman, erzählt legendenhaft mit traktathaften Passagen. Singer typisiert den Gegensatz «gottvergessene Welt – gläubige Jüdischkeit» antagonistisch. Kein Kompromiß, keine Vermischung, keine Assimilation. Shapiro spricht als Bekehrter belehrend. Im Vorwort nimmt der Autor als Person Stellung. «Ich habe mit meinem Bruder oft über die Würdelosigkeit und Erniedrigung des modernen Menschen gesprochen, über dessen gefährdetes Familienleben, seine Eier nach Luxus und technischen Kinkleritzchen, seine Geringschätzung der Alten, sein Katzbuckeln vor den Jungen, seinen blinden Glauben an die Psychiatrie, seine zunehmende Tolerierung des Verbrechens. Vielleicht können Joseph Shapiros Seelenqual und Desillusionierung dazu beitragen, Gläubige wie auch Skeptiker zu einer Selbstprüfung zu bewegen.» (7)

In der Rahmenhandlung begegnet der Erzähler 1969 an der Klagemauer zu Jerusalem dem Büßer (*Ba'al t'schuwe*) Joseph Shapiro. Der kommt wie er aus New York. Shapiro erzählt ihm sein Leben. In Warschau war er junger Zionist. Vor den Nazis floh er nach Rußland. Nach dem Krieg kam er (trotz eines Visums für Palästina) in die USA. Reich geworden gab er seinen Glauben auf. «Der moderne Jude ist nicht besser als der Nichtjude», sagt Shapiro. «Auch er nützt die Situation häufig für seine eigenen Zwecke und für seinen Profit aus. (...) Und ich war ein Bestandteil dieses Systems.» (35f.) Nicht wenige moderne Juden tauchen unter in diesem Brei aus Wohlleben und Entertainment. Shapiro will ein neues Leben beginnen. Abscheu gegen die moderne Welt, ihre Barbarei, ihre Kriege, ihre Zügellosigkeit, ihre Lügen erfüllt ihn. Der Sprecher Shapiro differenziert nicht, er appelliert. Er selbst sucht eine Form des einfachen, aufrichtigen Lebens. Gerne würde er zur Jüdischkeit zurückkehren, «und zwar nicht bloß zu einer x-beliebigen modernen Jüdischkeit, sondern zu der Jüdischkeit meiner Großväter und Urgroßväter» (45). Eine Stimme sagt ihm: «Alle Wege, ausgenommen der in die kompromißlose Jüdischkeit, führen unweigerlich in die Verlogenheit und Unzüchtigkeit, die du verabscheust.» (46) Eine Gegenstimme höhnt: «Der Gott, zu dem du beten willst, existiert nicht. Wo war Er, als die Juden in Polen sich ihr eigenes Grab schaufeln mußten?» (49) Ein Frommer, der Majdanek überlebt hat, nahm ihn in New York zum Gebet «zu echten Juden». «Da die sogenannte neue Jüdischkeit im Grunde das gleiche ist wie Weltlichkeit – das heißt voller Falschheit, Habgier und Eitelkeit –, mußte ich zur alten Jüdischkeit zurückkehren.» (58). Shapiro flog nach Israel. Bald erkennt er, daß sich das Gelobte Land kaum von dem Sündenbabel unterscheidet, aus dem er floh. Er entscheidet sich für Mea Shearim, heiratet die Rabbinertochter Sara. Er taucht ein in die Lebensform der Frommen. Im Unterschied zu

<sup>6</sup>Der Büßer. Roman. München 1987. 155 S. Die Erzählung ist von Januar bis März 1973 im «Jewish Daily Forward» erschienen, in Buchform 1974 in Israel, unter dem Titel «The Penitent» 1983 bei Farrar, Straus, Giroux in New York. Isaac B. Singers Bruder ist Israel Joshua Singer (1883–1944), ebenfalls Romanautor. In «Joshe Kalb» (jiddisch 1932, amerikanisch 1988, deutsch bei Zsolnay in Wien 1999) hat Israel J. Singer eine Büßergestalt im altgalizischen Kontext vorgestellt.

<sup>5</sup>Alle Zitate aus dem Epilog, a.a.O., S. 631ff.

Shapiro will sein Autor Singer sich mit dem Elend und der Brutalität der Welt nicht abfinden. Er kann sich nicht zurückziehen in eine geschützte Unschuld. Protest gehört für ihn zur Religion. «Der Büsser» ist eine Exempelgeschichte. Die Erzählung ist Predigt und Parabel, nicht zuletzt ein leidenschaftliches Plädoyer für einen ungebrochenen Glauben. Ihr Protest richtet sich gegen das verlogene mondäne Leben. Auch wo sich die Erzählung der Legende annähert, erregt sie den Leser, der weiß, daß er mehr zu den mondänen als zu den gesetzestreuern Menschen gehört. Die Frage nach der Jüdischkeit in der modernen Welt trifft jeden, der glaubt, zuerst den Juden, aber auch den Christen. Ist ein unvermischter Glaube in einer vermischten Welt lebbar? Muß man sich in ein Mea Shearim, einen Shtetl-Bezirk, ein Kloster (von «claustrum») zurückziehen, um den reinen Glauben leben zu können? Die Fähigkeit, formulierte Credosätze aufzusagen, beantwortet die Frage nach dem tatsächlichen Weltverhalten nicht. Singers Roman «Schatten über dem Hudson» beschreibt das reale Spannungsfeld des In-der-Welt-Seins. «Der Büsser» zieht sich auf die Antithetik der Zwei-Wege-Lehre zurück. Als

Weltmensch lebt Hertz Dovid Grein in New York, als Büsser Joseph Shapiro in Mea Shearim. Gibt es eine Brücke, eine Passage, ein Tor, unter dem man vom einen Ort zum anderen gehen, die beiden verbinden kann? Nicht übersehen sollte man, daß Shapiro sein Weltleben in Fülle gelebt hat. Wenn er sich, alternd, zurückzieht, versammelt und reinigt er seine Kraft. Er lebt ein zweites Leben. Welche Konflikte hätte er als Frommer in seinem «ersten Leben» auf sich nehmen müssen? Gäbe es einen dem ersten Leben helfenden, den Glauben fördernden Dialog. Gibt es reine Jüdischkeit nur als Bekenntnis aus Mea Shearim? Isaac B. Singer zeigt die Welt der leidenden, begehrenden und handelnden Personen im Roman «Schatten über dem Hudson», den Anspruch des Glaubens in der Gestalt des «Büssers». Der geht – ohne Widerrede – ins briefliche Bekenntnis. Erzählerisch, dialogisch ist der Gegensatz *weltliches Leben – frommes Bekenntnis* nicht ausgeglichen. Der Autor übergibt die erregende Fragestellung dem Leser. Kein Glaubender, ob Jude oder Christ, kann sich der Spannung entziehen.

Paul Konrad Kurz, Gauting bei München

## FORTSCHRITT UND ABGRUND

Erinnerungen an die Zukunft der Modernen Welt (Zweiter Teil)\*

Das 20. Jahrhundert hat keine neuen Ideen, Visionen oder Utopien in die Welt gebracht, die der Geschichte einen Sinn geben könnten. Die Leichenfelder der Geschichte, die wir gesehen haben, verbieten jede Sinngebung und jede Theodizee, jede Fortschrittsideologie und jede Globalisierungslust. Der Fortschritt hat in diesem Jahrhundert Trümmer und Opfer zurückgelassen, und keine geschichtliche Zukunft macht diese Leiden wieder gut. Keine bessere Zukunft kann uns versichern, daß ihre Leiden «nicht umsonst» gewesen sind. Eine totale Sinnunfähigkeit angesichts der Geschichte ist im 20. Jahrhundert an die Stelle der Zukunftsgläubigkeit des 19. Jahrhunderts getreten. Wenn die Errungenschaften von Wissenschaft und Technik zur Vernichtung der Menschheit eingesetzt werden können – und wenn sie es können, werden sie es auch einmal –, fällt es schwer, sich für Internet oder Gentechnologie zu begeistern. Jede Akkumulation von Macht akkumuliert auch die Gefahr ihres Mißbrauchs. So viel aber sollte uns das 20. Jahrhundert im Rückblick auf das 19. Jahrhundert gelehrt haben: Es ist unmöglich, die Geschichte in der Geschichte zu vollenden. Keine geschichtliche Zukunft trägt das Potential dazu in sich. Und es ist unmöglich, die Geschichte zu vollenden, wenn man selbst als Mensch nur ein geschichtliches Wesen ist.

### Die Zukunft der christlichen Hoffnung

Ich nenne die Hoffnungen, die in die Zukunft des nächsten Jahrtausends weisen, Brücken in die Zukunft, weil sie über den Abgründen der Vernichtung gebaut werden müssen, die wir im 20. Jahrhundert erfahren haben. Es sind praktisch dieselben Hoffnungen, die im 19. Jahrhundert die moderne Welt ins Leben gerufen haben – die demokratische und die industrielle Revolution –, aber es sind heute Hoffnungen, die aus bösen Erfahrungen klug geworden sein müssen. Sie werden nicht mehr so fortschrittsgläubig und risikoblind sein wie damals, als sie das Licht der Welt erblickten. Sie werden heute Hoffnung mit Vorsicht und Rücksicht sein müssen. Subjektiv ausgedrückt: Hoffen und Arbeiten für die Zukunft ohne Hochmut und ohne Verzweiflung. Mit den Menschheitshoffnungen des 19. Jahrhunderts existieren wir auf den Massengräbern des 20. Jahrhunderts. Ob wir uns hoffnungsfroh oder skeptisch dem nächsten Millennium zuwenden, wir brauchen eine Versöhnung mit der Vergangenheit des 20. Jahrhunderts, damit dieses Jahrhundert für uns zur Vergangenheit wird und uns mit seinen Katastrophen nicht immer wieder einholt.

\* Vgl. den ersten Teil des Beitrages in: Orientierung 65 (2001) S. 6–9.

Bevor ich auf die Anknüpfungen der säkularen Hoffnungen an das 19. Jahrhundert im Angesicht des 20. Jahrhunderts eingehe, möchte ich noch einmal auf Walter Benjamins «Engel der Geschichte» zurückkommen: Er sieht vor sich in der Vergangenheit «Trümmer auf Trümmer» sich häufen, der «Trümmerhaufen» der Geschichte wächst vor seinen weit aufgerissenen Augen zum Himmel. Er ist erstarrt, denn der «Sturm vom Paradies her» hat sich in seinen Flügeln verfangen, so daß er sie nicht mehr schließen kann. Was aber wollte dieser Engel eigentlich tun? Wozu ist er gesandt? «Er möchte verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen.» Das aber kann er nicht, so lange sich jener Sturm in seinen Flügeln verfangen hat. Dieser «Sturm» ist, «was wir Fortschritt nennen», sagt Benjamin. Im Umkehrschluß gesprochen: Wenn wir diesen Sturm unterbrechen könnten und vom Wind des Fortschritts ablassen könnten, dann könnte der Engel die Toten erwecken und das Zerschlagene zusammenfügen und wir könnten uns ihrer erinnern und unsere Erinnerungen heilen.

Das biblische Bild, das dahinter steht, findet sich in Ezechiel 37: Israels Auferstehung und Wiedervereinigung. Der Prophet wird im Geist des Herrn auf das «weite Feld, das voller Totengebeine lag, geführt». Das ist der Blick zurück in die Leidensgeschichte Israels. Und die Gebeine «waren sehr verdorrt». Dann hört der Prophet die Stimme: «Siehe, ich will einen Odem (Ruah, Lebenskraft) in euch bringen und ihr sollt wieder lebendig werden, und Du sollst zu dem Odem sagen: «Wind, komm herzu aus den vier Winden und blase diese Getöteten an, daß sie wieder lebendig werden.» Nachdem er diese Vision von der Auferweckung der Toten erfahren hat, geht der Prophet zu seinem Volk und verkündet: «Jetzt sprechen sie: «Unsere Gebeine sind verdorrt und unsere Hoffnung ist verloren. Es ist aus mit uns» ... Der Herr aber spricht: «Ich will meinen Geist in euch geben, damit ihr wieder leben sollt und will euch in euer Land setzen.» (37,11.14).

«Die Toten erwecken und das Zerschlagene zusammenfügen», das ist eine Zukunftshoffnung für die Vergangenheit. Es gibt keine geschichtliche Zukunft, in der das geschehen könnte. Es muß eine Zukunft für die ganze Geschichte sein und darin eine transzendente Begründung haben. Denn sterbliche Menschen werden die Toten nicht erwecken und die es zerschlagen haben, werden das Zerschlagene nicht zusammenfügen können. Keine menschliche Zukunft kann die Verbrechen der Vergangenheit «wieder gut machen». Um aber mit dieser Vergangenheit der Trümmer und der Opfer leben zu können, ohne sie zu verdrängen und ohne sie wiederholen zu müssen, brauchen wir diese

transzendente Hoffnung der Totenaufweckung und der Heilung des Zerschlagenen. Auf Grund der Auferweckung des zerschlagenen Christus ist christliche Zukunftshoffnung im Kern Auferstehungshoffnung. Ohne Hoffnung für die Vergangenheit gibt es keine Hoffnung für die Zukunft, denn was wird, das vergeht, was geboren wird, das stirbt, und was noch nicht ist, wird einmal nicht mehr sein.<sup>22</sup> Auferstehungshoffnung ist nicht auf eine Zukunft in der Geschichte ausgerichtet, sondern auf die Zukunft für die Geschichte, in der die tragischen Dimensionen der Geschichte und der Natur aufgelöst werden.

### **Auferweckung der Toten: Hoffnung für die Vergangenen**

Wird die Zukunft der Geschichte durch Auferweckung der Toten bestimmt, dann begegnet uns in ihr aber auch unsere eigene Vergangenheit. Unter den Toten begegnen uns auch die Gefallenen, Vergasteten, Ermordeten und «Verschwundenen»: Die Toten von Verdun, Auschwitz, Stalingrad und Hiroshima erwarten uns. Nur wer sich erinnert, kann dieser Zukunft ins Auge sehen, die «Auferweckung der Toten» heißt. Und nur wer in diese Zukunft blickt, vermag sich der Vergangenen wirklich zu erinnern und in ihrer Gegenwart zu leben. Eine «Kultur der Erinnerung», nach der heute viele fragen, muß getragen sein von einer «Kultur der Hoffnung», denn ohne Hoffnung auf eine Zukunft der Vergangenheit und der Vergangenen versinkt das Erinnern in Nostalgie und zuletzt in ohnmächtiges Vergessen oder hält das Erinnerte so fest, daß es nicht mehr von ihm loskommt, weil es nicht loslassen kann. «Erinnern beschleunigt die Erlösung», steht auf dem Yad Vashem in Jerusalem geschrieben. «Die Toten sind tot, aber wir wecken sie auf», sagte Leopold von Ranke vom Historiker. «Wir gehen mit ihnen um <Aug in Auge>. Sie fordern die Wahrheit von uns.»<sup>23</sup>

Der Sturmwind, den wir «Fortschritt» nennen, bläst, wenn wir Benjamin mit Hesekei vergleichen, in die entgegengesetzte Richtung. Er bläst «vom Paradies», sagt Benjamin, d.h. er vertreibt die Menschen immer weiter aus ihrer ursprünglichen Heimat. Der Auferweckungssturm bläst nicht von der Vergangenheit in die Zukunft, sondern von der Zukunft in die Vergangenheit und bringt das Unwiederbringliche wieder: die Toten, und heilt das unheilbar Zerschlagene: die Trümmer. Wir spüren ihn schon im Pfingstgeist, der uns lebendig macht, durch die «Kräfte der zukünftigen Welt». (Hebr. 6,5)

Wie verhalten sich diese beiden Stürme – «Fortschritt» und «Auferweckung» – zueinander? Wie lassen sich die transzendente Hoffnung auf Gott mit den immanenten Hoffnungen von Menschen verbinden? Ich glaube: im Gegensinn.<sup>24</sup> Weil und sofern die Auferstehungshoffnung Zukunft für die Vergangenen sieht, gewinnen die Gegenwärtigen Mut zur Zukunft. Weil es die große Hoffnung auf Überwindung des Todes und der vergänglichen Zeit gibt, gewinnen unsre kleinen Hoffnungen auf zukünftige bessere Zeiten an Kraft und fallen nicht der Resignation und dem Zynismus anheim. Mitten im Zeitalter der Angst hoffen wir «dennoch» und geben uns nicht auf. Wir gewinnen «Mut zum Dasein» dem Nichtsein zum Trotz, wie es Paul Tillich treffend formuliert hat.<sup>25</sup> Unsere begrenzten menschlichen Zukunftshoffnungen werden dann zu einer Reaktion auf die göttliche Zukunft für die Vergangenen.

### **Die Zukunft der demokratischen Revolution**

Wir verdanken die Demokratisierung des politischen Lebens der amerikanischen und der französischen Revolution. Mit ih-

<sup>22</sup> Auf einer «Ontologie des Noch-Nicht-Seins» (Ernst Bloch, Philosophische Grundfragen. Band 1. Frankfurt/M. 1961) kann man keine bleibende Hoffnung gründen.

<sup>23</sup> R. Wittram, Das Interesse an der Geschichte. Göttingen 1958, S. 32.

<sup>24</sup> W. Benjamin, Illuminationen. Ausgewählte Schriften. Frankfurt/M. 1961, S. 280: «Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis... Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende... Das Profane ist zwar keine Kategorie des Reiches, aber eine Kategorie, und zwar der zutreffendsten eine, seines leisesten Nahens.»

<sup>25</sup> P. Tillich, Der Mut zum Sein. Stuttgart 1953, 3. Aufl. 1958.

nen begann das 19. Jahrhundert. Nach ungeheuren Kämpfen und Opfern hat sich in der westlichen und der modernen Welt seit 1989 die liberale Demokratie gegen die faschistische Gewaltherrschaft und die kommunistische «Diktatur des Proletariats» durchgesetzt. Aber wir haben demokratische Politik heute unter ganz anderen Bedingungen als im 19. Jahrhundert.

*Erstens:* Moderne Demokratien sind heute weniger von totalitären Parteien auf der Rechten oder Linken bedroht als viel mehr durch die Apathie des Volkes, von dem doch «alle Staatsgewalt» ausgeht. Die nachlassende Wahlbeteiligung ist nur ein Symptom für diese Apathie. Wo liegen die tieferen Ursachen? Ich glaube, sie liegen darin, daß wir Demokratie als einen Zustand ansehen, den wir haben, nicht aber als einen Prozeß, in dem wir begriffen sind. Demokratie aber ist ein öffentlicher, sich ausbreitender und in der Geschichte unabschließbarer Demokratisierungsprozeß, der aktive Beteiligung, teilnehmendes Interesse und persönlichen Einsatz der Bürgerinnen und Bürger verlangt. Erlahmt dieser Demokratisierungsprozeß, dann erlahmt auch das politische Interesse des Volkes. Es tritt an die Stelle der notwendigen Partizipationsdemokratie eine eigenartige Absenzdemokratie. Menschen ziehen sich ins Privatleben oder in ihre wirtschaftlichen Unternehmungen zurück und wollen von Politik nicht mehr behelligt werden. Sie verlieren das Interesse und nehmen nicht mehr teil. Dann entfremdet sich eine «Politikerklasse» vom Volk und das Volk verliert das Vertrauen in die Politiker. Es entsteht eine Parteienherrschaft, wie Richard von Weizsäcker beklagte.

*Zweitens:* Demokratie als zukunftsöffener Prozeß bleibt nur lebendig, so lange er von der Hoffnung auf Verwirklichung der Menschenrechte motiviert und mobilisiert wird. Die in den Verfassungen garantierten Bürgerrechte sind gerecht, wenn sie den Allgemeinen Erklärungen der Menschenrechte von 1948 und 1966 entsprechen.<sup>26</sup> Wie an den Kämpfen um die Rechte der Frauen, der Kinder, der Behinderten, der Asylanten und anderer zurückgesetzter Gruppen zu sehen ist, ist die demokratische Umsetzung der Menschenrechte in Bürgerrechte unseres Gemeinwesens keineswegs abgeschlossen. Wir brauchen die Mobilisierung einer Vielzahl von freien und spontanen Bürgerinitiativen auf lokalen und regionalen Ebenen, um die Menschenrechte zu verwirklichen. Für die Verwirklichung der Menschenrechte, meine ich, lohnt sich die Partizipationsdemokratie.

Die Menschenrechte gelten universal für alle Menschen. Sie sind unteilbar. Daraus folgt, daß jeder Mensch nicht nur Glied seines Volkes, Bürger seines Staates, Anhänger seiner Religionsgemeinschaft usw., sondern auch Träger «unveräußerlicher Menschenrechte» ist. Menschenrechte sind heute nicht nur ein «Ideal» der Vereinten Nationen, wie es in der Präambel heißt, sondern einklagbar, soweit internationale Gerichtshöfe bestehen. Was auf dem Balkan geschah, war entsetzlich, aber daß Verantwortliche für Menschheitsverbrechen und Menschenrechtsverletzungen vor dem Gerichtshof in Den Haag angeklagt und von ihm verurteilt werden, ist ein Fortschritt. Menschheitsverbrechen und – wie ich hoffe – auch einmal Umweltverbrechen müssen geahndet werden, damit die Menschenrechte und die Rechte der Natur zu Grundrechten einer globalen Menschheitsgesellschaft werden.

*Drittens:* Aus der atomaren Bedrohung folgt die Friedenspflicht in den Konfliktregelungen zwischen Staaten. Atom- und andere Massenvernichtungswaffen sind keine militärischen, sondern politische Waffen.

Mit der Vermeidung der jederzeit möglichen – wenn zurzeit auch nicht sehr wahrscheinlichen – atomaren Weltvernichtung wächst dem modernen Staat und der vereinigten Staatengemeinschaft eine uralte, apokalyptische Aufgabe wieder zu. Die Macht, die die endzeitliche Vernichtung aufhalten soll, wurde Kat'echon genannt. Diese «Macht des Aufhaltens» stammt aus der Antichrist-Weissagung 2 Thess 2,7ff.: «Es regt sich bereits das Geheimnis der Bosheit, nur daß, der es jetzt aufhält, muß

<sup>26</sup> J. M. Lochman, J. Moltmann, Das Recht und Menschenrechte. Neukirchen-Vluyn 1977.



hinweggetan werden...» Der es jetzt «aufhält» war für die römische Christenheit der römische Staat, für Carl Schmitt die anti-revolutionäre «Heilige Allianz» im 19. Jahrhundert und im 20. Jahrhundert die anti-«bolschewistische» Hitlerdiktatur.<sup>27</sup> Wir können diese ideologischen Ängste beider vergessen, denn die Vernichtung der Menschheit und der bewohnbaren Erde ist heute real. Jeder Staat hat darum die vordringliche Aufgabe, die atomare Selbstvernichtung der Menschheit aufzuhalten. Wir leben in der «Endzeit», sagte Günter Anders mit Recht, denn er meinte keine Apokalyptik, sondern jene «Zeit», in der das Ende jederzeit möglich ist.<sup>28</sup> Darum fällt dem Staat mit der Macht des Aufhaltens der atomaren Katastrophe auch die positive Aufgabe des Zeitgewinns und der Fristverlängerung zu.<sup>29</sup> Mit jedem Jahr, in dem die Vernichtung aufgehalten werden kann, gewinnen wir Zeit zum Leben und zum Frieden. Wir haben nicht endlos Zeit. Das war eine Illusion des fortschrittsgläubigen 19. Jahrhunderts. Wir existieren in befristeter Zeit und müssen Zeit gewinnen. Eine wahrhaft weltgeschichtliche Aufgabe des modernen Staates im Schatten der atomaren Vernichtung.

### Die Zukunft der industriellen Revolution

Die industrielle Revolution hat jenen mobilisierenden Fortschrittsglauben erweckt, der das 19. Jahrhundert auszeichnete. Heute brauchen wir solchen «Glauben» nicht mehr zu rechtfertigen, wir müssen ihn auch nicht mehr kritisieren, denn durch das Konkurrenzprinzip ist jede Produktion zum Fortschritt gezwungen. Industrien und Märkte sind sogar zu einem stets beschleunigten Fortschritt verdammt. Wer nicht modernisiert und rationalisiert, hat schon verloren. Der Fortschritt ist in die «Beschleunigungsfälle» geraten: «Wer auf dem Tiger reitet, kommt nicht wieder herunter.»<sup>30</sup>

Es hat darum wenig Sinn, den «Fortschritt» als solchen zu kritisieren. Wohl aber ist es sinnvoll, nach seinen Zielen zu fragen, um seinen Kurs zu korrigieren, wenn das wünschenswert ist. Der Fortschritt selbst ist nur ein Mittel zum Zweck, setzt aber die humanen Zwecke nicht selbst. Gewöhnlich messen wir den Fortschritt am Zuwachs der Macht, der wirtschaftlichen, finanziellen, militärischen und kulturellen Macht. Aber Macht an sich ist kein humanes Ziel, sondern nur eine Anhäufung der Mittel, um humane Ziele zu erreichen. Jedes Jahr sind wir besser gerüstet, das zu erreichen, was wir wollen, aber was wollen wir eigentlich? Die meisten technischen Großprojekte sind nicht durch eine demokratische Willensbildung des Volkes entstanden, sondern an diesem vorbei. Es gab in Deutschland keinen demokratischen Entschluß über den Bau von Atomkraftwerken. Es gibt heute keine demokratischen Diskussionen über gentechnisch veränderte Lebensmittel.

Seit dem Ende des Ost-West-Konflikts heißt Fortschritt Globalisierung. Dieser Prozeß war schon im 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts im Gange. Nach 1989 knüpften wir wieder an die Zeit vor 1914 an. Wie der Fortschritt aber ist auch die Globalisierung wörtlich genommen ein nur quantifizierender Begriff: Was partikular galt, soll universal werden. Das Lokale soll global werden. Wie der Fortschritt ist die Globalisierung darum nur ein Mittel zum Zweck, aber kein humaner Zweck selbst. Solange es nur um Machtgewinn geht, hat der Prozeß der Globalisierung keine Qualität. Offenbar geht es zunächst nur um die Beherrschung, Ausbeutung und Vermarktung der Natur dieser Erde. Immer weniger, aber immer größere «global players» teilen sich das Geschäft. Sollen aber nicht die kurzfristigen Gewinne lang-

<sup>27</sup> H. Meier, Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie. Stuttgart 1994, S. 243–249.

<sup>28</sup> G. Anders, Die atomare Bedrohung. Vierte und durch ein Vorwort erweiterte Auflage von «Endzeit und Zeitenwende» (1959). München 1983.

<sup>29</sup> J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. München/Mainz 1977, § 10. Hoffnung als Naherwartung oder der Kampf um die verlorene Zeit, S. 149–160.

<sup>30</sup> W. Stahel, Die Beschleunigungsfälle oder der Triumph der Schildkröte. Stuttgart 1995.

## Burg Rothenfels 2001

**Leben als gläubige Muslima in Deutschland** – Ein Gespräch mit Dr. Gerdien Jonker, Barbara Berreßen, Hamideh Mohaghegi, Dr. Sabiha Al-Zayat u.a. vom 9. bis 11. März 2001

**Woran Du Dein Herz hängst... an Gott glauben im Zeichen des Kapitalismus** – Öffentliches Streitgespräch über Thomas Rusters Thesen mit Prof. Dr. Thomas Ruster, Prof. Dr. Thomas Pröpper, Prof. Dr. Michael Ebertz, Dr. Gotthard Fuchs, Dr. Otmar John, Carl Amery vom 30. März bis 1. April 2001

**Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel.: 09393-99999, Fax: 99997, E-Mail: verwaltung@burg-rothenfels.de**

fristig zum Bankrott der Menschheit und zum Kollaps des Erdsystems führen, dann müssen wir die öffentliche Diskussion über humane Ziele und Zwecke der Globalisierung beginnen. Um die Zerstörung der Erde durch rücksichtslose Ausbeutung zu vermeiden, ist es gut, sich auf «die Bewahrung der Schöpfung» zu konzentrieren und das Leben durch Bio-Ethik-Konventionen zu schützen. Es ist auch gut, sich für eine «nachhaltige Entwicklung» einzusetzen. Aber man gerät damit unausweichlich in eine konservative Ethik, und konservative Ethik kommt immer zu spät. Es ist besser, ein Gegenmodell zur Globalisierung der Macht zu entwickeln, das sich auf die humanen Ziele und Zwecke derselben konzentriert.

### Die Zukunft der Ökumene

Wir haben ein solches Modell zur Bestimmung humaner Ziele globalisierter Macht und damit zur Kurskorrektur der Entwicklung der modernen Welt. Es steckt im unscheinbaren, bisher nur inner-kirchlich verwendeten Begriff der Ökumene.<sup>31</sup> Ökumene ist griechisch ein Qualitätsbegriff und meint den «ganzen, bewohnten Erdkreis», wie es seiner Wurzel im Wort oikos = Haus entspricht. Aus der Feststellung einer von Menschen bewohnten Welt können wir den Zielbegriff einer bewohnten Welt und einer auf dieser Erde zu beheimatenden Menschheit machen. Der Haushalt dieser Erde soll für die Menschheit eine Wohnung bereit halten, und ihrerseits sollen die Menschen in diesem Erdsystem einwohnen wollen und der Natur nicht länger fremd und feindlich gegenüberstehen.<sup>32</sup>

Ist das Ziel des Fortschritts und der Globalisierung menschlicher Macht nicht die Beherrschung und der Besitz der Erde, sondern die Einwohnung in ihr, dann müssen wir uns von dem modernen, westlichen Gotteskomplex verabschieden, «Herren und Eigentümer der Natur» zu werden, wie es René Descartes in seiner Wissenschaftstheorie am Anfang der modernen Zeit versprach.<sup>33</sup> Die Erde kann ohne das Menschengeschlecht leben und hat es durch Jahrmillionen getan, aber die Menschheit kann nicht ohne die Erde existieren, denn von der Erde sind wir genommen. Also sind Menschen von der Erde abhängig, aber die Erde nicht von Menschen. Aus dieser einfachen Erkenntnis folgt, daß sich die menschliche Zivilisation in das Erdsystem integrieren, nicht umgekehrt die Natur der Erde in die menschliche Herrschaft unterworfen werden muß.<sup>34</sup>

Nur Fremde beuten die Natur aus, holzen die Wälder ab, fischen die Meere leer und ziehen dann wie Nomaden weiter. Wer aber

<sup>31</sup> G. Müller-Fahrenholz, Ökumene – Glücksfall und Ernstfall des Glaubens (epd-Dokumentation 28/1998). Frankfurt/M. 1998, S. 3–16.

<sup>32</sup> Ist das richtig, dann ist eine neue ökologische Anthropologie fällig. Die moderne Anthropologie von M. Scheler, A. Gehlen, H. Plessner, W. Panzenberg u.a., geht von der «Weltoffenheit» und «Selbsttranszendenz» des Menschen aus, um ihn vom Tier zu unterscheiden. Diese Unterscheidung aber geht auf J. G. Herder (Über den Ursprung der Sprache [1770] Berlin 1959) zurück, der dort schreibt: «Die Natur war gegen ihn die härteste Stiefmutter, da sie gegen jedes Insekt die lieblichste Mutter war.» (S. 21) Für die neue, ökologische Anthropologie sind die Einsichten der neuen feministischen Anthropologie zu beachten.

<sup>33</sup> R. Descartes, Abhandlung über die Methode (1637). Mainz 1948, S. 145.

<sup>34</sup> J. Moltmann, Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie. Gütersloh 1997, S. 89–110.

dort wohnen und leben will, ist an der Bewahrung seiner Lebensgrundlagen interessiert und wird seine natürliche Umwelt lebensfähig erhalten. Er wird jeden Eingriff in die Natur zu kompensieren versuchen und Gleichgewichte herstellen. Die ökonomisch-ökologischen Konflikte sind heute zum großen Teil Konflikte zwischen Fremden und Einwohnern, Konflikte also zwischen den Interessen an Ausbeutung auf der einen und an Bewohnbarkeit der Natur auf der anderen Seite.

Nach der Globalisierung der Macht brauchen wir logischerweise eine Globalisierung der Verantwortung. Es kann nicht bei dem Zustand bleiben, daß die Wirtschaft globalisiert, aber die Politik national begrenzt bleibt. Die Wirtschaft braucht die politischen Vorgaben, und die Politik braucht die humanen Ziele, auf die sich die Menschheit einigt.

Das weiter zu entwickelnde wissenschaftliche und technologische Potential der Menschheit muß nicht zum zerstörenden Kampf um die Macht eingesetzt werden, sondern kann auch zur nachhaltigen Bewohnbarkeit der Erde durch die Menschheit verwendet werden. Dann wird die irdische Schöpfung nicht nur «bewahrt», wie es bisher so konservativ hieß, sondern auf ihr Ziel hin weiter entwickelt. Denn sie ist zum gemeinsamen Haus aller Erdgeschöpfe bestimmt und soll Heimat und Wohnraum

für die Gemeinschaft aller lebendigen Wesen werden. In letzter Hinsicht soll die Erde sogar zur Wohnung Gottes werden: «wie im Himmel so auf Erden». Wenn der Ewige kommt, um auf der Erde zu «wohnen», dann wird diese Erde zum kosmischen «Tempel» Gottes werden und der ruhelose Gott der Hoffnung und der Geschichte wird zu seiner Ruhe kommen. Das ist die große biblische, d.h. jüdische und christliche Vision für diese Erde. Es ist die letzte Verheißung: «Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen, und Er wird bei ihnen wohnen und sie werden sein Volk sein.» (Offb 21,3 nach Hesekiel 37,27) Die endgültige Schechina, diese kosmische Inkarnation Gottes, ist die göttliche Zukunft der Erde. In dieser Erwartung werden wir jetzt und hier schon die Erde als «Tempel Gottes» behandeln und ihre Kreaturen heilig halten. Wir Menschen sind nicht «Herren und Eigentümer» der Erde, sondern vielleicht werden wir eines Tages die Priester und Priesterinnen der Erde werden, um Gott vor der Erde und die Erde vor Gott zu repräsentieren, damit wir Gott in allen Dingen sehen und schmecken und alle Dinge im Glanz seiner Liebe wahrnehmen. Das wäre eine sakramentale Weltanschauung, die in der Lage wäre, die gegenwärtige wissenschaftlich-technische Weltanschauung aufzuheben.

Jürgen Moltmann, Tübingen

## Eine kaum gekannte Religion

Zum neu erschienenen Handbuch des Daoismus

Eine wichtige Neuerscheinung bestätigt das schnell zunehmende Interesse für den Daoismus im sogenannten Westen, vornehmlich in Nordamerika und Europa. Livia Kohn, in Deutschland geboren (Livia Knaul bzw. Köhn), nach dem Sinologiestudium an der Bonner Universität in die USA ausgewandert und heute Professorin im Department of Religious and Theological Studies<sup>1</sup> an der Boston University, hat ein voluminöses «Handbuch» zum Daoismus herausgebracht.<sup>2</sup>

Livia Kohn veröffentlichte seit Beginn der achtziger Jahre mehrere vorzügliche wissenschaftliche Werke über Aspekte des Daoismus, insbesondere zum Mystizismus («Taoist Mystical Philosophy» und «Early Chinese Mysticism», beide 1991 erschienen) sowie gründlich fundierte, allgemein informierende Bücher über den Daoismus. Sie hat nicht nur das nun vorgelegte Handbuch herausgegeben; von ihr stammen zudem große Teile der Einleitung und des dreizehnten Kapitels «Daoism in the Tang» sowie das Kapitel 11 «The Northern Celestial Masters». Überdies hat sie auch noch mehrere der Beiträge ins Englische übersetzt, so daß man von einer großen, bewundernswerten Leistung sprechen darf.

28 Autoren aus aller Welt, allerdings nicht aus China selbst, sind in diesem Handbuch vertreten, darunter bekannte Namen wie Timothy Hugh Barrett, Catherine Despeux, Russel Kirkland, Victor Mair, Fabrizio Pregadio oder Isabelle Robinet. Leider werden zu den Autoren weder bio- noch bibliographische Informationen geliefert. Es ist zufällig, wenn auch das Handbuch in 28 Kapitel unterteilt ist, da manche durch mehrere Autoren verfaßt wurden. Fast alle Kapitel sind jeweils in sechs Teile untergliedert (*description, history, texts, worldview, practice[s], references*), was gelegentlich angestrengt wirkt und schließlich natürlich auch nicht konsequent durchgezogen werden kann, etwa im Beitrag über daoistische Kunst.

Der weitaus größte Teil des Handbuchs beschreibt Aspekte und Phänomene des sogenannten religiösen Daoismus, während sich nur wenige Beiträge den daoistischen «philosophischen» Texten widmen, also dem Laozi (durch Alan Chan verfaßt) oder dem Zhuangzi, geschrieben von Victor Mair, der in den letzten Jah-

ren eine neue, viel beachtete Übersetzung des Zhuangzi vorgelegt hat.<sup>3</sup> Die Kapitel behandeln zum einen in historischer Sequenz die Entwicklung des Daoismus in China, andererseits werden seine Erscheinungsformen und Geschichte in Korea und Japan beschrieben. Zudem ist eine Reihe der Kapitel thematisch orientiert (Kosmologie, Techniken zur Erlangung von Langlebigkeit, Daoismus und chinesische Medizin, Alchemie, Riten, heilige Stätten, Stellung der Frauen im Daoismus usw.). Auch wird der unterschiedlichen geographischen Entwicklung Rechnung getragen (Nord- und Südchina).

Das Handbuch besitzt zwar nicht den Charakter eines Lexikons. Da es aber über vier ausgezeichnete und ausführliche Register verfügt (Namen, Orte, Titel daoistischer Schriften, Treffworte [*subjects*]), vermittelt es auch rasche oder kurze Wege zur Information. Vergleichbares gab es als eine so reiche Informationsquelle über den Daoismus bislang jedenfalls nicht. Man müßte sich durch Bibliotheken lesen, um eine derartige Fülle des Wissens zu erlangen.

Kritisch ist anzumerken, daß zumindest das Namensregister lückenhaft ist. Die gleichfalls reichen Literaturhinweise jeden Kapitels (*references*) hätten vom Lektorat mehr Aufmerksamkeit verdient; so stimmt etwa die alphabetische Reihenfolge nicht immer. Bei einem derart teuren Werk hätte auch die Zahl der Druckfehler durchaus geringer sein können. Aber angesichts der ungeheuer umfangreichen Materie wird man schlußendlich auch diese vergleichsweise geringen Mängel hinnehmen können.

Gleich zu Beginn der Einleitung weisen die Verfasser (R. Kirkland, T. H. Barrett, L. Kohn) zu Recht darauf hin, daß der Daoismus unter den (sogenannten) Weltreligionen zweifellos die am wenigsten bekannte und am schlechtesten verstandene ist. Angesichts dessen, was zum Teil heute noch in maßgebenden Lexika zum oder über den Daoismus zu finden ist, ja angesichts der Tatsache, daß man dort gelegentlich überhaupt nichts dazu findet, ergibt sich für dieses Handbuch eine bahnbrechende Funktion. Für den heutigen Forschungsstand ist aber auch kennzeichnend, wenn für dieses Handbuch faktisch nur Fachleute außerhalb Chinas gewonnen werden konnten. Nicht nur wegen

<sup>1</sup> Area of Specialization (Lehrstuhl) Religion and Society.

<sup>2</sup> Livia Kohn, Hrsg., Daoism Handbook. (Handbook of Oriental Studies. Part 4 China, 14). Brill, Leiden 2000; Seiten XXXVIII und 916; 32 Illustr.; ISBN 90 04 11208 1; EUR 200.–/US\$ 245.–/hfl 440.

<sup>3</sup> Victor H. Mair, Wandering on the Way: Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu. Bantam, New York 1994; University of Hawaii Press, Honolulu 1998. Auf Deutsch: Zhuangzi – Das klassische Buch daoistischer Weisheit. Wolfgang Krüger, Frankfurt/M. 1998.



der jüngeren Geschichte Chinas, sondern auf Grund langer Traditionen war und ist die kritische wissenschaftliche Forschung über den Daoismus in China zurückgeblieben und steht dort auch derzeit noch in den Kinderschuhen. Aber auch in China selbst leben das Interesse und die wissenschaftliche Forschung zum Daoismus auf. Das sehr informative Kapitel 26 «The Study of Daoism in China Today» bezeugt dies deutlich.

Schließlich revidiert dieses Handbuch das gerade in den letzten Jahrzehnten verzeichnete Bild des Daoismus und seines Einflusses auf die traditionelle chinesische Gesellschaft. Der Daoismus war nicht ein Fluchtpunkt von Außenseitern. Gerade neuere Funde, so auch die Guodian-Manuskripte<sup>4</sup>, lassen erkennen, daß Daoisten zu allen Zeiten in allen gesellschaftlichen Segmenten anzutreffen waren. Nicht selten unterstützten und legitimierten sie selbst die Herrschaft der Kaiser. Daoisten waren deshalb auch oft bekannte und von den (konfuzianischen) Eliten respektierte Persönlichkeiten.<sup>5</sup>

<sup>4</sup>Im Herbst 1993 in Guodian, Stadtteil von Jingmen, Provinz Hubei, entdeckte Bambusstreifen mit insgesamt über 13000 Charakteren, wovon etwa 2000 das Laozi (Daodedsching) betreffen bzw. zum Inhalt haben.

Der Verlag nennt als mögliche Adressaten und Leser Sinologen, Religionswissenschaftler und Philosophen. Man möchte diese Liste gerne mit «Theologen» ergänzen. In kaum einer theologischen Fakultät werden Kenntnisse über chinesische Religionen vermittelt. Gerade aber an ihnen ließe sich rasch erkennen, daß die Einzigartigkeit zahlreicher Aspekte und Seiten der westasiatischen Religionen (Judentum, Christentum, Islam) mit großen Fragezeichen zu versehen ist. Im Gegenteil: Man wird auffallende Parallelen der Entwicklung von Religion erkennen, etwa im Bereich der Riten, Liturgien und Strukturen. Und durch die Konfrontation mit den Inhalten des Daoismus, gerade mit dem Dao selbst, dürften sich völlig neue Sichtweisen und Perspektiven für nicht wenige theologische Disziplinen ergeben. Eine erstaunlich reiche Quelle für Forschung wie Lehre bildet das «Daoism Handbook» von Livia Kohn. Es könnte und sollte das Studium des Daoismus im Westen anregen und bereichern.

*Knut Walf, Nijmegen*

<sup>5</sup>Daoism Handbook (vgl. Anm. 2), S. XVII.

## Zeichen der Zeit oder Todessehnsucht des Amtes?

Eine theologische Wertung der Seelsorgeeinheiten

Die Zahl der Priester ist in drastischem Rückgang begriffen. Die Personalplanung der Diözesen muß reagieren: sie faßt Pfarreien zusammen oder stellt sie unter gemeinsame Leitung. Im folgenden beschäftige ich mich mit dem Konzept der Erzdiözese Freiburg im Breisgau, das ich aus der Praxis kenne.<sup>1</sup> Die Gesichtspunkte der Kooperation und der Priesterzentrierung sind auch auf die Konzepte anderer deutscher Diözesen anwendbar.

In Freiburg werden je zwei bis fünf Pfarreien zu einer Seelsorgeeinheit zusammengefaßt und einem Pfarrer mit Team anvertraut. Dabei sollen möglichst homogene Lebensräume eine Einheit bilden: eine Stadt oder ein Raum mit ähnlicher soziologischer Struktur. Die Pfarreien sollen ihre rechtliche Selbständigkeit nicht verlieren. Das Konzept wird mehrfach begründet. Durch höhere Mobilität sind die Pfarreigrenzen durchlässiger geworden. Manche der 1084 Pfarreien sind stark überaltert. Die Orientierung an soziologischen Milieus eröffnet neue Handlungsmöglichkeiten für die Seelsorge.<sup>2</sup> In erster Linie aber ist das Konzept aus der Notwendigkeit geboren, mit weniger Priestern zurechtzukommen. Die Zahl der Priester im aktiven Dienst geht von 827 (1998) auf ca. 520 bis 550 (2008) zurück. Von ihnen können voraussichtlich nicht mehr als 360 die Verantwortung für eine Seelsorgeeinheit tragen. Daraus ergibt sich die Zahl von etwa 350 Einheiten.<sup>3</sup> Nur eine Notlösung? «Aus der Not geborene Vorschläge müssen nicht von vornherein nur kurzatmig oder gar falsch sein. Es ist ... keine Schande einzugehen, daß erst die eingetretene Notsituation den Impuls gegeben hat, intensiver und kreativer nachzudenken.»<sup>4</sup> Sind die Seelsorgeeinheiten eine angemessene Gestalt der Frohen Botschaft für heute? Mit Zeitgeist und Amtstheologie fallen zwei Aspekte ins Auge, um das Konzept zu werten.

<sup>1</sup>Der Verfasser war bis September 2000 sechs Jahre lang als Pastoralreferent der Erzdiözese tätig.

<sup>2</sup>Vgl. Richtlinien für Seelsorgeeinheiten in der Erzdiözese Freiburg, in: Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg (1999), S. 119–127; auch erschienen in: Seelsorgeeinheit – Herausforderung und Chance. (Freiburger Texte 37, hrsg. vom Erzbischöflichen Ordinariat Freiburg). Freiburg 1999, S. 9–25. – Vgl. Michael Winter, Auf das «Miteinander» kommt es an. Die Seelsorgeeinheiten im Gespräch, in: Konradsblatt 83 (1999), Nr. 12, S. 10f.

<sup>3</sup>Zahlen aus: Robert Zollitsch, Seelsorgeeinheiten in der Erzdiözese Freiburg. Arbeitspapier für die Dekanekonferenz am 11.3.1998.

<sup>4</sup>Paul Wehrle, Seelsorge aus gelebter Communio. Zum Anliegen einer «kooperativen Pastoral». (Freiburger Texte 32). Freiburg 1998, S. 5f.

### Kooperation als Zeichen der Zeit

Für jede Generation gewinnt die Frohe Botschaft eine neue Gestalt. Neue vitale Fragen erscheinen, und indem die Christen durch ihre Lebensweise auf sie antworten, erfinden sie aus der Kraft des Geistes, was Christentum heute bedeutet. Es ist ja kein System feststehender Werte, das auf die jeweilige Situation nachträglich anzuwenden wäre. Tatsächlich sind die Werte des Glaubens im Fluß; sie werden von Fragen und Einsichten der jeweiligen Zeit nicht nur herausgefordert, sondern auch befruchtet. Die Kirche lernt aus den Zeichen der Zeit, etwa aus der Anerkennung der Menschenrechte, aus dem Eintritt der Frau in das öffentliche Leben oder der Selbstorganisation der arbeitenden Menschen in der Gewerkschaftsbewegung.<sup>5</sup> Gewiß kann man einen Kern bleibender Glaubensaussagen benennen: daß wir in Jesus Christus erlöst sind, daß das Heil in der Liebe liegt und dergleichen mehr. Aber die Wahrheit wird getan (Joh 3,21) das heißt: wer diese Aussagen verstehen will, muß sie leben. Sie werden erst in Auseinandersetzung mit der je heutigen Situation verständlich. Ohne Engagement bleiben Sätze blaß. Was besagt schon das Wort Liebe? Und wo immerzu der Name Jesus Christus im Wort geführt wird, erfahren wir die Welt noch nicht als erlöst. Wenn aber die Theologie der Befreiung Liebe mit Solidarität übersetzt oder Drewermann Jesus als Therapeuten zeichnet, dann bewegt sich etwas, dann verbinden sich menschliche Frage und Frohe Botschaft zu einer Gestalt, die für heute etwas bedeutet.

Kooperation und Individualisierung bilden in unserer Zeit Pole, die auseinanderstreben. Einerseits wird Kooperation notwendiger: Das Wissen wird komplexer, ein jeder überschaut einen immer kleineren Spezialbereich. Viele Probleme müssen heute von verschiedenen Seiten und Kompetenzen angegangen werden. Andererseits ist der Mensch auf Zusammenarbeit immer weniger vorbereitet. Die Formen gemeinsamen Lebens und Engagements befinden sich auf allen Ebenen in einer Krise, von der Familie über Vereine und Kirchen bis zu Gewerkschaften und Parteien: die Orte werden seltener, wo Gemeinschaft erlebt und Gemeinschaftsfähigkeit gelernt werden kann. Wer heute mit der jungen Generation im Austausch steht, kennt die zweifelnde Frage in den Blicken: ob es überhaupt möglich sei, gemein-

<sup>5</sup>So Johannes XXIII., Enzyklika Pacem in terris, Denzinger-Hünermann (=DH) 3955–97. Das Konzil hat die Pastoralkonstitution Gaudium et spes auf dem Begriff der Zeichen der Zeit aufgebaut (DH 4304 und 4344).

schaftlich etwas Bedeutendes zu bewegen? Oder ob man am Ende allein bleiben müsse mit den vielen Konsumangeboten? Ob angesichts der Untiefen der eigenen Befindlichkeit, der wachsenden Gleichgültigkeit, der immer tieferen Gräben zwischen Menschen die Arbeit an gemeinsamen Zielen (das ist die Definition eines Teams) unmöglich geworden sei?

Wenn Menschen in dieser Lage erfahren, daß Seelsorger miteinander Ziele erreichen wollen, ohne daß individuelle Unterschiede unterdrückt werden, ist das schon Verkündigung.<sup>6</sup> Wo mehrere durch ihre Arbeit eins sind, da findet eine elementare Angst des Menschen Trost – und die Hoffnung Halt: daß sich auch in dieser unendlich komplizierten Welt etwas bewegen läßt, daß es sich lohnen kann, sich mit Leidenschaft an eine Aufgabe hinzugeben. Insofern sie auf Teamarbeit setzen, sind die Seelsorgeeinheiten eine zeitgemäße Gestalt der Frohen Botschaft.

### Klerikalistische Theologie des Amtes

Der zweite Aspekt betrifft die Amtstheologie. Seit der Reformation sind Begründung, Besetzung, Aufgabe und Befugnisse des Amtes umstritten. Zwei Sichtweisen sind in Streit geraten. Entweder wird *funktional* begründet: dann erhält das kirchliche Amt seinen Sinn daher, daß die Christen mit ihm besser leben als ohne: es ist sinnvoll, daß es Verantwortliche gibt, die öffentlich bestellt sind. Ohne Leitung funktioniert kein Verein. Auch ohne bestellte Leitung werden ja Entscheidungen getroffen, wird Macht ausgeübt – ohne öffentlich verantwortet zu werden. Mit dieser Erfahrung begründen die evangelischen Kirchen ihr Amt: es gibt das Amt, weil die Gemeinde es faktisch braucht. Die Leitung wird dabei eher den Kirchgemeinderäten, Verkündigung und Sakramente den Ordinierten anvertraut.

Oder entsteht das Amt aus *sakramentaler* Wurzel? So denkt die katholische Kirche: es macht jenes Geheimnis als Gegenüber sichtbar, das die Kirche schweigend trägt. Kern des Amtes ist die Vergegenwärtigung des Verhältnisses Christi zu den Menschen, das Gleichheit und bleibende Verschiedenheit umfaßt. Das Amt steht in der Gemeinschaft der Erlösten und stellt zugleich das Gegenüber des Erlösers greifbar dar. Das Amt drückt die Gegenwart des Herrn im Geist aus, nicht nur die Beauftragung durch die Gemeinde. Die hierarchische Verfassung der Kirche ist die geeignete Gestalt, in ihr den Herrn als Gegenüber erfahrbar werden zu lassen.<sup>7</sup>

Die sakramentale Begründung ist der funktionalen überlegen, weil sie das Amt nicht aus äußerer Notwendigkeit, sondern aus der Eigenart der Kirche selbst ableitet. Das Amt ist kein Zugeständnis an die dunklen Bedingungen der Welt, sondern drückt einen Aspekt jenes ursprünglichen Lichtes aus, dem sich die Kirche verdankt. Leider verdunkelt die katholische Begründung sich selbst, indem sie beansprucht, von funktionalen Bedürfnissen im Innersten unberührt zu bleiben. Verbal versteht sich das Amt heute als Dienst – aber seine Identität will es, vor allem Dienst, statisch und unverrückbar in der Teilhabe an der Sendung Jesu finden. Die Kirchenkonstitution des Konzils entwickelt die Amtstheologie (Kapitel 3) vor der Berufung der Laien (Kapitel 4). Mit Recht wird dem Konzil vorgehalten, sein Begriff des Laien sei nur negativ zu füllen, als Nichtkleriker. «Man muß wohl sagen, daß alle positiven Bestimmungen des Laien sich als nicht tragfähig erweisen.»<sup>8</sup> Der Weltdienst ist ja allen Christen aufgetragen, und es wäre verhängnisvoll, den Klerikern eine weltlose Spiritualität zuzuordnen.

Im Dekret über das Laienapostolat (10a) steht ein verräterischer Satz. «Innerhalb der Gemeinschaften der Kirche ist ihr (der Laien) Tun so notwendig, daß ohne dieses auch das Apostolat der Hirten meist nicht zu seiner vollen Wirkung kommen kann.»

<sup>6</sup>Vgl. Wehrle (Anm. 4).

<sup>7</sup>Vgl. Josef Freitag, Art. Amt IV. systematisch-theologisch, in: LThK <sup>3</sup>1993, Band 1, Sp. 550.

<sup>8</sup>Peter Neuner, Der Laie und das Gottesvolk. Frankfurt 1989, S. 212.; vgl. Bruno Forte, Laie sein. München 1987; Leo Karrer, Die Stunde der Laien. Freiburg 1999.

Der Standpunkt des Klerus wird als das Bedeutsame vorausgesetzt, die Berufung der Laien tritt als nachträgliches Moment hinzu. Großzügig wird eingeräumt, daß ohne das Tätigsein der Laien die Sendung der Amtsträger «meist» nicht zur «vollen Wirkung» kommen könne. Wer ist für wen da? Diese Amtstheologie ist es, die in der Praxis die bekannten unsinnigen Folgen hervorbringt. Nur wer das Geheimnis der Kirche innerhalb des Amtes begreifen will, kann ganzen Gemeinden ins Gesicht sagen, sie hätten besser gar keinen Priester als eine Frau oder einen Verheirateten.

Nicht nur gegenüber ihrer rückwärtsgewandten Auslegung, auch gegenüber der Amtstheologie des Konzils selbst ist ein Neuansatz unumgänglich. Ihr Standpunkt ist verkehrt gewählt. Die Theologie des Amtes muß bei der Sendung aller Christen beginnen, nämlich der geistlichen Durchdringung der Welt. Es ist leicht zu zeigen, wie diese Sendung auf die Gegenwart Christi in Wort, Sakrament und Leitung vital angewiesen ist. Aus der Eigenart der *repraesentatio* Christi sind die Würde und der relative Eigenstand des Amtes zu entwickeln. Es ist nicht notwendig, vielmehr sträflich, funktionales Mandat der Gemeinde und sakramentale Gegenwart des Herrn im Geist als Gegensätze darzustellen. Sollte der Geist nur dem Amt zugesagt sein und nicht den Herzen aller Gläubigen?<sup>9</sup> Ein Amtsträger – und hoffentlich künftig auch eine Amtsträgerin – erhält geistliche Würde eben daher, daß eine Gemeinde ihn braucht, um das Geheimnis als gegenwärtig zu erleben. Das Geheimnis, das sie trägt, ist die Geistbegabung der vielen, die sie stumm oder offen fragen nach der Gegenwart des Einen. «Das Wesen des Amtes muß vom Wesen der Kirche her gesehen werden.»<sup>10</sup> Der Bedarf vor Ort und die synodale Wahl von Amtsträgern stehen nicht im Gegensatz zur sakramentalen Begründung des Amtes. Ein vom Volk gewählter Diakon, Priester oder Bischof gewinnt durch die Weihe jenen Eigenstand seiner Berufung, die ihn für die Gemeinde zum sakramentalen Gegenüber werden läßt.

Dann könnte die katholische Kirche endlich das evangelische Amt anerkennen: hat es doch ursprünglichen geistlichen Bedürfnissen vieler Christen entsprochen, als das katholische Amt diese Aufgabe brachliegen ließ nicht ohne eigenes Verschulden. Diese Situation dauert bis heute fort. Wenigstens bruchstückhaft vergegenwärtigt das Amt der protestantischen Kirchen das eine, allen Glauben tragende Geheimnis. Läßt sich das ernstlich bestreiten? Die innere Kontinuität ist wichtiger als die äußere von Handauflegung in apostolischer Sukzession. Der Ritus der Weihe bringt den inneren Zusammenhang zum Ausdruck und macht ihn gegenwärtig; er ist aber mit dem tragenden Geheimnis nicht zu verwechseln. Sein Ausschließlichkeitsanspruch ist nur in dem Maße aufrechtzuerhalten, wie das faktisch bestehende Amt seiner inneren Aufgabe gerecht wird.<sup>11</sup>

Ihr klerikalistischer Ansatz verurteilt die Seelsorgeeinheiten zum Scheitern und weist sie als Epiphänomen eines Untergangs aus. Das Konzept gewinnt ja seine Struktur aus der Zahl der zur Verfügung stehenden Priester und nicht aus den Bedürfnissen der Gemeinden. Die Wahrnehmung der Kirche beginnt weiterhin beim Klerus. Die einzig richtige Lösung wäre, den Zugang zum Priesteramt zu erleichtern. «Wenn und insofern die Kirche in einer konkreten Situation eine genügende Anzahl solcher priesterlicher Gemeindeleiter ohne Verzicht auf die Zölibatsverpflichtung nicht finden kann, dann ist es selbstverständlich und gar keiner weiteren theologischen Diskussion mehr unterworfen, daß sie auf diese Zölibatsverpflichtung verzichten muß ... Es ist im Grunde selbstverständlich, daß ... wenn in einer Pfarrei ... ein ordinierter Priester vom Bischof nicht gestellt werden kann, ein aus der Gemeinde erwachsender und die nötigen Eigenschaften für die Leitung dieser Gemeinde besitzender Ge-

<sup>9</sup>Vgl. z.B. Röm 8,14–17; Thomas von Aquin, STh I–II, 106, 1.

<sup>10</sup>Karl Rahner, Schriften zur Theologie. Band 13, S. 54; vgl. Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, Kleines theologisches Wörterbuch. Freiburg <sup>15</sup>1985, S. 16.

<sup>11</sup>Vgl. Karl Rahner (Anm.10), Schriften zur Theologie. Band 13, S. 55; Kleines theologisches Wörterbuch, S.16–18.

meindeleiter von der Gemeinde dem Bischof präsentiert werden kann und mit Recht die Ordination erhält, auch wenn er verheiratet ist. *Salus animarum suprema lex.*<sup>12</sup>

### Spaltung von Amt und faktischer Leitung

Römische Unnachgiebigkeit macht die Lösung vorerst unmöglich. Daraus ergibt sich eine Konsequenz, der fest ins Auge zu sehen ist: *Funktional erforderliche Leitung und sakramental begründetes Amt lassen sich nicht als Einheit bewahren.* Faktische Leitung und Vorsitz bei der Eucharistie müssen auseinanderfallen. Weniger Priester werden weniger präsent sein; es werden Machtvacua entstehen. Der Pfarrer, der sich noch um drei andere Pfarreien kümmern muß, wird den Überblick nicht behalten können.<sup>13</sup> Er muß sich auf die Leute vor Ort verlassen. Wer wird dann Leitung wahrnehmen? Wahrscheinlich wer zuerst aufwacht: die Pfarrsekretärin, ein Hauptamtlicher vor Ort, eine pfiffige Pfarrgemeinderatsvorsitzende, eine Gruppe alteingesessener Sechzigjähriger. Offiziell wird aber weiter der Priester die Entscheidungen gegenüber dem Bischof verantworten müssen. Wenn man sich gut versteht, kann das mit einem Augenzwinkern funktionieren. Wenn aber nicht, kann die ungeklärte Leitungsfrage die Spannungen so groß werden lassen, daß die Kommunikation zusammenbricht. Besser wäre der Grundsatz: Wer Leitung faktisch ausübt, soll sie auch verantworten.

Ein Beispiel. Vor der Kirche steht eine Reihe schmucker Nußbäume, die zu hoch geworden sind und ob allfälliger Sturmgefahr gestutzt werden müssen. Ein Pfarreimitglied bietet sich an, es könne das günstig organisieren. Der Pfarrer, wie immer zwischen Tür und Angel, zeichnet ab. Monate später spricht sich herum, daß der Auftrag in Schwarzarbeit erledigt wurde. Wer hat unterschrieben? Faktische Kompetenz vor Ort schafft faktische Machtverhältnisse. Spätestens wenn zwei oder drei solcher Alltagsgeschichten vorgefallen sind, ist der Pfarrer abhängig von den örtlichen Verantwortlichen. Leitung wird ausgeübt von jemandem, der in ausreichendem Maß präsent ist. Dies *factum brutum* ist mit dem Menschen gegeben und besteht unabhängig von seiner Wahrnehmung durch die Kirchenleitung. Es steht dem kirchlichen Gesetzgeber in der gegenwärtigen Situation nicht frei, Laien an der Ausübung von Leitung zu hindern. Offen ist lediglich, ob die Kirchenleitung diese Verhältnisse gestalten will oder nicht.

Theologisch verbietet sich, daß faktische Leitung und Vorsitz der Eucharistie auseinanderfallen. «Die Theorie, daß der Leiter der Eucharistiefeier und der Gemeindeleiter ... nicht identisch sein müssen ..., würde auf Dauer praktisch nur zum Verfall einer Gemeinde oder zu einer christlich nicht verantwortbaren Vernachlässigung des Sakramentalen führen.»<sup>14</sup> Für den Zölibat wird ein widersinnig hoher Preis gezahlt.<sup>15</sup> Die Diözesanleitung kann das nicht ändern. Immerhin kann sie die Not öffentlich ausdrücken, anstatt sie durch Scheinlösungen schamhaft-aktivistisch zu bedecken. Und sie hat bis zur Reform der Zugangs-

<sup>12</sup> Karl Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance. Freiburg 1972, S.117f.; vgl. Ders., Schriften zur Theologie. Band 14, S. 143-146; Peter Walter, Gedanken eines Dogmatikers, in: Hubert Windisch, Hrsg., Seelsorgeeinheiten und kooperative Pastoral. Fragen und Impulse (Freiburger Texte 38). Freiburg 1999, S. 37-44, hier 44.

<sup>13</sup> Dem könnte allenfalls eine konsequente Zentralisierung einschließlich der Aufhebung von Pfarreien entgegenwirken, so daß alle Entscheidungen an einem Zentralort fallen müßten. Diese Lösung wird zu Recht in Freiburg nicht diskutiert: sie ist seelsorglich und theologisch nicht zu verantworten. Die Menschen würden es sich nicht gefallen lassen, wenn entgegen der gewachsenen Strukturen alle Entscheidungen im übernächsten Dorf fielen. Das kirchliche Leben würde stark zurückgehen. Der Dienstcharakter des Amtes träte vollends in den Hintergrund: Wieviel kirchliches Leben stattfinden darf, hängt vom Kontrollvermögen der verbliebenen zölibatären Priester ab.

<sup>14</sup> Karl Rahner, Strukturwandel (vgl. Anm. 12), S. 119; Vgl. Reinhold Bärenz, Priester sein ist Pfarrer sein. Schweizerische Kirchenzeitung 167 (1999) S. 529-532.

<sup>15</sup> Vgl. Kurt Koch, Liturgischer Leitungsdienst in pastoralen Notsituationen. Eine ekklesiologische Problemanzeige, in: Ders., Leben erspüren - Glauben feiern. Sakramente und Liturgie in unserer Zeit. Freiburg u.a. 1999, S.229-253, bes. 238-243.

### Schwabenakademie Irsee

Freitag, 2. März, 18.30 Uhr, bis Sonntag, 4. März, 14.00 Uhr

## Religion – aber wie?

Religionsphilosophische Perspektiven

Seit der Aufklärung und der von ihr vorgetragene Religionskritik war ein «Ende der Religion» immer wieder vorhergesagt worden. Die Wahrnehmung einer Vielfalt von Religionen hat in Europa bereits seit der frühen Neuzeit die Überzeugung von der «Absolutheit des Christentums» erschüttert. Ihre spezifische Brisanz hat die Frage nach Sinn und Bedeutung von Religion angesichts des Ausmaßes des Bösen in unserer Zeit erhalten.

Andererseits versucht man, Religion als für die Daseinsbewältigung unverzichtbar und als zum «Wesen» des Menschen gehörend auszuweisen.

Die Tagung will einige markante religionsphilosophische Ansätze und Positionen zur Diskussion stellen.

**Leitung:** Dr. Heinz Robert Schlette, Dr. Markwart Herzog

**Referenten:** Dr. Sabine Dramm, Dr. Gerd-Günther Grau, Mag. Cornelius Hell, Nikolaus Klein SJ, Dr. Paul Petzel, Dr. Dr. Friedo Ricken SJ, Dr. Lucia Sziborsky, Dr. Knut Wolf

**Information und Anmeldung:** Schwabenakademie Irsee  
Kloster Irsee, Klosterring 4, 87660 Irsee  
Telefon: 08341 906-661/-662, Fax: 906-669  
e-mail: schwabenakademie@kloster-irsee.de

wege eine Übergangsperspektive zu entwickeln, mit der alle Beteiligten leben können. Vor allem die Priester drohen Opfer einer Realitätsverweigerung zu werden, zerrieben zwischen den Ansprüchen, im geistlichen, ja physischen Überleben gefährdet. Angesichts dessen können die Bestimmungen des Kirchenrechts nicht der letzte Horizont des Entscheidens sein.<sup>16</sup>

Es ist unausweichlich, Nichtpriester einzusetzen, die als Gemeindeleiter dem Bischof verantwortlich sind. In diesen Gemeinden tritt der Priester nur noch als Spiritual auf; wo er wohnt, ist er auch Gemeindeleiter. Kooperation wird auch hier wichtig, und die Karten sind so verteilt, daß doppelbödig Kommunikation weniger wahrscheinlich wird. Die Arbeit an gemeinsamen Zielen hat bessere Chancen. Zugleich sind die Folgeprobleme erledigt: Wie findet der Priester einer Seelsorgeeinheit Heimat? Kann ein Seelsorger auf den Charme der spontanen Begegnung verzichten? Ist Seelsorge mit dem Terminkalender eines Managers überhaupt möglich?<sup>17</sup> Bleibt dem Priester Freiraum, den er gemäß der Eigenart seiner Kreativität gestalten kann?<sup>18</sup> Und wird es in einigen Jahren 350 Priester geben, die der Leitung einer Seelsorgeeinheit organisatorisch, seelsorglich-kommunikativ und geistlich gewachsen sind?

<sup>16</sup> Den weitestgehenden Ansatz bietet can. 517,2: «Wenn der Diözesanbischof wegen Priestermangels glaubt, einen Diakon oder eine andere Person, die nicht die Priesterweihe empfangen hat, oder eine Gemeinschaft von Personen an der Wahrnehmung von Seelsorgsaufgaben einer Pfarrei beteiligen zu müssen, hat er einen Priester zu bestimmen, der, mit den Vollmachten und Befugnissen eines Pfarrers ausgestattet, die Seelsorge leitet.» Eine ehrliche Lösung ist innerhalb dieser Regel nicht machbar.

<sup>17</sup> Dazu nach wie vor sehr bedenkenswert Bernardin Schellenberger, Wider den geistlichen Notstand. Erfahrungen mit der Seelsorge. Freiburg 1991.

<sup>18</sup> Vgl. Richtlinien (Anm. 2): Die Priester sollen sich «verstärkt auf die Aufgaben konzentrieren, die ihnen aufgrund ihrer Weihe und Sendung zukommen» (121 bzw. 12).

Die Übergangslösung mit einem Gemeindeleiter wird in Freiburg kategorisch ausgeschlossen: es gebe keine Alternative zu den Seelsorgeeinheiten, so beschwörend die offizielle Sprachregelung. Hinter dieser Haltung steht blanke Angst. Ist das Bistum Basel, so fürchtet man, nicht diesen Weg gegangen, so weit, daß Gemeinden mit ihren noch nicht geweihten Leitern Eucharistie feiern möchten? Wäre diese Entwicklung nicht auch in Deutschland vorgezeichnet? Könnte sie nicht eine Dynamik entfalten, die von der Leitung nicht zu beherrschen wäre? – Möglich. Doch die Angst ist eine schlechte Ratgeberin. Christliche Entscheidungen beginnen bei der Hoffnung, nicht bei der Abwehr möglicher Gefahren. Welche Organisationsform kann die Frohe Botschaft heute am besten ausdrücken? So hat die Frage zu stellen, wer sich nicht in verderblicher Verdrehung verirren will.

### Selbstaufgabe des Amtes

Was tun die Seelsorger? Die Pastoralreferentinnen und Gemeindeferenten halten sich, ihrer halbherzigen Beauftragung entsprechend, abseits. Eine Nische findet sich immer. Nur wenige Priester wehren sich; die große Mehrzahl zeigt kein besonderes Engagement und beschränkt sich auf das Unvermeidliche. Ihr Bewußtsein ist von Loyalität bestimmt – die auffallend müde, bestenfalls bemüht, nirgendwo aber mit Begeisterung daherkommt: als ob in der Tiefe längst ein anderer Geist das Steuer führte. Es ist, als glaubte der Klerus selbst nicht mehr daran, daß Hingabe an die Ansprüche der Kirchenleitung ihn dem Göttlichen näherbringen werde. Auch wenn in Deutschland ein unaufgeklärtes Miteinander von Hingabebereitschaft und Todessehnsucht verschärfend in Rechnung zu stellen ist, reicht der Zusammenhang weiter: als arbeitete die katholische Amtstheologie auf ihren Untergang hin, als hätte sie sich derart verfestigt, daß sie, sich selbst im Weg, zerbrechen müßte, um frei zu werden. Um wieder unmittelbar mit dem Leben in Kontakt zu sein und nicht nur mit einem Kokon aus selbstgesponnenen Forderungen. Vielleicht liegt darin der Sinn der maßlosen, ja vernichtenden römischen Politik der letzten Jahre.

## ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2 × monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

### Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich  
Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83  
Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,  
Josef Bruhin, Werner Heierle, Pietro Selvatico  
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice  
Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting),  
Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

### Preise Jahresabonnement 2001:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 61.– / Studierende Fr. 45.–  
Deutschland: DM 78.–, Euro 40.– / Studierende DM 60.–,  
Euro 31.–  
Österreich: öS 550.–, Euro 40.– / Studierende öS 430.–, Euro 31.–  
Übrige Länder: sFr. 57.–, Euro 37.– zuzüglich Versandkosten  
Gönnerabonnement: Fr. 80.–, DM 100.–, öS 700.–, 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 Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.  
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die  
Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Im Bewußtsein des Klerus spiegelt sich, wengleich verzerrt, das große geistliche Thema dieser Zeit. Die größten Verkaufserfolge mit kirchlicher Literatur erreicht heute, wes Sprache die Innenwelt zu berühren weiß, die Träume, Verletzungen und geheimen Hoffnungen, erst Eugen Drewermann, jetzt Anselm Grün. Der Zusammenhang ist zwingend: Je unübersichtlicher und zerrissener die Außenwelt wird, desto stärker die Frage, wie Gott im Innern zu finden sei, um dem Anspruch des Außen ein angemessenes Gegengewicht entgegenzusetzen. Die christologisch-deduktive Gestalt der Frohen Botschaft ist überholt, sie bedarf wesentlich stärkerer pneumatologisch-induktiver Gegengewichte: auf daß das Schifflein eines jeden spannungsvoll gehalten sei von den beiden Händen des Vaters, vom Wagnisgeist in der Tiefe nämlich und der Unterscheidungsmacht des Erstgeborenen, von atmender Liebeskraft und dem Wort der Forderung.<sup>19</sup>

Noch werden die Stricke angezogen, auf Kosten der Nähe zu den Menschen und des Kontaktes zur eigenen Lebendigkeit. Ich erschrecke immer wieder, wie flach und müde Predigten mit den Jahren werden können. Die Arbeitslast läßt heute schon zu wenig Raum, biblisch, theologisch, literarisch, humanwissenschaftlich neue Horizonte zu erarbeiten. Die Bedürfnisse vor Ort und der künstlich verengte Zugang zum Amt nehmen die priesterliche Berufung in die Zange. Immer mehr Hingabe nach außen wird verlangt, immer kleiner wird der Raum, persönlicher Berufung nachzuspüren und persönliche Charismen zu entwickeln. Die Gefahr ist groß, zum Funktionär zu werden und auch so zu predigen. Ob sich für dieses Priesterbild junge Menschen begeistern lassen? Das System steuert auf seinen Zusammenbruch zu. Immer weniger Schultern sollen die Leitung tragen; immer enger wird es für individuelle Entfaltung und jene Entspannung, ohne die es keine Kreativität gibt. Die physische Belastung wird ihren Tribut fordern. Es muß wohl so ausgehen, daß ein Dutzend Priester vor der Zeit stirbt, der Klerus langsam aufwacht und widersteht. Schon gegen ein Viertel des Klerus ist das Projekt nicht durchzusetzen.

### Was tun?

Eine Vorstellung von Leitung, über Jahrhunderte verfestigt und unbeweglich geworden, steht vor ihrem Untergang, jedenfalls in den westlichen Gesellschaften. So etwas kommt vor. Menschen und Werte haben schon größere Brüche überstanden. Wie also differenziert und kreativ mit der Situation umgehen – so daß vergehende Strukturen möglichst wenige Menschen mit in den Abgrund reißen?

Der Trend zur Zusammenarbeit verdient Vertrauen. Es gilt anzunehmen, daß Kommunikation mit anderen Gemeinden die eigene wandelt. Und es gilt sich weiterzubilden! Alles, was die Fähigkeit zu Kommunikation und Zusammenarbeit stärkt, ist heute fast jeden Einsatz wert. – Der Druck auf die Priester wird immer weiter steigen; viele werden ihn weitergeben, so daß man in ihrer Umgebung nur noch muß und kein Raum bleibt, schöpferische Möglichkeiten zu entwickeln. Da gilt es Abstand zu halten und wach wahrzunehmen, wo Kraft, wo Berufung liegt. Menschen haben ein Recht auf Solidarität, Strukturen nicht. Was sterben will, muß man unter Umständen gehen lassen; Christen aber sollen sich nicht beherrschen lassen von negativen Perspektiven. – Hoffentlich finden sich Priester, die der inneren Qualität ihrer Berufung auf der Spur sind und sich verweigern, bevor sie unter der Belastung zerbricht. Es gibt einen Punkt, an dem Loyalität keine Tugend mehr ist, nicht erst wenn der Leib nachgibt. Unsere Zeit kann Gott nicht mehr nur in den Forderungen der Außenwelt finden. Wo aus einem Priester ein lebendiges Innenleben spricht, da ist er im Mediendurcheinander unserer Zeit ein Zeichen der Frohen Botschaft. Gerade dadurch ist er auf authentische Weise Priester. Ob das für den außenbestimmten Funktionär auch gilt?

Thomas Philipp, Bern

<sup>19</sup> Vgl. Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* IV, 20, 1.