

ORIENTIERUNG

Nr. 22 66. Jahrgang Zürich, 30. November 2002

NUN SAG, WIE HAST DU'S MIT der Religion?» Margaretes Frage an den um sie werbenden Faust (J. W. Goethe, Faust I, 3415) hat nicht nur wegen dem, wonach gefragt wird, die Aufmerksamkeit der Zuschauer immer wieder auf sich gezogen. Als «Gretchenfrage» zu einem geflügelten Wort geworden, ist sie zum Paradigma jener Fragen geworden, vor denen alle Ausflüchte versagen. Und auch den Antwortenden, der redlich auf die Frage zu antworten versucht, läßt sie nicht los, legt manchmal gar die Nerven blank. Wie ein roter Faden zieht sich die Sensibilität für diese Dimension der Frage nach der Religion und der Frage nach Gott durch alle Beiträge, die in Band 2 «Gretchenfrage: Von Gott reden – aber wie?» der Reihe «Jabboq» gesammelt sind.¹

Gretchens schwierige Frage

Fulbert Steffensky nimmt in seinem Beitrag diese Erfahrung ernst und macht sie zum Thema seiner Reflexionen. Er deutet die Frage nach der Religion und dem Gottesglauben als Zudringlichkeit, die sich jedoch mit der Feststellung dieses Sachverhaltes nicht erledigt. Denn er begreift sie gleichzeitig als die Frage nach dem, was einen im letzten umtreibt, und gesteht ihr das Recht zu, gestellt zu werden. Damit offenbart sich aber erst ihr eigentliches Dilemma: «Wie aber kann man sich kenntlich machen, ohne sich zu prostituieren? Das ist ja das andere Problem theologischer Rede, dass man leichtmüßig mit dem Namen Gottes umgeht, als hätte man gerade mit ihm gefrühstückt.» So geht er in der Folge auf die Zumutung der Frage ein und zeichnet in einer sehr privaten wie gleichzeitig diskreten und immer zärtlichen Weise die Brüche und Kontinuitäten nach, die seinen Glauben an Gott im Laufe seines Lebens bestimmt haben. Mag dabei seine Feststellung, in der erborgten Sprache, in den Geschichten und den Bildern von gestern berge sich sein Glaube unter der Maske der Toten, wie ein Kunstgriff wirken, so erweist sie sich ihm als die einzige benennbare Möglichkeit, wovon sein Glaube an Gott seine Sprachmöglichkeit erhält.

Diese von F. Steffensky eindringlich beschriebene Verwiesenheit des Glaubens an Gott macht Michael Weinrich zum Angelpunkt seiner systematischen Erörterungen. Und so wird sein Beitrag zu einer Auseinandersetzung darüber, wie mit der von ihm als zutreffend anerkannten Einsicht, von Gott reden heiße, vom Menschen zu reden, in der Theologie umgegangen wird, wenn diese apologetisch eingesetzt wird. Folgerichtig hängt für ihn alles von der Art und Weise ab, wie der von Gott redende Mensch in den Blick kommt. Noch einmal gibt für ihn die «Gretchenfrage» dafür den Leitfaden ab. Denn Faust gelingt es, Gretchens Frage stillzustellen, indem er seinerseits durch ausweichend gemeinte Fragen die Fragende auf jenen Gesprächsgegenstand festlegt, den er will. Für M. Weinrich zeigt sich in diesem Frage-und-Antwort-Spiel, wie bei jedem Fragen offen oder verdeckt um Macht und Entscheidungsspielräume gerungen wird. So verschärft sich für ihn die Frage nach der Möglichkeit einer sachgemäßen Gottesrede zum Problem, welche Ansprüche an Macht und welcher Machtmißbrauch sich in der Art und Weise, wie der Mensch die «Gottesfrage» stellt, verbergen können. M. Weinrich schlägt darum für das theologische Denken einen Ortswechsel vor: «Für theologisch verantwortliches Reden von Gott scheint mir der Schlüssel darin zu liegen, dass dem Menschen bewusst bleibt, dass er zunächst und grundlegend nicht ein Frager, sondern ein Gefragter ist.»

Wenn M. Weinrich das Augenmerk darauf richtet, daß von Gott nur geredet werden kann, wenn von seinem Verhältnis zum Menschen gesprochen wird, so gilt ebenso, daß vom Menschen nur geredet werden kann, wenn von Gott und seiner Treue und Zuwendung zum Menschen gesprochen wird. Die übrigen Beiträge des Bandes gehen Aspekten dieser Zuwendung nach: Ulrike Bail dem Umgang mit Gewalt, Victor Kal dem Verhältnis von Barmherzigkeit Gottes und der Freiheit des Menschen, Ulrike Eichler der Täter-Opfer-Unterscheidung, Irmtraud Fischer der Solidarität zwischen Männern und Frauen und Annette Wilke dem Einsatz religiöser Symbole im politischen Diskurs nach dem 11. September 2001.

Nikolaus Klein

¹ J. Ebach, H.-M. Gutmann, M. L. Frettlöh, M. Weinrich, Hrsg., Gretchenfrage. Von Gott reden – aber wie? Band-I. (Jabboq, 2). Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2002, 193 Seiten, Euro 19,95, Sfr 34,70.

THEOLOGIE

Gretchens schwierige Fragen: Zu einem Sammelband über die Gottesrede – Gretchens Frage und Fausts rhetorisches Machtspiel – Die Zumutungen der Gottesfrage – Der von Gott gefragte Mensch und seine Antwort. Nikolaus Klein

Theologisch vernetzt denken und lehren: Interdisziplinarität als hochschuldidaktische Herausforderung (Erster Teil) – Spezialisierung, Ausdifferenzierung und Segmentierung als Signaturen der Moderne – Fachinterne Differenzierung und existentielle Bedeutsamkeit – Zweites Vatikanisches Konzil und die theologische Ausbildung – Anspruch und Praxis der Vernetzung theologischer Lehre – Der gegenwärtige theoretische Sachverstand – Die Rezeption fachfremder Erkenntnisse – Vergegenwärtigende Tradition als Verstehensprozeß – Intradisziplinäres Arbeiten – Interdisziplinäres Arbeiten – Korrelative Beziehungen und Komplexität der behandelten Themen. (Zweiter Teil folgt) Ulrich Riegel, Würzburg, und Michael Rosenberger, Linz

GESCHICHTE

Kritik der Moderne aus den Quellen des Judentums: Zu einer Tagung über das jüdische Erbe Europas – Geistesgeschichtliche Interdependenzen – Krise der Kultur im Spannungsfeld von Kultur und Moderne – Kulturelle oder territoriale Lebensformen? – Jüdische Identität nach der Shoa – Die These vom Post-Zionismus – «Wort-Welten» oder «Sinn-Wege»? – Moderne Philosophie als Kulturkritik – Kritik am Fortschrittsparadigma – Judentum als das Andere Europas – Israel und Diaspora: Reziprozität oder Alleingang? – Zur gegenwärtigen politischen Situation – Welche Auswege aus der Krise – Dialog und Zwei-Staaten-Lösung – Europa als «geistesgeschichtliches Hinterland Israels»? Michaela Willeke, Münster/Westf.

THEOLOGIE/GESELLSCHAFT

Die «Zukunft des Bürgerschaftlichen Engagements»: Einige Anmerkungen zum Bericht der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages (Zweiter Teil) – Sicherung des rechtlichen Rahmens – Kontroverse um einen «ermöglichenden» oder «aktivierenden» Staat – Das Dilemma beider Positionen – Minimierung von gesellschaftlichen und politischen Konflikten – Verhältnis von Erwerbsarbeitswelt und Engagementwelt – Wachsende Ungleichheiten im globalen Kontext – Positionen in der Demokratietheorie – Zurückhaltung bei der Freigabe struktureller Ressourcen – Mangel bei individualrechtlichen Rahmenbedingungen – Die Rolle der Kirchen in der Bürgergesellschaft – Botschaft des Evangeliums und ihre Beziehung zu Solidarität und Gerechtigkeit – Der Status der Laienorganisationen in der Kirche – Sozialwesenarbeit und der Einsatz traditioneller kirchlicher Vereine – Das Motivfeld des Engagements – Dialektik von Selbstlosigkeit und Selbstfindung. Ottmar Fuchs, Tübingen

Theologisch vernetzt denken und lehren

Interdisziplinarität als hochschuldidaktische Herausforderung (*Erster Teil*)

Spezialisierung und Ausdifferenzierung, aber auch Segmentierung gelten gemeinhin als markante Signaturen der vollendeten Moderne. Selbst auf das gesellschaftliche Subsystem der *Wissenschaften* trifft diese Beobachtung zu: Immer stärker treten die einzelnen Fächer auseinander, etablieren ihre je eigenen Fragestellungen, Methoden und Fertigkeiten und präsentieren eine Fülle partikulärer, nur der jeweiligen Teildisziplin zugänglichen Wissens. Das idealerweise angestrebte Gleichgewicht zwischen Analyse und Synthese verschiebt sich immer weiter zugunsten der Analyse. Zugleich aber erheben die Wissenschaften den Anspruch, handlungsrelevant zu sein. Sie wollen Erkenntnisse bereitstellen, die dem Menschen bei der Gestaltung von Welt und eigenem Leben weiterhelfen. Handlungsrelevanz entsteht jedoch nur, wenn es gelingt, in der Vernetzung verschiedener Einzelergebnisse zu einer sinnvollen und gesellschaftlich weitgehend akzeptierten Theorie zu kommen, die die unüberschaubare Erkenntnisfülle ordnet und dem einzelnen Menschen zugänglich macht. Damit stehen die Wissenschaften vor dem Problem, wie sie trotz ihrer segmentierten und spezialisierten Disziplinen zu einer verantworteten und einsichtigen Synthese ihrer Erkenntnisse kommen.

Für die *Theologie* gilt dieses Problem in besonderer Weise. Mehr als die meisten anderen Fächer ist sie heute darauf angewiesen, mit einer schier unübersehbaren Vielzahl literaturwissenschaftlicher, empirisch-sozialwissenschaftlicher und hermeneutisch-systematischer Methoden zu arbeiten. Mehr als die meisten Fächer auch ist sie auf die Integration der Kenntnisse anderer Wissenschaften angewiesen. Sie hat einen fachinternen Differenzierungsgrad erreicht, der gegenwärtig wohl kaum von einem anderen Fach des Wissenschaftskanons übertroffen werden dürfte.¹ Auf der anderen Seite dürfte der Anspruch existenzieller Bedeutsamkeit für den Menschen von keinem anderen Fach so deutlich und vehement vertreten werden wie von der Theologie. Gerade sie hat also in eminenter Weise die Notwendigkeit, die Erkenntnisse ihrer Teildisziplinen zu einer tragfähigen und verantwortbaren Synthese zusammenzuführen.

Beinahe prophetisch hat dies das *II. Vatikanische Konzil* wahrgenommen, denn wie ein roter Faden zieht sich die Forderung nach der Einheit der Theologie durch das V. Kapitel des Dekrets «*Optatum totius*» (OT), das der Neuordnung der «kirchlichen Studien» gewidmet ist. So wird in OT 14 insbesondere die gegenseitige Abstimmung philosophischer und theologischer Disziplinen gefordert, denn sie sollen «harmonisch darauf hinstreben, ... das Mysterium Christi zu erschließen». Ziel der theologischen Ausbildung soll es sein, am Ende des Studiums eine Art Gesamtschau theologischer Fragen und Einsichten aus der Perspektive des Christusereignisses zu ermöglichen. Für die Umsetzung dieser Forderung hat das Konzil bekanntlich keine detaillierten Vorgaben gemacht. Einzig die Einführung einer «*introductio in mysterium salutis*», also eines theologischen Einführungs- oder Grundkurses, wurde vorgegeben, der in der Folgezeit an allen theologischen Ausbildungsstätten eingerichtet wurde. Für ihn gelten nach OT 14 drei Ziele: Die Studierenden sollen in ihm Sinn, Aufbau und Ziel des Studiums klar sehen, Hilfen zu einer Verbindung von persönlichem Glauben und Theologiestudium finden und eine Festigung ihrer Berufung erfahren.² OT 17

¹ Vgl. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg i.B. 1976, S. 18; J. Wildt, *Theologie lehren lernen. Ein Weiterbildungskonzept in Kooperation zwischen Fach- und Hochschuldidaktik*, in: M. Scheidler, B.J. Hilberath, J. Wildt, Hrsg., *Theologie lehren. Hochschuldidaktik und Reform der Theologie* (QD 197), Freiburg i.B. 2002, S. 27–56; hier: 31. H.-M. Gutmann, N. Mette, *Orientierung Theologie. Was sie kann, was sie will*. Reinbek 2000, bes. S. 117–139.

² Ob man dieses dritte Ziel heute noch so formulieren würde, sei an dieser Stelle dahingestellt. Vielleicht würde es heute besser lauten: «ihre Berufung klarer entdecken». – Die Reihenfolge der drei in OT 17 genannten Ziele dürfte übrigens nicht willkürlich gewählt sein: Jedes Ziel baut auf dem vorher genannten auf und ist ohne dieses nicht realisierbar.

kommt zusammenfassend zum Schluß: «großen Wert lege man auf die Einheit der (wissenschaftlichen – erg. Vf.) Ausbildung».

Anspruch und Praxis der Vernetzung theologischer Lehre

Knapp vier Jahrzehnte nach dem *Vaticanium II* bleibt jedoch festzustellen, daß die Vernetzung der einzelnen theologischen Disziplinen noch weitgehend den Studierenden selbst überlassen bleibt. Zwar ist der «*Grundkurs Theologie*» nahezu flächendeckend eingeführt, und es darf angenommen werden, daß hier die verschiedenen theologischen Disziplinen vorgestellt und an Hand einzelner Fragestellungen miteinander ins Gespräch gebracht werden. Gleichwohl ist nicht zu übersehen, daß er normalerweise von einem/einer einzelnen Dozierenden geleitet wird, was zwar die interdisziplinäre Vernetzung nicht ausschließt, den Studierenden aber die Möglichkeit des Erlebens personeller Vernetzung nimmt.³ Ferner kann der Grundkurs als Einführungskurs das eine Ganze der Theologie per se nur auf einer «ersten Reflexionsstufe» (Karl Rahner) in den Blick nehmen. Wo er dies leistet, ist es viel wert. Gleichwohl müßte im Verlauf oder gegen Ende des Studiums die theologische Vernetzung auf einer zweiten, differenzierteren Reflexionsstufe folgen.

Neben dem Grundkurs sind an vielen Fakultäten *Studententage und Symposien* etabliert, die zumeist in jährlichem Abstand die Vertreterinnen und Vertreter verschiedenster theologischer Fächer aufs Podium bringen. Bei allem unbestrittenen Wert solcher Veranstaltungen bleibt offen, ob die übliche Aneinanderreihung von Vorträgen mit anschließender Diskussion als eine echte Integration theologischer Erkenntnisse und Methoden zu einer Einheit gewertet werden kann.

Eher gelingt dies in *interdisziplinären Seminaren*, in denen Dozierende verschiedener theologischer Fächer ein übergreifendes Thema präsentieren, das sie in wechselseitigem Dialog und unter Verschränkung ihrer je eigenen Methoden bearbeiten. Auf Grund des stark gesprächsorientierten Seminarcharakters kann hier tatsächlich echte Vernetzung der Disziplinen stattfinden. Da solche Seminare normalerweise bilateral, maximal jedoch trilateral angeboten werden, muß einschränkend betont werden, daß sie allein kaum dem Anliegen des Konzils genügen. Darüber hinaus stellen sie eher die Ausnahme des Lehrangebots einer Fakultät dar.

Am deutlichsten kommt der Anspruch der Einheit der Theologie wohl in der *Rezeption von Erkenntnissen theologischer Nachbar-disziplinen* in der eigenen Arbeit zum Tragen. Sie dürfte gegenwärtig wohl kaum noch ernsthaft bestritten oder unterlassen werden. Gleichwohl bleibt die Frage offen, ob die Rezeption nur Einzeldaten und partikuläre Ergebnisse der Nachbarfächer integriert oder auch deren grundlegende Fragestellungen und Methoden mit dem eigenen Zugang vermittelt.

Im universitären Alltag bleibt die Vernetzung der verschiedenen theologischen Zugänge also weitgehend den Studierenden überlassen. Sie gilt zwar als eine wesentliche theologische Kompetenz, muß faktisch jedoch als individuelle Leistung selbst entwickelt werden. Noch immer trifft die Diagnose Walter Kaspers zu: «Mit der Aufgabe, den roten Faden zu finden und eine einheitliche Linie der Theologie zu entdecken, wird der Student (und die Studentin – erg. Vf.) allein gelassen und hoffnungslos überfordert.»⁴ Aus hochschuldidaktischer Perspektive bleibt dieser Zustand unbefriedigend. Wenn ein wesentlicher Erfolg theologischer Reflexion in der Vernetzung der verschiedenen Zugän-

³ Die Wichtigkeit des Erlebens personeller Integration kann u.E. kaum überschätzt werden. S. hierzu die Aussagen von Bernadette Skazedonig in: W. Weier, R. Esterbauer, Hrsg., *Theologie im Umbruch*. Graz 2000, S. 43: «...die Reflexion über die Voraussetzungen für eine solche <Theologie der Integration> ... würde die Aufmerksamkeit stärker auf die lehrende Person lenken».

⁴ W. Kasper, *Einheit und Vielheit der theologischen Fächer*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie* Bd. 4, Freiburg i.B. 1988, S. 259–274, hier: 260.

ge liegt, sollte diese Kompetenz selbst als Lernziel in den Blick genommen werden.

Der gegenwärtige theoretische Sachstand

Auf der Suche nach theoretischen Konzepten, in deren Rahmen das Lernziel vernetzten theologischen Denkens operationalisiert werden kann, wird man in den gängigen Nachschlagewerken kaum fündig. Weder in der dritten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche⁵, noch in den neuesten «Einführungen» in das Theologiestudium – ob katholisch oder evangelisch⁶ – wird die Vernetzung der verschiedenen theologischen Disziplinen eingehend thematisiert. Dieses *Konzeptdefizit* kennzeichnet auch die Anfang des Jahres erschienene *Quaestio disputata 197*, welche unter dem Titel «Theologie lehren. Hochschuldidaktik und Reform der Theologie»⁷ ein hochschuldidaktisches Projekt dokumentiert, das unter seinen Zielen explizit interdisziplinäres Lehren und Lernen aufführt. Während das prozeß- und teilnehmerorientierte Lehren theoretisch und methodisch hinreichend aufgearbeitet ist (J. Wildt, S. 27–56) und sich in den Erfahrungsberichten der Teilnehmenden bewährt, zieht sich die Problematik der Vernetzung der Theologie als gestellte, aber nicht aufgearbeitete Frage wie ein roter Faden durch den Band. Nahezu sämtliche Erfahrungsberichte sprechen die Notwendigkeit einer Vernetzung der theologischen Disziplinen an und bekennen sich dazu, daß diese Vernetzung mehr ist als arbeitsteiliges Lehren, weisen diese Notwendigkeit jedoch als hochschuldidaktisches Problemfeld aus, das konzeptuell noch nicht hinreichend geklärt ist. Auch in den drei dokumentierten Projekten, die auf bilateraler Ebene interdisziplinär arbeiteten, bleibt eine didaktische Reflexion vernetzten Lernens aus. Zwar wird in allen drei Fällen die interdisziplinäre Kooperation als gewinnbringend begrüßt, eine hochschuldidaktische Auswertung mit Blick auf die verwendeten Prinzipien und Verfahren der Vernetzung geschieht jedoch nicht, und nur in einem Beitrag wird das wissenschaftstheoretische Zueinander der beiden beteiligten Fächer erhoben (N. Wolff, S. 211–225).

Innovativ und substanziell voranbringend ist die neue *Studienordnung der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Graz*, die seit dem Wintersemester 2000/2001 sowohl in einer dem Studium vorgeschalteten Studieneingangsphase als auch in der letzten Studienphase durch kooperierende Lehre einen markanten interdisziplinären Akzent setzt.⁸ So wird zu Beginn des Studiums in verpflichtenden Lehrveranstaltungen von insgesamt neun Semesterwochenstunden die methodische Vernetzung der einzelnen theologischen Disziplinen praktiziert. Thematisch geht es um die Reflexion der kulturellen, gesellschaftlichen und biografischen Kontexte von Theologie sowie des Problems ihrer Vermittlung in die heutige Gesellschaft hinein. Zum Ende des Studiums soll in zwei Veranstaltungen von zusammen fünf Semesterwochenstunden anhand von aktuellen theologischen Fragen gezeigt werden, wie man von verschiedenen Zugängen an ein Thema herangehen und in der interdisziplinären Vernetzung zu integrierten Lösungen gelangen kann.

Das theoretische Konzept dieser Initiative ist im Band «Theologie im Umbruch. Zwischen Ganzheit und Spezialisierung»⁹ do-

⁵ R. Zerfaß, *Theologiestudium III*. Im deutschen Sprachraum, 2. Hochschuldidaktische Aspekte, in: LThK Bd. 9, Freiburg i.B. 2000, Sp. 1459; S. Wiedenhofer, *Theologie IV*. Untergliederung der Theologie, in: LThK, Bd. 9, Freiburg i.B. 2000, Sp. 1440f. Immerhin ein Fortschritt: In der Vorgängerauflage gab es weder das Stichwort «Theologiestudium» noch einen Abschnitt «Untergliederung der Theologie»!

⁶ A. Leinhäupl-Wilke, M. Striet, Hrsg., *Katholische Theologie studieren. Themenfelder und Disziplinen*. Münster 2000 (erarbeitet vom wissenschaftlichen Mittelbau der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Münster); R. Heiligenthal u.a., *Einführung in das Studium der Evangelischen Theologie*. Stuttgart 1999.

⁷ M. Scheidler, B.J. Hilberath, J. Wildt, Hrsg., *Theologie lehren. Hochschuldidaktik und Reform der Theologie*. Freiburg i.B. 2002.

⁸ Dokumentiert unter: <http://www-theol.uni-graz.at/stuko> (Stand: April 2002).

⁹ W. Weirer, R. Esterbauer, Hrsg., *Theologie im Umbruch. Zwischen Ganzheit und Spezialisierung*. Graz 2000.

kumentiert, wobei sich der gesamte 3. Teil (S. 289–348) der Frage theologischer Vernetzung widmet. Dabei werden die biblische und historische Theologie auf der Grundlage jener Methode profiliert, die Geschichten und Geschichte der Menschen mit Gott zu verstehen und darin die eigene Sache zu entdecken sucht («tua res agitur» – S. 292; K. M. Woschitz). Vergegenwärtigende *traditio* ist dann die notwendige Fortschreibung dieses Verstehensprozesses (S. 301). Die systematische Theologie modelliert andererseits das Ereignis der Selbstmitteilung Gottes als Einheitsprinzip, das die Theologie als Wissenschaft definiert, ihr die glaubenswissenschaftliche Selbstausslegung ermöglicht und schließlich die intratheologische Kommunikation der Einzeldisziplinen sicherstellt (S. 316; B. Körner). Die praktische Theologie schließlich etabliert religiöse Praxis als einheitsstiftende Kategorie der Theologie, insofern sich jede theologische Disziplin methodisch auf eine befreiende Praxis im Kontext des Glaubens auszurichten habe (W. Weirer).

Die beiden neuen Elemente der Grazer Studienordnung setzen die theoretisch formulierten Postulate konsequent in die Lehrpraxis um: Es wird in Geschichte und Geschichten der Menschen früher und heute nach deren Gotteserfahrung gefragt, der verbindende und zentrierende Blickwinkel ist die Selbstmitteilung Gottes in Christus, und das erkenntnisleitende Interesse ist es von Beginn des Studiums an explizit, zu einer befreienden Praxis vorzustoßen. Die Grazer Fakultät setzt damit Maßstäbe, die andersorts Anstoß und Richtungsweisung geben könnten. Sie erkennt die Zentralität des Problems der Vernetzung von Theologie und versucht eine Lösung. Allerdings liegt der Schwerpunkt der Publikation auf der wissenschaftstheoretischen Legitimation und Konzeption der Vernetzung der theologischen Einzeldisziplinen. Hochschuldidaktische Fragestellungen werden eher am Rande gestreift. Ihr Ort bleibt weiterhin unbestimmt.

Nimmt man die gegenwärtig diskutierten hochschuldidaktischen Ansätze in den Blick, können drei verschiedene Modelle der Vernetzung unterschieden werden: Die Rezeption fachfremder Erkenntnisse, intradisziplinäres Arbeiten und interdisziplinäres Arbeiten.

Die Rezeption fachfremder Erkenntnisse

Wie bereits eingangs erwähnt, kommt heute keine theologische Disziplin mehr ohne den Rückgriff auf Erkenntnisse anderer theologischer und nicht-theologischer Disziplinen aus. So ist eine liturgiewissenschaftliche Theorie der Taufe ohne kirchengeschichtliche und exegetische Referenzpunkte ebenso undenkbar wie eine moraltheologische Argumentation zum Wert ungeborenen Lebens ohne fundierte Kenntnisse der biologischen Abläufe. Konzeptuell handelt es sich bei der Rezeption fachfremder Erkenntnisse um die Integration von Ergebnissen, Modellen und Theorien aus Disziplinen mit einem eigenen wissenschaftstheoretischen Ort in das eigene Forschen und Denken. Die Integration erfolgt dabei auf dem Niveau bereits evaluierter Daten und

Burg Rothenfels 2003

Hochzeit. Rituale der Intimität. Rothenfelser Liturgietagung 2003 mit Prof. Dr. Peter Cornehl, Dr. Gotthard Fuchs, Birgit Janetzky, Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Prof. Dr. Konrad Stock vom 5.–7. Februar 2003

Der Exodus ist angesagt. Carl Amerys Thesen zur Kirche mit Carl Amery, Dr. Rupert Neudeck, Dr. Gotthard Fuchs u.v.a. vom 14.–16. Februar 2003

Anmeldung und Info: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel. 09393-99999, Fax: 99997, Internet: www.burg-rothenfels.de; E-Mail: verwaltung@burg-rothenfels.de

ausgearbeiteter Modelle oder Theorien, d.h. «fertiger» Produkte. In didaktischer Perspektive handelt es sich bei der Rezeption fachfremder Erkenntnisse um eine Reorganisation: Bereits entwickelte Daten und Modelle werden in einen neuen Kontext eingebettet und weiter verarbeitet. Dazu bedarf es auf Seiten der Rezipienten der Kenntnis der in der Bezugsdisziplin verwendeten Begrifflichkeiten und eines überblicksartigen Verständnisses der den rezipierten Ergebnissen, Modellen und Theorien zu Grunde liegenden Methodologie und Hermeneutik. Beide Kompetenzen sind notwendig, um die für die eigene Theoriekonstruktion geeigneten Ergebnisse und Konzepte auszuwählen, sie in ihrer Erkenntniskraft zu beurteilen und auf ihre Implikationen für die eigene Disziplin hin zu prüfen. Wird beispielsweise der Versuch unternommen, das dogmatische Konzept der Trinität im Kontext eines kommunikationstheoretischen Modells zu entwickeln, so muß in diesem Prozeß geprüft werden, ob die Konzepte dieses Modells – z.B. der der Kommunikationstheorie zu Grunde liegende Personbegriff – mit den Konzepten der Gotteslehre vereinbar sind. Eine präzise Kenntnis der fachspezifischen Methoden und Erhebungsweisen ist dagegen nicht notwendig. Hochschuldidaktisch bedeutet die Rezeption fachfremder Erkenntnisse keine spezifische Herausforderung. Die beiden notwendigen Kompetenzen entsprechen vom Typ her denen der eigenen Disziplin, denn auch hier ist die Kenntnis der verwendeten Begrifflichkeiten und ein Verständnis der Methodologie und Hermeneutik notwendig. Bei der Rezeption fachfremder Erkenntnisse geht es also um eine Reproduktion bereits vorhandener Kompetenzen. Ihre Vermittlung kann deshalb analog zur Einführung in die Begrifflichkeit und Methodologie des eigenen Faches entlang der bewährten hochschuldidaktischen Prinzipien und Methoden erfolgen.

Intradisziplinäres Arbeiten

Mit Blick auf die Vernetzung der Theologie ist die Grenze der Rezeption fachfremder Erkenntnisse dort erreicht, wo die zu integrierenden Ergebnisse, Modelle und Theorien nicht mehr dem Komplexitätsgrad der fachinternen Reflexion entsprechen. Im sogenannten intradisziplinären Arbeiten wird daher zur eigenständigen Erhebung derartiger Erkenntnisse auf methodische und hermeneutische Verfahren zurückgegriffen, die ursprünglich aus einer anderen Disziplin stammen. Intradisziplinäres Arbeiten integriert also nicht fachfremde Erkenntnisse, sondern fachfremde Methoden und Kalküle.¹⁰ Auf diese Weise ist es möglich, auf der Basis einer ursprünglich fachfremden Methodologie den Begriffs- und Erkenntnishorizont des eigenen Faches zu erweitern. Intradisziplinäres Arbeiten stellt ein komplexeres Geschehen dar als die Rezeption fachfremder Erkenntnisse, denn es erfordert nicht nur die Reorganisation «fertiger» Ergebnisse und Modelle in einem neuen Kontext, sondern den Transfer fachfremder Methoden in einen anderen wissenschaftstheoretischen Horizont mit spezifischen Erkenntnisinteressen und Reflexionsprozessen. Entsprechend reicht ein überblicksartiges Verständnis der zu integrierenden Methodologie und Hermeneutik nicht aus. Vielmehr sind eine vertiefte Kenntnis ihrer wissenschaftstheoretischen Verortung und Sicherheit im Umgang mit ihnen notwendig. Darüber hinaus bedarf es – zumindest bis die neuen Verfahren innerhalb der eigenen Disziplin allgemein anerkannt sind – der Kenntnis der Bezugspunkte zwischen den neuen und den herkömmlichen Verfahren. Beispielhaft sei hier auf den langwierigen Prozeß der Integration historisch-kritischer Methoden in die biblischen Wissenschaften verwiesen, der nicht nur neue Erkenntnisse hervorbrachte, sondern auch das Selbstverständnis des Faches veränderte.

Die hochschuldidaktische Herausforderung intradisziplinären Arbeitens liegt folglich in der Vermittlung der wissenschaftstheoretischen Grundlagen und Implikationen, welche die Ein-

gliederung fachfremder Methodologie und Hermeneutik bedingt, sowie der Einübung der neuen Methoden und Kalküle. Bewährte Veranstaltungen, welche die notwendigen Hintergründe und Grundfertigkeiten bieten, stellen spezifische Vorlesungen und Methodenseminare dar. In ihnen erfolgt Lernen normalerweise als Nachvollzug aufbereiteter Informationen und Übungen. Damit leisten sie eine grundsätzliche Orientierung, vermitteln jedoch noch nicht die Kompetenz zu selbständigem Agieren im intradisziplinären Arbeitsfeld. Letzteres ist vor allem das Anliegen des mittlerweile hochschuldidaktisch bewährten Konzepts des «forschenden Lernens».¹¹ In ihm werden Studierende mit realen und überschaubaren Forschungsfragen der eigenen Disziplin betraut, welche sie im Team und unter Begleitung der Dozierenden im Kontext der neuen Methodologie und Hermeneutik bearbeiten. Auf diese Weise werden die Studierenden am Forschungsprozeß beteiligt, können also die Komplexität des Geschehens – inklusive seiner Risiken und Nebenwirkungen – kennenlernen, verlieren sich auf Grund der Überschaubarkeit des Problems und der Begleitung der Dozierenden nicht im Forschungsprozeß.

Interdisziplinäres Arbeiten

Intradisziplinäres Arbeiten hat sich als kraftvolle Möglichkeit erwiesen, den Erkenntnishorizont der eigenen Disziplin zu erweitern. Es findet seine Grenze jedoch dort, wo die fachfremden Verfahren wissenschaftstheoretisch keinen spezifischen Beitrag hinsichtlich der Erkenntnisobjekte der eigenen Disziplin liefern können. So macht es für die Moraltheologie ebenso wenig Sinn, eigene biologische Studien zu betreiben, wie für die Liturgie, spezifisch kirchengeschichtliche oder exegetische Forschungen durchzuführen. In diesem Fall ist in den Fragestellungen, in denen sich die verschiedenen Fächer berühren, die Indikation für interdisziplinäres Arbeiten gegeben.

Interdisziplinäres Arbeiten versucht im gegenseitigen Austausch unter Zusammenführung der spezifischen Perspektiven der beteiligten Fächer einen vertieften Blick auf die verhandelte Thematik zu gewinnen und neue Sichtweisen und Lösungsansätze zu entwickeln. Im Gegensatz zur Intradisziplinarität bleibt beim interdisziplinären Arbeiten die Eigenständigkeit der einzelnen Disziplinen gewahrt. Die beteiligten Fächer argumentieren auf der Grundlage ihrer eigenen wissenschaftstheoretischen Basis und im Kontext der eigenen Methodologie und stellen ihre spezifischen Erkenntnisse für die gemeinsame Problemlösung zur Verfügung. Die einzelnen Beiträge stehen damit in einer korrelativen Beziehung, d.h. sie erschließen in ihrem Zusammenspiel die Komplexität der behandelten Thematik, sind als eigenständige Beiträge jedoch nicht aufeinander rückführbar.

Die Herausforderung interdisziplinären Arbeitens liegt also im Transfer der eigenen Perspektive und der eigenen Erkenntnisse in einen Problemzusammenhang, der sich erst durch den Eintrag der verschiedenen Beiträge konstituiert. In der Erschließung des korrelativen Zusammenhangs gilt es Reflexionsstrukturen zu entwickeln, die die einzelnen Beiträge miteinander vermitteln und zu einer integrierten Sichtweise führen. Dazu ist nicht nur die sichere Kenntnis der Methodologie und Hermeneutik des eigenen Faches unabdingbar, sondern auch ein Gespür für Anknüpfungspunkte zu fachfremden Beiträgen. Verdichtet wird die Komplexität dieses Vorgangs dadurch, daß an interdisziplinärer Arbeit mehrere Forscher beteiligt sind. Neben den fachlichen sind daher auch kommunikative Kompetenzen notwendig, denn es gilt Lösungswege im Dialog zu entwickeln.

Die hochschuldidaktische Problematik interdisziplinären Arbeitens ergibt sich vor allem daraus, daß es einen hohen Grad an Vertrautheit mit und Souveränität im eigenen Fach voraussetzt. So beinhalten alle drei in der *Quaestio disputata* 197 dokumentierten interdisziplinären Projekte Phasen, in denen sich die

¹⁰ Vgl. J. van der Ven, Entwurf einer empirischen Theologie. Kampen-Weinheim 1990, S. 107–130.

¹¹ Vgl. <http://www.uni-wuerzburg.de/religionspaedagogik/Erwerb.htm> (Stand: Mai 2002).

Studierenden in fachspezifischen Einheiten mit dem Beitrag der jeweiligen Disziplin vertraut machen konnten.

Weiterhin wurde der eigentliche interdisziplinäre Prozeß anhand von Medien oder Methoden herbeigeführt, die durch einen hohen Komplexitätsgrad bzw. einen breiten Raum individueller Entfaltungsmöglichkeiten gekennzeichnet sind. So erarbeitete das Projekt von B. Frede-Wenger, C. Heckmann und I. Weber den korrelativen Zusammenhang zwischen dogmatischen und kirchengeschichtlichen Beiträgen zur Frage der Darstellbarkeit des Glaubens in der Auseinandersetzung mit Christusbildern.¹² Und die interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen Kirchengeschichte und Kirchenrecht zu konfessionsverschiedenen Ehen kulminierte in einem Rollenspiel, in dem ein konkreter Fall modelliert wurde.¹³ Für die Durchführung interdisziplinärer Projekte sind also Medien und Methoden günstig, welche den Pro-

¹² B. Frede-Wenger, C. Heckmann, I. Weber, *Theologie in Bildern? Ein Werkstattbericht*, in: M. Scheidler u.a., a.a.O. (Anm. 7), S. 197–210.

¹³ N. Wolff, ebd., S. 211–221.

blemzusammenhang thematisieren und gleichzeitig den nötigen Freiraum zur Entwicklung einer Problemlösung zur Verfügung stellen.

Nimmt man die drei Konzepte zur Vernetzung zusammen in den Blick, liegen für die Rezeption fachfremder Erkenntnisse und das intradisziplinäre Arbeiten bereits etablierte hochschuldidaktische Modelle vor. Sie tragen wesentliche Kompetenzen zur Vernetzung von Theologie bei, vermitteln jedoch noch nicht die Kompetenz eines integrierten Blicks auf sie. Diese Kompetenz ist interdisziplinärem Arbeiten inhärent. Hierzu gibt es jedoch erst einige – in der Regel bilaterale – Projekte, aus denen sich hochschuldidaktische Perspektiven ableiten lassen, ohne daß diese bereits konzeptuell verdichtet wurden. Diese Situation war die Motivation zu einer multilateralen interdisziplinären Seminarreihe verschiedener Assistentinnen und Assistenten der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Würzburg, die im Wintersemester 2001/2002 durchgeführt wurde. (Zweiter Teil folgt)

Ulrich Riegel, Würzburg, und Michael Rosenberger, Linz

Kritik der Moderne aus den Quellen des Judentums

Tagung «Das Jüdische Erbe Europas – zur Krise der Kultur im Spannungsfeld von Religion und Moderne».

Die Beziehungen zwischen jüdischem Denken und abendländischer Geistesgeschichte, zwischen Judentum und Christentum, zwischen Europa und den jüdischen Gemeinden in Europa und Israel – diese Beziehungen sind bislang so viel diskutiert worden wie prekär geblieben. Noch immer wirft ein diesbezüglicher Diskurs Fragen, Spannungen und Mißverständnisse auf, die davon zeugen, daß das «jüdische Erbe Europas» bislang nicht adäquat bedacht worden ist. Und die jüngsten Kontroversen im Zusammenhang mit den Geschehnissen in Israel haben erneut gezeigt, daß ein hoher Bedarf an Differenzierung und sachlicher Aufklärung, an historischer Selbstreflexion und kultureller Verantwortung besteht, um politischen Rückzugsgefechten oder wahltaktischen Instrumentalisierungen klar und deutlich entgegenzutreten. Es gilt, das Judentum als integralen und essentiellen Bestandteil Europas zu begreifen und gemeinsam nach Lösungen für die Konflikte in Europa wie im Nahen Osten zu suchen. Die dazu dringlich erforderliche Reflexion der geistesgeschichtlichen Interdependenzen von Judentum und westlicher Moderne darf allerdings nicht als eine nur durch äußere Umstände aufgebaute Phrase verpuffen. Um dies zu vermeiden, wurden kürzlich auf einer Tagung in Berlin unter dem Thema «Das jüdische Erbe Europas – zur Krise der Kultur im Spannungsfeld von Religion und Moderne» erste konkrete Schwerpunkte und Perspektiven diskutiert, welche die jüdisch-europäische Tradition mit aktuellen Fragen und Herausforderungen verknüpften. Die Problemlage hinsichtlich des Verhältnisses von Europa, Judentum und Israel war der maßgebliche Fokus dieser international und interdisziplinär besetzten Tagung, die vom 27. bis 30. Juni 2002 unter der Leitung von Prof. Dr. *Eveline Goodman-Thau* (Hermann Cohen Akademie) und der Friedrich-Ebert-Stiftung stattfand.

In mehreren Themeneinheiten wurde ein kulturgeschichtlicher Parcours von den ersten Berührungen zwischen Judentum und Abendland über Mittelalter, Neuzeit und Aufklärung bis hinein in die Moderne und den aktuellen Nahost-Konflikt besprochen, welcher wichtige Informationen lieferte, viele Fragen anriß und wohl auch «wunde Punkte» des europäischen und jüdisch-israelischen Selbstverständnisses berührte. Anhand klassischer Themen wie Tradition und Erinnerung, Identität und Multikulturalität waren die grundsätzlichen Fragestellungen markiert, das besondere Augenmerk richtete sich jedoch gerade auf die Schnittstellen von Jüdischem und Christlichem, Judentum und Europa, Diaspora und Israel und provozierte so spannungsreiche Diskussionen. Trotz aller wissenschaftlich gebotenen Sachlich-

keit war spürbar, wie sehr allgemeine geistesgeschichtliche und politische Fragen mit der eigenen Identität und Existenz verknüpft sind. Das «Eigene» und das «Fremde» brachen hier auf, keineswegs aber als «cultural clash», sondern in der Entdeckung des Fremden als des – zum Teil verschütteten, zum Teil verdrängten – Eigenen, das sich gleichwohl aufgrund seiner historischen Ausdifferenzierungen der Vereinnahmung sperrt. Die Reflexion der gemeinsamen Wurzeln, so wurde deutlich, kann und darf nicht in einer nivellierenden Homogenität aufgehoben werden, sondern muß einen Raum der Begegnung und des Dialogs schaffen, in dem sich die verschiedenen Kulturen wechselseitig kritisch hinterfragen und befruchten. Daß sich eine solche Erörterung der westlichen Moderne allerdings nicht nur auf Judentum und Christentum, sondern ebenso auch auf den Islam zu richten hat, war unbestritten, konnte im Rahmen dieser Tagung jedoch leider nur in Hinweisen, zum Beispiel bezüglich der mittelalterlichen Philosophie oder aber hinsichtlich der Gefahren eines religiösen Fundamentalismus, angerissen werden.

Kulturelle oder territoriale Lebensform?

Eröffnet wurde die Tagung durch Prof. Dr. *Eveline Goodman-Thau* am Abend des 27. Juni im Centrum Judaicum Berlin. Mit Verweis auf die geschichtsträchtige Atmosphäre dieses Ortes mahnte sie an, daß die jüdische Geschichte Europas wieder «unser aller Geschichte» werden müsse, um sich der gemeinsamen Wurzeln und Wege sowohl im geschichtlichen Rückblick als auch angesichts der Herausforderungen von Gegenwart und Zukunft als Erbe und Auftrag bewußt zu werden. Im Eröffnungsvortrag thematisierte dann Prof. Dr. *Micha Brumlik* (Frankfurt/M.) Vision und Realität des Zionismus und formulierte die im weiteren Verlauf der Tagung mehrfach aufgegriffene These eines derzeitigen «Post-Zionismus». Im Rekurs auf *Franz Rosenzweigs* «Der Stern der Erlösung» verwies er auf die Aporien des Zionismus als einer an ein Land gebundenen Identität im Gegensatz zu der von Rosenzweig propagierten außergeschichtlichen und nur in der Liturgie verankerten Identität des «ewigen Volkes». Der durch die Shoa erfolgte Rücksturz in die Geschichte habe das Judentum zwar genötigt, ein geschichtlich und politisch verankertes «Ende der Angst» in einem Staat Israel anzustreben, dennoch müsse man aber fragen, ob jüdische Identität nicht letztlich eher das Bekenntnis zu einer kulturellen und weniger zu einer territorialen Lebensform sei. Insofern befände sich das «Land

Israel» als eines «Unterpfandes von Gottes Treue» nicht – substantialistisch – in einem Staat, sondern vielmehr – kulturell – z.B. in einem Rückzug in die Sprache, das Hebräisch. Schließlich sei das jüdische Volk immer «Beisasse» und «Fremdling» gewesen und das «Heilige Land» Chiffre für die Erlösungssehnsucht der Menschen. Judentum, so schloß Brumlik seinen Vortrag, bedeute nicht Zionismus, sondern ein kulturell und historisch intensiv besetztes Zeichen- und Deutungssystem, demgegenüber heute zu diskutieren wäre, inwiefern sich aus ihm eine neue Lebensform gewinnen lasse – oder aber ob nach der territorialen nun auch eine geistige bzw. innere Diaspora drohe.

Die folgenden drei Tagungstage widmeten sich dann verschiedenen Schwerpunkten des übergeordneten Themas «Religion und Kultur». Der erste Vortragsblock war unter das Thema «Dialog der Kulturen im Kontext von Religion und Philosophie» gestellt und wurde von Prof. Dr. *Karl-Erich Grözinger* (Potsdam) begonnen. In seinem Referat «Gemeinsame Sprache und gemeinsames Denken der religiösen Kulturen im Mittelalter – Anlass zu Hoffnung oder Illusion?» skizzierte er das Auseinanderdriften von rabbinischer Hermeneutik und christlichem Denken sowie deren neuerliche Begegnung ab Ende des 9. Jahrhunderts aufgrund einer zweiten Konfrontation mit griechischem Denken. Vor diesem Hintergrund illustrierte er mit Bezug auf *Saadja Gaon*, *Abraham ibn Daud* und *Maimonides* den insbesondere erkenntnistheoretischen Vermittlungsversuch von jüdischer Tradition und griechischer Philosophie, aber auch das irreduzible Festhalten am Wert der Tradition, Prophetie und Offenbarung im Judentum. Diese Erläuterungen führten schließlich zu der optimistischen These, daß gerade Krisensituationen die drei monotheistischen Religionen immer wieder zusammengeführt und zu einer «erneuernden Reflexion der eigenen Partikularität» genötigt hätten. Der nachfolgende Vortrag von Prof. Dr. *Wilhelm Schmidt-Biggemann* (Berlin) widmete sich der brisanten Frage «Christliche Kabbala. Toleranzkonzept oder Vereinnahmungsversuch?», indem insbesondere die christlich-eschatologische Interpretation des Alten Testaments und der jüdischen Kabbala seitens christlicher Autoren wie *Dionysios Areopagita* und *Johannes Reuchlin* beleuchtet wurde. Die dezidiert christologische, trinitarische und soteriologische Auslegung jüdischer Quellen aufzeigend, stellte Schmidt-Biggemann letztlich in Frage, ob es sich bei der «Christlichen Kabbala» um ein nicht-vereinnahmendes Toleranzkonzept handelt, das – wie nicht selten geschehen – als Beleg für einen «Dialog» von Judentum und Christentum im Mittelalter gelten kann.¹ Der dritte Beitrag von Prof. Dr. *Klaus Davidowicz* (Wien) befaßte sich mit dem Themenkomplex «Mystik, Messianismus und Moderne», den er am Beispiel des jüdischen charismatischen Führers *Jakob Frank* und dessen Anhängern darstellte.

«Wort-Welten» oder «Sinn-Wege»?

Unter der anschließenden Rubrik «Tradition – Identität – Moderne» erörterte Prof. Dr. *Christoph Schulte* (Potsdam) «Aufklärung – Akkulturation – Orthodoxie», um das Programm der «Haskala» näher zu diskutieren. Vor allem betonte er dabei, daß Aufklärung – im jüdischen Sinne des Wortes – nicht eine Aufklärung von der Religion bedeute, sondern vielmehr eine Aufklärung in der Religion, indem sie ihrer religiösen Tradition kritisch-anamnetisch treu bleibt. Auch distanzierte er sich vom Verständnis der Haskala als Assimilation und führte statt dessen den Begriff der «Akkulturation» als eines Verluste wie Gewinne an Identität und Freiheit einbegreifenden Konzeptes ein.² Hieran knüpfte der programmatische Beitrag von Prof. Dr. *Eveline Goodman-Thau* unter dem Titel «Wissen und Bildung – Moder-

ne jüdische Philosophie als Kulturkritik»³ an, um mit Verweis auf *Franz Rosenzweig* und *Hermann Cohen* eine Historismus- und kulturkritische «Existenzphilosophie aus den Quellen des Judentums» zu skizzieren. Den «Schnittpunkt von Geschichte und Biographie, Denken und Existenz» fokussierte sie als den maßgeblichen Perspektivpunkt eines «Neuen Denkens», das sich der Moderne kritisch erneuernd zu vergewissern sucht, statt deren Traditionen zugunsten eines Fortschrittsenthusiasmus oder aber eines Endes der Geschichte zu verabschieden. Den «Wort-Welten» der Postmoderne stellte sie die «Sinn-Wege» abendländischen Denkens entgegen, die sich insbesondere in den drei monotheistischen Religionen als unaufgebbares kulturelles wie ethisches Potential ausgebildet haben. Dieses Plädoyer wurde in geschichtsphilosophischer Perspektive ergänzt durch den Vortrag «Identität zwischen Tradition und Geschichte. Überlegungen zu Walter Benjamin und Theodor W. Adorno» von Dr. *Anne Eusterschulte* (Berlin). Nah an den Texten illustrierte sie das Bewußtsein der Unwiederbringlichkeit und die Unmenschlichkeit des Vergessens angesichts der «Trümmer der Geschichte», um dadurch auf die Geschichtlichkeit und Brüchigkeit unseres Denkens zu verweisen. Und in einem weiteren Schritt skizzierte sie ein Konzept von Erinnerung und Geschichtsschreibung als «Übersetzung des Verschütteten in das Heute», welches Historiographie und philosophischen Kanon gleichermaßen hinterfragt.

Der zweite Tag setzte die Diskussion unter dem Motto «Judentum zwischen Religion und Kultur, Israel und Diaspora» fort. Zunächst referierte Prof. Dr. *Antonia Grunenberg* (Oldenburg) unter dem Motto «...dieser Anfang ist immer und überall da und bereit» Gedanken zur politischen und religiösen Dimension des «Neu-Beginns» bei *Hannah Arendt*.⁴ Dr. *Fania Oz-Salzberger* (Haifa) widmete sich hingegen «Some European Contexts of Modern Hebrew Culture», indem sie sich deutlich gegen eine Bestimmung des Judentums als «das Andere» Europas verwahrte und auf die gemeinsamen Wurzeln und Werte von Judentum und Europa näher einging.⁵ Sie erläuterte dies exemplarisch am Einfluß jüdischen Denkens auf die europäische politische Philosophie des 17. Jahrhunderts (Hobbes, Locke u.a.) und am maßgeblichen Beitrag der europäischen beziehungsweise deutschen Rechtsphilosophie zum israelischen Justizwesen, bevor sie schließlich für eine grundsätzliche Rückbesinnung auf die gemeinsamen Traditionsstränge von Judentum und Europa votierte. Denn es sei – gerade auch aus der Sicht der zweiten und dritten Generation nach der Shoa – überaus wichtig, jüdische Geschichte nicht nur als eine Geschichte von Verfolgung und repressiver Toleranz wahrzunehmen. Der Blick müsse vielmehr endlich auf die geistesgeschichtlichen Interdependenzen gerichtet werden, um das Projekt der Moderne unter gleichberechtigten Partnern und in wechselseitiger Offenheit weiterführen zu können.

Israel und Diaspora – Reziprozität oder Alleingang?

Wie wichtig dieser Blick auf die gemeinsamen Wurzeln auch für Israel ist, um eine selbstbezügliche Abschottung zu vermeiden, machte der Beitrag von Dr. *David Witzthum* (Jerusalem) am Beispiel der israelischen Medienlandschaft und des dort vermittelten Europabildes deutlich. Während in den 50er bis 80er Jahren ein breites europäisches Korrespondenten-Netzwerk internationale und differenzierte Berichterstattung gewährleistete, befinden sich mittlerweile keine (offiziellen) israelischen Korresponden-

¹ Vgl. auch die umfassende Studie *Wilhelm Schmidt-Biggemann*, *Philosophia perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1998.

² Vgl. *Christoph Schulte*, *Die Jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte*. Beck, München 2002.

³ Vgl. zu *Franz Rosenzweig* u.a. *Eveline Goodman-Thau*, *Fremd in der Welt, zu Hause bei Gott. Bruch und Kontinuität in der jüdischen Tradition*. LIT, Münster 2002, S. 27–36, sowie ihre kürzlich erschienene Aufsatzsammlung: *Eveline Goodman-Thau*, *Aufstand der Wasser. Jüdische Hermeneutik zwischen Tradition und Moderne*. Philo, Berlin 2002.

⁴ Vgl. *Antonia Grunenberg*, Hrsg., *Einschnitte. Hannah Arendts politisches Denken heute*. Temmen, Bremen 1995.

⁵ Vgl. *Fania Oz-Salzberger*, *Israelis in Berlin*. Jüdischer Verlag, Berlin 2001.

ten mehr in Europa. Zudem haben sich die TV- und Radiobeiträge weitestgehend auf innerisraelische und innerjüdische Themen verlagert, so daß sich die mediale Öffentlichkeit Israels zunehmend in Selbstbespiegelung ergeht, während sich die Wahrnehmung Europas zu einem selektiven und eher negativen Stereotyp deformiert hat. Diese Sicht, die Europa als traditionelles Herkunftsterrain und politischen Partner weitestgehend ausblendet, hat aber nicht nur schwerwiegende Folgen für das Verhältnis zwischen Israel und Europa, sondern auch für jenes zwischen Israel und den jüdischen Diaspora-Gemeinden in Europa. Prof. Dr. Moshe Zimmermann (Jerusalem) skizzierte diese innerjüdische Schiefelage in seinem Vortrag «Israel und Diaspora – Reziprozität oder Alleingang?», indem er die Geschichte des Zionismus und das Verhältnis Israels zur jüdischen Diaspora historisch rekonstruierte, ebenfalls den Begriff des «Post-Zionismus» aufgriff und angesichts der demographischen Entwicklung in Israel aufzeigte, daß sich das Judentum mittlerweile in Israel selbst in der Diaspora beziehungsweise in einer «Ghetto-Existenz» befindet. Außerdem verwies er auf die derzeitige Verquickung von Antisemitismus und Antiisraelismus sowie auf die zunehmende Assimilation Israels an einen romantisch-völkischen Nationalismus, um vor der Tendenz hin zu einem religiösen Fundamentalismus zu warnen.⁶ Angesichts dessen plädierte er für einen bleibenden Pluralismus in Israel und bezüglich seines Bezugs zur Diaspora, um nicht zwecks einer fragwürdigen nationalen Identität die nötigen kritisch-produktiven Kontrastbilder zu verlieren.

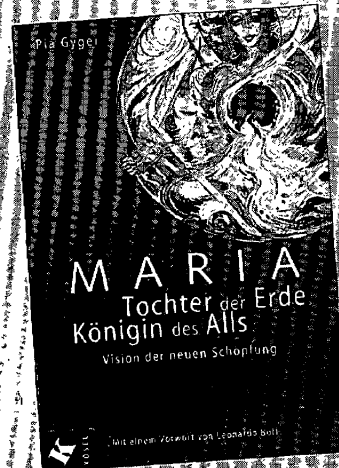
Dr. Amos Elon (Jerusalem) vertiefte diese Problematik unter dem Stichwort «Political Dilemmata»⁷ in aktueller Perspektive, indem er zunächst die Stationen des Konflikts zwischen Israel und den Palästinensern seit 1967 rekapitulierte und die zunehmende Radikalisierung auf beiden Seiten aufzeigte. Insbesondere kritisierte Elon dann die israelische Siedlungspolitik, die er als Knackpunkt des israelisch-palästinensischen Konflikts und damit des gesamten Nahost-Konflikts bezeichnete. Seinen deutlichen Worten ließ Elon ein ebenso deutliches Votum folgen, indem er einen beidseitigen Willen zum Kompromiß als der einzigen Friedensperspektive forderte. Noch schärfer formulierte anschließend Dr. Ron Pundak (Tel Aviv) das Problem in seinem Vortrag «Jewishness versus Israeliness» in the Israeli-Palestinian Conflict». Pundak, der an den Verhandlungen in Oslo 1993 beteiligt war, forderte einen «realistischen Blick auf Israel» und fragte, inwiefern Israel heute überhaupt noch ein «Staat von Juden für Juden» sei. Deutlich verwies er darauf, daß Israel erstmals nicht der «sichere Hafen» für Juden aus aller Welt sei, sondern vielmehr der zentrale Faktor der Bedrohung. Vor dem Hintergrund der jüngsten Entwicklungen im Nahen Osten plädierte auch er für eine sofortige Rückkehr zum Dialog und für eine Zwei-Staaten-Lösung, die Israel ein Daseinsrecht in den Grenzen von 1967 garantiert und ebenso den Palästinensern eine annehmbare Existenzbasis bieten müsse.

Im Abendvortrag bekundete auch Prof. Dr. Shlomo Avineri (Jerusalem) die Notwendigkeit des Dialogs und einer friedlichen Zwei-Staaten-Lösung, im Gegensatz zu den vorherigen Rednern faßte er die Konfliktlage allerdings wesentlich pessimistischer auf und kritisierte, daß bis heute keine eindeutige und definitive Aussage seitens der Palästinenser und der arabischen Welt hinsichtlich eines unantastbaren Daseinsrechts des Staates Israel gemacht worden sei. Aufgrund dessen und angesichts der letzten Selbstmordattentate sei derzeit keine Vertrauensbasis für mögliche Verhandlungen gegeben. Avineri plädierte daher für eine strikte Grenzziehung zwischen Israel und den palästinensischen Gebieten (Gaza-Streifen und West-Bank), um Israel vor weiteren Attentaten weitestgehend zu schützen und eine «Abkühlung des Konflikts auf beiden Seiten» abzuwarten. Zudem erteilte Avineri Jassir Arafat und dessen politischem

⁶ Vgl. hierzu auch Moshe Zimmermann, Wende in Israel: Zwischen Nation und Religion. Aufbau Verlag, Berlin 1996.

⁷ Vgl. auch Amos Elon, A Blood-Dimmed Tide. Dispatches from the Middle East. Penguin, London 2000.

Neue religiöse Perspektiven



256 Seiten, Gebunden mit Schutzumschlag
sFr 34,70 • ISBN 3-466-36604-6

Was hat die entrückte Mariengestalt der Altäre und Andachtsbilder mit der selbstbewussten Frau von heute zu tun? Ein Meilenstein auf dem Weg zu einem ganzheitlichen, wesentlich weiblich akzentuierten Gottesverständnis.



Kompetent & lebendig

SPIRITUALITÄT & RELIGION



224 Seiten, Gebunden mit Schutzumschlag
sFr 34,70 • ISBN 3-466-36599-6

Zen-Erfahrung und Christus-Nachfolge: kein Widerspruch! Überzeugend und inspirierend erfahren wir, was unsere Zeit erfordert: eine offene Identität in einer multireligiösen Welt.

Kösel-Verlag München
e-mail: info@koesel.de www.koesel.de

System eine deutliche Absage und votierte für eine neutrale Schutztruppe in den Palästinenser-Gebieten, welche den Aufbau demokratischer Strukturen ermöglichen und kontrollieren solle.⁸

Europa – «geistesgeschichtliches Hinterland Israels»

Inwiefern die von Avineri vorgeschlagene zeitweilige Abschottung Israels eine gangbare Alternative zum sofortigen Dialog sei, wurde anschließend ebenso heftig diskutiert wie die Frage, wer jene neutrale Schutztruppe für die Palästinensergebiete stellen könne. Es zeichnete sich jedoch erneut die zentrale Bedeutung Europas als dem «geistesgeschichtlichen Hinterland» Israels ab. So sehr Europa sich seiner jüdischen Wurzeln bewußt werden muß, so dringend bedarf Israel derzeit einer kritischen Rückbesinnung auf sein abendländisch-humanistisches Erbe, also einer nicht nur politischen, sondern auch kulturellen Bindung an Europa. Ansonsten droht zunehmend die Gefahr, angesichts der Aporien des Nahost-Konflikts in religiösen Fundamentalismus und ideologische Selbstisolation zu geraten. Europa muß daher ein vertrauenswürdiger Partner Israels bleiben – allerdings nicht nur aufgrund einer historischen Verantwortung, die es allemal vor Revision zu schützen gilt, sondern auch und gerade aufgrund der jahrhundertelangen gemeinsamen Geschichte, die erinnert und in humaner Weise fortgeführt werden will. Diese Diskussion um Europa, europäisches und israelisches Judentum und Staat Israel wurde auch in der am Sonntag zum Abschluß stattfindenden

⁸ Zur Position Avineris vgl. auch seinen Artikel «Was den Palästinensern fehlt, ist ein Ben Gurion», in: FAZ Sonntagszeitung, 21.04.02.

den Podiumsdiskussion weitergeführt, an der Prof. Dr. Goodman-Thau, Prof. Dr. Julius Schoeps (Potsdam), Prof. Dr. Susan Neiman (Potsdam), Dr. Diana Pinto (Paris) sowie Vertreter und Vertreterinnen der Europäischen Union für jüdische Studenten teilnahmen.

Insgesamt vermittelte diese Tagung⁹ – neben vielen Informationen, Anfragen, Kontroversen und Visionen – vor allem eines: Judentum und jüdisches Denken sind kein homogenes Gebilde, sondern ein Netz vielfältiger inner- und außerjüdischer Traditionsstränge und Auseinandersetzungen. Und die Spannungen zwischen Israel und Diasporajudentum führen letztlich auf die breitere Ebene der westlichen Moderne und zur Frage des Verhältnisses von Judentum und abendländischer Geschichte. Sollten die derzeitigen Diskussionen um eine «Krise der Kultur» tatsächlich zu einer Kritik der Moderne führen, die diese nicht postmodernistisch verabschiedet, sondern ihre maßgeblichen Traditionen neu reflektiert, so wäre die Religion – und angesichts der Asymmetrien in der abendländischen Geistesgeschichte insbesondere das Judentum – ein geeigneter Faktor der Selbstaufklärung. Das jüdische Erbe Europas im Rahmen einer Kritik der Moderne aufzuarbeiten, würde – dies hat die Tagung deutlich gezeigt – sowohl Europa als auch Israel viele kritisch-konstruktive Impulse und Perspektiven eröffnen. Und es wäre ein Programm, das dem Judentum endlich den Platz in der Geschichte der westlichen Moderne einräumt, der ihm – jenseits der Ereignisse des 20. Jahrhunderts – gebührt.

Michaela Willeke, Münster

⁹ Ein Tagungsband wird voraussichtlich 2003 in der Reihe «Das Jüdische Erbe Europas», Hrsg. v. Eveline Goodman-Thau, unter dem Titel «Zur Krise der Kultur im Spannungsfeld von Religion und Moderne» publiziert.

Die «Zukunft des Bürgerlichen Engagements»

Einige Anmerkungen zum Bericht der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestags (*Zweiter Teil*)*

Der Bericht sieht die Aufgabe des Staates bezüglich des bürgerschaftlichen Engagements zum einen darin, den rechtlichen Rahmen zu garantieren, zum anderen darin, zum Bürgerschaftsengagement zu aktivieren.²⁶ Hier gab es offensichtlich eine Differenz in der Kommission zwischen den Positionen «ermöglichender» bzw. «ermunternder» und «aktivierender Staat» in Bezug auf das Bürgerengagement. Allzu aktiver Zugriff wird im Sondervotum 2 als Gefahr für einen verstärkten staatlichen Zwang angesehen, so daß gerade dadurch das von den Bürgern selbst herkommende Engagement ausgehöhlt würde. Der Staat würde dann sich sein eigenes, ihm genehmes Engagement heranzüchten.²⁷ In dieser Weise könnte auch tatsächlich ein Satz wie folgender mißverstanden werden: «Verbunden damit ist auch eine neue Aufgabenteilung zwischen Staat und Bürgergesellschaft. Beide sollen bei der Erledigung öffentlicher Aufgaben eng zusammen arbeiten,» wenn nicht klar ist, wer die Kompetenz und die Macht hat, die Aufgaben zu definieren.²⁸ Das Sondervotum 1 verschärft diese Kritik dahingehend, «dass die Ausweitung staatlicher Tätigkeit der falsche Weg» sei und plädiert für den Begriff des «ermöglichenden Staates».²⁹ Es bleibt aber die Antwort auf die Frage schuldig, wie denn ein ermöglichender Staat, nicht etatistisch regulativ, aber doch mit jener inhaltlichen Orientierung, die gerade dieses Sondervotum einfordert (vor allem auf dem Hintergrund des Grundgesetzes und der Zivilfähigkeit), Entsprechendes gewährleistet. Vor allem wenn die Aufgabe dazu kommt, die Bürgerschaft auch dann noch zu schützen, wenn sie

möglicherweise die Belange des Grundgesetzes besser vertritt als die staatlichen Organe, also auch noch die Bürgerschaft im Widerspruch zu sich selber ins Recht zu setzen.³⁰ Eine gewisse Aktivität ist dem Staat zuzugestehen, wenn er allein die inhaltlichen Forderungen erfüllen soll, die das Sondervotum 1 aufstellt. So begegnet uns hier in eigenartiger gegenseitiger Spiegelverkehrtheit ein Chiasmus der Positionen sowie ihrer Schwächen: In der Zusammenfassung der Kommission die Betonung des aktiven Staates bei gleichzeitigem Mangel an Kriterien, wofür er aktiv sein sollte; im Sondervotum nur die Lizenz eines ermöglichenden Staates bei gleichzeitig höchst kontrastiver Kriteriologie. Ins kognitive und praktische Dilemma führen beide Positionen.

Wie bereits angedeutet: Macht- und Konfliktprobleme erscheinen im Bericht in der Verkleinerung eines verkehrt gehaltenen Fernglases. Dieser Vorwurf bezieht sich auf die allzu harmonisierte Verhältnisbestimmung von Erwerbsarbeitswelt und Engagementwelt. In geradezu naiver und fahrlässiger Weise wird die jeweilige Differenz an Geld und Besitzkapital sowie an Herrschaft unterschlagen. Wenn die Kommission alle Projekte und Bestrebungen unterstützt, die dazu beitragen, daß sich Unternehmen in Deutschland mehr als bisher als «corporate citizens» verstehen³¹, dann blendet diese Personalisierung von Systemen und Konzernen zumindest die enormen Schwierigkeiten aus, wofür Systeme nach innen und nach außen korporativ sind. Sie als *citizen*, also als Bürger zu apostrophieren, löst kein Problem, sondern unterstellt, daß dieses Problem genauso geregelt werden könnte wie Probleme zwischen Personen.

Die globalisierte Verschärfung dieses Zusammenhangs erscheint nur als Marginalie.³² Auf diesen Mangel verweist auch das Son-

* Vgl. erster Teil des Beitrages in: Orientierung 66 (15. November 2002) S. 230–233.

²⁶ Vgl. Bericht der Enquete-Kommission «Zukunft des Bürgerschaftlichen Engagements» (Drucksache 14/8900 vom 3.6.2002), S. 25.

²⁷ Vgl. ebd. S. 25, Anm. 4, vgl. Sondervotum 2, ebd. S. 350.

²⁸ Ebd. S. 25, Sp. 2.

²⁹ Sondervotum 1, ebd. S. 332, Sp. 2.

³⁰ Vgl. ebd. S. 332 und 334.

³¹ Zusammenfassung des Berichts S. 7, Sp. 1.

³² Vgl. Zusammenfassung des Berichts, S. 6; Sp. 2. Zur dominant lokalen Sicht der Zivilgesellschaft vgl. ebd. S. 9, Sp. 2.

dervotum 2, das die wachsenden sozialen Ungleichheiten im nationalen wie internationalen Kontext, vor allem im Zusammenhang einer «Vierten Welt» der Ausgeschlossenen, ins Bewußtsein ruft und von daher auch die Möglichkeit von Engagementgruppen begründet, die sich gegen nur nationale Interessen wenden, die ihrerseits ebenfalls von Engagementgruppen vertreten werden. Gerade in Verbindung von lokal und global stehen in der Bürgergesellschaft selbst massive Risse und Konflikte ins Haus, sofern man tatsächlich die inhaltliche Perspektive der lokalen und globalen Gerechtigkeit als Kriterium ansetzt.³³ So darf die «Bürgergesellschaft nicht als ... machtgeschützte Insel der Wohlständigen enden», sondern sie wird «diesen Exklusionstendenzen etwas entgegensetzen müssen.»³⁴ Die Texte der Kommission vermitteln demgegenüber eine Vorstellung von Zivilgesellschaft, als wäre sie in irgendeiner Weise von einer prästabilisierten Harmonie getragen. Mit Widersprüchlichkeit in diesem Engagement wird kaum gerechnet. Jedenfalls wird dies nicht konzeptionell reflektiert.

Auch in dieser Hinsicht sind die demokratietheoretischen Positionen zwischen ermöglichendem und aktivem Staat nochmals genauer zu bedenken. Es ist die Frage, ob nicht staatliche Organe, gerade in Initiative gegenüber der überbordenden Marktsteuerung internationaler Konzerne, auch die Verantwortung haben, nicht nur irgendein Engagement zu ermöglichen, sondern ganz bestimmte Engagements in ihrer Gemeinnützigkeit und Unterstützungsfähigkeit zu priorisieren. Denn die Frage der sozialen Notwendigkeit von Engagement ist nicht nur eine Frage des Entweder-Oder von zivilen und extremen Formen, sondern auch eine Frage der Hierarchisierung bestimmter Felder des Engagements im Horizont einer an der lokalen und globalen Gerechtigkeit orientierten Verantwortung des Staates. Wenn der Staat sich eine solche «steuernde Tendenz» leisten sollte und wenn dies zugleich außerhalb jeder Zwangsausübung geschieht, sondern die entsprechende Freiwilligkeit der Engagementfelder voraussetzt, dann dürfte dies nicht als «Ergänzung staatlichen Handelns» zu qualifizieren sein³⁵, sondern eher als eine nicht primär herrschafts-, sondern inhaltsorientierte Verbindung von zwei eigenständigen institutionellen und sozialen Räumen zu Gunsten zukunftsentscheidender sozialer und ökologischer Positionen und Veränderungen. So heikel diese Fragen sind, so notwendig wäre gewesen, daß man sie aufgeworfen und wenigstens ansatzhaft reflektiert hätte.

Wirklich ermöglichend?

Hinsichtlich der ermöglichenden Praxis für das Bürgerschaftliche Engagement von seiten rechtlicher Strukturen und staatlicher Organe zeigt sich der Bericht relativ zurückhaltend, jedenfalls was wirklich einschneidende Veränderungen, also «hard facts» anbelangt. Derart erweist sich das Interesse von Politik und Staat an dem Engagement als ein dominant ideelles, fast bis zu einer Diskrepanz zwischen der glaubwürdig begründeten und beteuerten Notwendigkeit des Bürgerschaftlichen Engagements für Staat, Politik und Gesellschaft auf der einen und der diese «Notwendigkeit» eher konterkariierenden tatsächlich in den Blick genommenen materiellen «Ermöglichung». Man will das Bürgerschaftliche Engagement sicher ganzherzig, aber die strukturellen Ressourcen werden nur halbherzig freigegeben, vor allem, was die individualrechtlichen Rahmenbedingungen anbelangt: In der Absicherung von besonderen Risiken, denen bürgerschaftlich Engagierte bei ihrer Tätigkeit ausgesetzt sind (zum Beispiel Haftungsrisiken oder Absicherung bei einem Unfall), im Nachteilsausgleich (bei empfindlichen materiellen Aufwendungen), hinsichtlich der Steuerfreibeträge für die materiellen

Ausgaben sowie insbesondere auf dem Gebiet des Rentenrechtes.³⁶ Doch dazu später noch Genaueres.

Auf dem Feld der das Engagement tragenden Organisationen fordert die Kommission eine grundlegende Überarbeitung «des Katalogs der gemeinnützigen Zwecke und des steuerlichen Spendenrechts».³⁷ Als Faktoren der inhaltlichen Bestimmung werden genannt: Erbringung von Dienstleistungen, Themenanwaltschaft, Selbsthilfe, Vermittlung und Koordinierung.³⁸ Zu begrüßen ist der Vorschlag der Kommission, Spenden und entsprechende Mitgliedsbeiträge im Steuerrecht gleichzustellen und die Spendenhöchstsätze (gut biblisch!) auf 10 Prozent festzulegen.³⁹ Bezüglich des Gemeinnützigkeitsrechts fordert die Kommission den bisherigen Begriff der «Förderung der Allgemeinheit» durch den Begriff «Förderung des Gemeinwohls» zu ersetzen.⁴⁰ In diesem Vorschlag zeigt sich eine interessante Problematik: Die Kommission argumentiert damit, daß die Bezogenheit auf die Allgemeinheit, also auf einen Personenkreis, nicht die gebotene «wertbezogene Konkretisierung» aufweise. Der Sachverständige Rupert Graf Strachwitz gibt in seinem Sondervotum diesbezüglich wohl zutreffend zu bedenken, daß, mit Replik auf das Naziregime, das «die Benachteiligung von Juden als dem Gemeinwohl dienend interpretiert» hatte, erst der Begriff der Allgemeinheit sicherstellen könne, «dass durch eine gemeinnützige Organisation alle Bürger gefördert werden müssen.»⁴¹ In der Tat: Wenn das Gemeinwohl nicht universal bezüglich der Allgemeinheit verstanden, sondern unter bestimmten, immer gefährlich möglichen Machtkonstellationen so spezifisch «inhaltlich» präzisiert wird, daß auch nur ein Bevölkerungsteil aus dieser Definition herausfällt, dann muß darauf bestanden werden, daß die *ad personam* bezogene quantitative Universalität *per se* inhaltliche Qualität gewinnt. Um dies abzusichern, um aber die inhaltliche Perspektive gleichzeitig deutlich werden zu lassen, würde ich vorschlagen, vom «Allgemeinwohl» zu sprechen.

Die Kommission geht prinzipiell von einer Nichtvermischung von Erwerbstätigkeit und Bürgerschaftlichem Engagement aus. Allzu starke monetäre Anreize würden das Engagement um das bringen, was es ist, nämlich nicht auf materiellen Gewinn bezogen. Die Frage ist nur: Wieviel liegt der Politik am sozialen Gewinn des Bürgerschaftlichen Engagements? Wird diese Frage nicht vorschnell durch die Alternative «Engagement versus Geld» außer Diskurs gesetzt? Die letztlich, was das Monetäre anbelangt, defensive Haltung der Kommission gründet meines Erachtens in einem Fehlschluß: «Da bürgerschaftliches Engagement nicht auf monetären Gewinn gerichtet ist, bergen finanzielle Anreize allerdings die Gefahr, den Eigensinn des Engagements zu unterlaufen.»⁴² Denn der Eigensinn wird nicht geschmälert, wenn die unterstützende Struktur ihrerseits die Ressourcen so zur Verfügung stellt, daß damit die inhaltliche und praktische Unabhängigkeit des Engagements nicht unterlaufen wird. Und die Unterstellung, daß zu schnell monetärer Gewinn im Spiel sein könnte, greift nicht, solange es sich im weiteren Sinn um Ausgleichszuwendungen handelt, ganz im Sinne des Ziels der Kommission, daß Engagierte «durch ihre Tätigkeit auch keine materiellen Nachteile erleiden» sollen.⁴³ Demnach geht es nicht um «außergewöhnliche monetäre Anreize» (diese Übertreibung verschiebt die Argumentation, um besser dagegen halten zu können), sondern um ganz normale Aspekte der Gerechtigkeit.⁴⁴ Dies gilt gerade deswegen, weil für die meisten Engagierten materielle Anreize gar nicht so bedeutsam sind: Gerade deswegen dürfen sie nicht ausgenutzt werden. Wo keine Kläger sind, heißt es noch lange nicht, daß nicht bezüglich der Gerechtigkeit noch einiges nachzuhelfen ist.

³³ Vgl. Sondervotum 2, Bericht, S. 350.

³⁴ Ebd. S. 350, Sp. 2.

³⁵ Vgl. Sondervotum 4 des Abgeordneten Gerhard Schübler und des Sachverständigenmitglieds Rupert Graf Strachwitz zur Zusammenfassung des Berichtes, ebd. S. 356, Sp. 2 – S. 358, S. 357, Sp. 2.

³⁶ Zu diesen Faktoren einer von Politik und Staat zu übernehmenden Schutz- aufgabe für das ehrenamtliche Engagement vgl. Bericht, S. 283ff., 285.

³⁷ Ebd. S. 299, Sp. 2.

³⁸ Ebd.

³⁹ Vgl. ebd. S. 303.

⁴⁰ Vgl. ebd. S. 300, Sp. 1.

⁴¹ Ebd. S. 300, Anm. 6.

⁴² Ebd. S. 283, Sp. 2; vgl. auch S. 284–285.

⁴³ Ebd. S. 285, Sp. 1.

⁴⁴ Vgl. ebd. S. 285, Sp. 1.

Zudem vermute ich: Solche Ausgleichsleistungen steigern nicht nur die Ermöglichungskultur von Engagement in unserer Gesellschaft, sondern setzen dann auch für jene im Ernstfall sehr nötige Verzicht- und Opferbereitschaft frei, die durch keine Unterstützung auszugleichen sind, weil sie sich im Verantwortungsfeld der Personen befindet, in ihrer Entscheidung, ob sie mit ihrer «Selbsthingabe» weitergehen, als was je durch Ausgleichsunterstützung aufgefangen werden kann, auch nicht, weil ein solches opferbezogenes Verhalten nicht zum Maßstab eines allgemeinen Verhaltens des Bürgerschaftlichen Engagements gemacht werden kann.⁴⁵ Dieses unterschiedliche Niveau zeigt sich umgekehrt zum Beispiel darin, daß nicht wenige, die, insbesondere in helfenden Berufen, Erwerbsarbeit leisten, zwar bezahlt werden, aber dennoch daran zu zerbrechen drohen, weil in diesen Berufen ein besonderes Engagementniveau verlangt wird. Hier sind dann andere Unterstützungsressourcen einschlägig als nur das Geld (im Bereich der Motivation, auch der Spiritualität im weitesten Sinn des Wortes).

Man darf auch nicht übersehen, daß durch Bürgerschaftliches Engagement in den verschiedenen Bereichen durchaus auch eine Entlastung der öffentlichen Kassen stattfindet. Weil hier Verantwortungen übernommen werden, die ansonsten von Organisationen und Organen zu bewältigen wären, die von Steuergeldern zu finanzieren sind. Das Bürgerschaftliche Engagement ist zwar nicht dafür da, öffentliche Kassen zu entlasten. Aber dies kann ja nicht verbieten, die entsprechende *Wirkung* des Engagements auf die öffentlichen Kassen zu sehen. Jedenfalls läge hier ein weiteres Argument für die öffentlichen Kassen, sich für diese Entlastung in Solidarität zu revanchieren.

Bezüglich einer Berücksichtigung von ehrenamtlichem Engagement in den gesetzlichen Rentenversicherungen blockiert die Kommission völlig, vor allem mit der Begründung, daß dann doch so etwas wie eine zeitlich versetzte Entlohnung des Ehrenamtes stattfindet und dann dieses analog zur Erwerbsarbeit zu sehen sei.⁴⁶ Dies trifft so selbstverständlich nicht zu: Denn die Rente ist eine Funktion der Erwerbsarbeit, aber nicht mit ihr identisch. Vielmehr ist die Rente insgesamt auf Arbeit zu beziehen, die zu Gunsten der Gesellschaft geleistet wird, sei es im Erwerb, sei es im Ehrenamt. Wenn es um die wirtschaftliche, politische und ethische Qualität der Gesamtgesellschaft geht, dann leisten die Ehrenamtlichen darin bereits jetzt unentgeltlich einen, wie die Kommission ja sich selbst zu sagen bemüht, unersetzlichen Beitrag und sollten ein Recht auf eine entsprechende Rente im Alter haben, gerade als Ausdruck der gleichstufigen Hochschätzung der Politik gegenüber dem Bürgerschaftlichen Engagement im Vergleich mit dem Markt, dem Staat und dem Dritten Sektor, in denen durchgängig Geld verdient wird. Denn sie leisten «umsonst» ähnlich Wichtiges in der Verantwortung für die Gesamtgesellschaft wie andere, die dies in der Erwerbsarbeit tun und dafür *jetzt* bezahlt werden *und* künftig Rente erhalten. Das Argument einer zeitlich versetzten Entlohnung kann gar nicht greifen, es sei denn, man definiert sie auch für die Erwerbstätigen als zeitlich versetzte und dann *doppelte* Entlohnung der gleichen Arbeit. Genau dieses Gedankenspiel deckt aber die Ungerechtigkeit dann um so mehr auf.⁴⁷

Und bezüglich der Altersabsicherung von Personen mit Einkommen unterhalb des steuerfreien Existenzminimums, faktisch immer noch vor allem im Hinblick auf Frauen, schiebt der Kommissionsbericht den *hier* nötigen Diskurs auf den anderen Diskurs der paritätischen Verteilung der Erwerbsarbeit ab, wie zum Beispiel durch Erwerbsarbeitszeitverkürzung besonders bei Männern, um so auf weiterem Niveau die Vereinbarkeit von

Bürgerschaftlichem Engagement, Familie und Erwerbsarbeit zu ermöglichen.⁴⁸ Hier widerspricht aber das Sondervotum des Abgeordneten Gerhard Schüßler: Er hält es nicht für gerechtfertigt, «die unternehmerische Freiheit in zentralen Punkten weiter einzuschränken.»⁴⁹ Da *dort* also das Problem alles andere als gelöst wird (und allein dort auch nicht gelöst werden kann), sondern als Postulat bleibt, kann es im Diskurs der Rentenansprüche nicht als erledigt gelten und hätte nochmals aufgenommen werden müssen.

Am Ende bleibt unter dem Strich, neben einigen wertvollen Detailanregungen, dem Aufruf zum Abbau von bürokratischen Hürden sowie einer etwas hilflos wirkenden Aufforderung an Staat, Institutionen und Versicherungsgesellschaften, zu Gunsten eines verbesserten Versicherungsschutzes des ehrenamtlichen Engagements «zusammen zu wirken»⁵⁰, der magere Vorschlag einer steuerrechtlichen Aufwandsentschädigungspauschale von 300 Euro pro Jahr.⁵¹ Das Sondervotum 1 schlägt wenigstens 360 Euro vor.⁵² Wenn man dies dann auch noch zusammendenkt mit der gegenwärtigen Misere der öffentlichen Kassen, dann bleibt nur noch die Frage: Bleibt alles bei der verbalen Hochschätzung (die sicher nicht nichts ist) oder kommt es zu mutigen Umschichtungen um des Gemeinwohls und der Solidaritätsfähigkeit in der Gesellschaft willen? Was ist der Politik eine zivilgesellschaftliche Solidaritätskultur nach innen und nach außen wert? Wer hier auf die Sozialdemokratie Hoffnung gesetzt hat, sieht sich drastisch enttäuscht, und wird wohl zunehmend nach politischen Alternativen Ausschau halten. Aber auch das ist nicht einfach!

Die Rolle der Kirchen in der Bürgergesellschaft

Wenn das Sondervotum 1 dem Kommissionsbericht deswegen nicht zustimmt, «weil er die Bedeutung des traditionellen Ehrenamtes und neuerer Formen Bürgerschaftlichen Engagements für unsere Gesellschaft aus unserer Sicht unzutreffend bewertet und einseitig zu Gunsten der neueren Formen gewichtet»⁵³, dann trifft dies, wenn ich richtig sehe, tatsächlich für die Kirchen zu, sofern man sie als soziale Träger des traditionellen Ehrenamtes auffaßt. Ob ihre Repräsentanzquantität bzw. -qualität in der Arbeit der Kommission untergewichtig war oder ob die Rezeption der Kommission diesbezüglich asymmetrisch reagierte, kann hier nicht entschieden werden. Jedenfalls: Was zu den Kirchen gesagt wird, ist passagenmäßig nicht nur oberflächlich, sondern auch in erschreckender Weise verkennend, vor allem wenn es um das Verhältnis von inhaltlichen Zielen der Kirchen und dem Engagement ihrer Mitglieder geht. Oder besser gesagt: Dieses Verhältnis wird überhaupt nicht gesehen und reflektiert. Das gleiche gilt übrigens auch für Gewerkschaften und Freie Wohlfahrtsverbände und ihre spezifischen Wertorientierungen. So begegnet die Forderung: «Einrichtungen des Gesundheitswesens und der Freien Wohlfahrtspflege ebenso wie Kirchen und Gewerkschaften sollten das Engagement im Kernbereich ihrer Institution stärken. Bürgerschaftliches Engagement sollte ein *systematischer Bestandteil der Organisationsentwicklung* werden.»⁵⁴

Das Defizit in der eigenen inhaltlichen Bestimmung des Bürgerschaftlichen Engagements kann es demnach nicht als Defizit wahrnehmen, wenn die Kirchen *nicht* danach gefragt werden, was sie denn *von ihren Botschaften her* mit Bürgerschaftlichem Engagement, mit Solidarität und Gerechtigkeit verbinden. Auf dieser Ebene soll offensichtlich kein Diskurs betrieben, wahrscheinlich auch nicht gewünscht werden. Die Kirchen werden also nur amputiert wahrgenommen in dem, was sie an Bürger-

⁴⁵ Vgl. dazu siehe unten Abschnitt 8: Die dort diskutierte Risikobereitschaft liegt also auf einer anderen Ebene und kann hier nicht zur Begründung für einen mangelnden Risikoausgleich des normalen Engagements im Sinne materialer Gerechtigkeit herangezogen werden.

⁴⁶ Vgl. ebd. S. 322, Sp. 2.

⁴⁷ Dies gilt um so mehr, als Personen, deren Einkommen unterhalb des steuerfreien Existenzminimums liegt, dann überhaupt nichts bekämen, auch nicht die Aufwandspauschale, vgl. ebd. S. 320, Sp. 1.

⁴⁸ Vgl. ebd. S. 313, Sp. 2ff.

⁴⁹ Ebd. S. 314, Anm. 14.

⁵⁰ Vgl. ebd. S. 317, Sp. 2.

⁵¹ Vgl. ebd. S. 319.

⁵² Vgl. Sondervotum 1, Bericht, S. 349, Sp. 2.

⁵³ Sondervotum 1, S. 333, Sp. 1.

⁵⁴ Zusammenfassung des Berichts, S. 7, Sp. 2.

schaftlichem Engagement einbringen, ohne danach zu fragen, was denn in den Kirchen selbst Engagement und Solidarität bedeutet.⁵⁵ Nur im Abschnitt der kirchlichen Entwicklungshilfe werden auch inhaltliche Perspektiven in der zivilgesellschaftlichen Rolle der Kirchen benannt, wie etwa die Anwaltschaft für die Benachteiligten und für marginalisierte Themen. Aber auch hier begegnet der merkwürdige Satz: «Der Tatbestand wachsender zivilgesellschaftlicher Aktivitäten bedeutet für die Kirche eine Chance, ihre zivilgesellschaftlichen Rollen zu stärken, ohne ihren besonderen Auftrag – Verkündigung und Seelsorge – vernachlässigen oder aufgeben zu müssen.»⁵⁶ Als wenn nicht beides sich gegenseitig erschließend und ermöglichend zusammenhinge. So aber erscheint es, als wenn beide Dimensionen der Kirche nichts miteinander zu tun hätten. Denn von der zivilgesellschaftlichen Rolle der Kirche her könnte dann wohl Verkündigung und Seelsorge vernachlässigt werden. Dafür scheinen sie nach diesem Zitat nicht unbedingt notwendig zu sein.

Wie sich die evangelische Kirche in der Darstellung des Berichts erfährt, dies zu beurteilen sei den evangelischen Kollegen und Kolleginnen überlassen. Wie allerdings die katholische Kirche im Abschnitt «Hintergrund und gegenwärtige Situation» dargestellt wird, ist stellenweise ziemlich schief geraten. Denn ob sich im 18. und 19. Jahrhundert eigenständige Vereine dort bildeten, wo «Defizite des Handels der verfassten Kirche sichtbar wurden», und ob von daher «ein weites und vielgestaltiges Feld des religiös motivierten Engagements, in dem neben den Strukturen der verfassten Kirche Laienorganisationen und -bewegungen eine Rolle einnehmen und eine große Bedeutung besitzen», entsteht, dürfte zumindest zu differenzieren sein. Denn erstens war wohl auch das kulturpolitische Engagement der verfassten katholischen Kirche insbesondere in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vom bürgerschaftlichen Engagement katholischer Gläubiger getragen, übrigens auch kirchlicher Vereine, und zweitens gehören die Laienorganisationen und -bewegungen selber zu den Strukturen der verfassten Kirche. Das hier zugrunde gelegte ekklesiologische Konzept ist sowohl konzeptionell wie auch phänomenologisch falsch. Und wenn schon seit den 1970er Jahren der Einfluß der Politischen Theologie referiert wird, dann hätte man auch die globalen Impulse der Theologie in der Befreiung nennen müssen.⁵⁷

Und so sehr ich den Satz inhaltlich unterstreiche, warne ich doch vor einem fortschrittsideologischen Verständnis der Kirchengeschichte: «Heute zeigt sich, dass Kirchengemeinden ihren Auftrag besser wahrnehmen können und lebendiger sind, wenn den Gemeindemitgliedern mehr Raum für Beteiligung und Engagement eingeräumt wird.»⁵⁸ Wer darf hier einfachhin entscheiden, ob die Kirche ihren Auftrag früher schlechter wahrgenommen hat als heute? Und es ist auch nicht richtig, daß (erst) das Zweite Vatikanische Konzil «das Ehrenamt und die Verbände als Teil der Kirche definiert» hätte.⁵⁹ Und zu den Engagementfeldern der katholischen Kirche gehört nicht an erster Stelle die Aktivität der «Kirche von unten» und des «Kirchenvolksbegehrens», sondern die insgesamt Sozialwesenarbeit, die Gemeinden und traditionelle wie neue kirchliche Vereine (ich erinnere nur an die Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands und an den Katholischen Deutschen Frauenbund) bzw. Initiativen ermöglichen und tragen. Und der Satz: «Ohne das Engagement der bürgerschaftlich Engagierten wären die Kirchengemeinden nicht lebensfähig», dürfte, gelinde gesagt, eine Übertreibung sein. Denn die Überlebensfähigkeit der Kirchengemeinden hat zumindest auch ganz andere Quellen.

Ich will hier nicht den Eindruck vermitteln, als würde im Kommissionsbericht nicht in einer großen Achtung und Hochschätz-

zung mit den Kirchen umgegangen⁶⁰. Was der Kommission aber nicht vermittelt wurde oder nicht vermittelt werden konnte, ist allerdings ein empfindlicher Sachverstand an manchen Stellen. Bei weitem nicht an allen: So wird zum Beispiel ausdrücklich wahrgenommen, daß kirchlich gebundene Menschen sich mit höherer Wahrscheinlichkeit bürgerschaftlich engagieren als Bürgerinnen und Bürger ohne Kirchenbindung, aber auch hier ohne nachzufragen, woher diese Wirkung wohl zu kommen vermag.⁶¹ Schmerzlich auffällig ist, daß zwar die Kirchen für sich referiert werden, nicht aber ihre ökumenische Zusammenarbeit als eine eigene Ressource bürgerschaftlichen Engagements gewürdigt wird (wie etwa im Weltgebetstag der Frauen). Etwas versöhnt wird man allerdings durch den Hinweis, daß die Kirchen «Anspruchspartner für interreligiöse Gespräche sind und dass sie für diesen Dialog eine besondere Verantwortung übernehmen.»⁶² Bei der sonstigen Ungenauigkeit in der Verwendung kircheninterner Begriffe kann hier aber (auch) möglicherweise der interkonfessionelle Dialog (mit)gemeint sein. Denn eine Spalte weiter, wo es darum geht, das Wissensdefizit bezüglich der muslimischen Religionsgemeinschaften zu beheben, werden die Kirchen nicht mehr genannt.⁶³

⁶⁰ Was leider weniger gilt für den Kooperationsvertrag der gegenwärtigen deutschen Bundesregierung und für die Regierungserklärung des Kanzlers, wo die Kirchen keine Erwähnung mehr finden, kontrafaktisch zu ihrer tatsächlichen bürgerschaftlichen Bedeutung (vor allem auch im Sozialbereich, s. u. den Abschnitt über Diakonie und Hingabe) und der Anzahl ihrer Mitglieder: siebenfach mehr als zum Beispiel die Mitglieder der deutschen Gewerkschaften.

⁶¹ Vgl. ebd. S. 82, Sp. 1.

⁶² Vgl. ebd. S. 86, Sp. 1.

⁶³ Vgl. ebd. S. 86, Sp. 2.

⁵⁵ Dies bezieht sich dann auch auf die Ausführungen: Bericht, S. 81ff.

⁵⁶ Ebd. S. 85, Sp. 2.

⁵⁷ Vgl. ebd. S. 82, Sp. 2.

⁵⁸ Ebd. S. 82, Sp. 2.

⁵⁹ Ebd. S. 83, Sp. 2.

Buddhistische Weisheit



Yamada Koun Roshi
Die Niederschrift vom blauen Fels – Hekiganroku
 Die klassische Koansammlung mit neuen Teishos
 Ins Deutsche übertragen und herausgegeben von Peter Lengsfeld
 2 Bände im bedruckten Schuber
 1008 Seiten Gebunden
 Mit Leseband
 SPF 1037 • ISBN 3-466-36593-7

Das Hekiganroku, eine Sammlung von 100 Koans (= Rätselworte) aus dem 12. Jahrhundert, gehört zur Weltliteratur und ist Mitte und Ausdruck des Zen. Der Sammlung sind die erstmals in dt. Sprache veröffentlichten Teishos (= Auslegungen des berühmten Zen-Meisters Yamada Koun Roshi) beigegeben.

KÖSEL
 Kompetent & lebendig.
 SPIRITUALITÄT • ERLEBUNG

Kösel-Verlag München
 e-mail: info@koesel.de • www.koesel.de

Diakonie und Hingabe

Was die Kommission zur diakonischen Seite der Kirche zu sagen weiß, erscheint bedeutend differenzierter, vor allem, wenn man auch die auf die beiden Kirchen bezogenen Ausführungen im Bereich der evangelischen Kirche mit einbezieht: «Da der christliche Glaube nicht nur Maßstäbe für die individuelle Lebensführung setzt, sondern auch zu sozial-caritativer, gesellschaftlicher und politischer Mitbestimmung anhält, engagieren sich Kirchenmitglieder auch über das unmittelbare religiöse Umfeld hinaus häufig für soziale und politische Anliegen.»⁶⁴ Hier wird dann tatsächlich auch die Verbindung von christlichem Glauben und sozialem Engagement explizit angesprochen, aber, soweit ich wahrnehmen konnte, nur hier. (Hinsichtlich der Wahrnehmung der Diakonie der Kirchen sowie ihrer verbandlichen «Zweitstruktur» in den Wohlfahrtsverbänden könnte man übrigens auf aktuellere Fachautoren Bezug nehmen als auf R. K. Schmitz «Zur Konstruktion von Solidarität durch Diakonie», Frankfurt/M. 1976, so grundlegend diese Arbeit gewesen ist.⁶⁵) Das Sondervotum 1 vertieft diesen Zusammenhang, indem es die kirchlichen Wohlfahrtsverbände dazu aufruft, die eigene «Profilschärfe» zu bewahren, die insbesondere in ihrer religiös geprägten Motivation und Zielvorstellung liegt und, so darf man folgern, als solche dann auch die soziale Arbeit in den verschiedenen Zweigen und Institutionen geprägt sein läßt. Dabei wird ausdrücklich auf entsprechende Leitbildentwicklungsprozesse hingewiesen, die insbesondere für das Ehrenamt entscheidend sind, weil Ehrenamtliche in den Motiven der kirchlichen Wohlfahrtsverbände auch ihre eigenen christlichen Motive wiederentdecken möchten. «Die Ehrenamtlichen wollen sich mit einer Idee und nicht mit einem Wirtschaftsunternehmen identifizieren.»⁶⁶

Was im Bericht wie auch in den Sondervoten kaum in den Blick genommen wird, ist jenes Motivfeld von Engagement, das nicht nur nicht eigennützig ist⁶⁷, sondern sich gegen den eigenen Nutzen richten kann, also nicht nur nicht gewinnorientiert, sondern

⁶⁴ Ebd. S. 83, Sp. 1.

⁶⁵ Vgl. ebd. S. 84, Sp. 1.

⁶⁶ Sondervotum 1, Bericht, S. 345, Sp. 1.

⁶⁷ In diesem Zusammenhang darf man darauf verweisen, daß empirisch für vital engagierte Menschen materielle Anreize ohnehin nicht sehr bedeutsam sind.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2 × monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Telefon 01 201 07 60, Telefax 01 201 49 83

E-Mail Redaktion: orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: orientierung.abo@bluewin.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, 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 2003:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 63.- / Studierende Fr. 45.-

Deutschland und Österreich: Euro 43.- / Studierende Euro 32.-

Übrige Länder: SFr. 59.-, Euro 40.- zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 100.-, Euro 60.-

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

Übrige: Credit Suisse, Zürich-Enge (BLZ 4842),

Konto Nr. 556967-61

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.

verlustoffen, mit dem Risiko des Nachteils, ja sogar der Hingabe.⁶⁸ Hätte man den Begriff des «Sozialkapitals» strikter nach seiner Definition in der entsprechenden soziologischen Fachliteratur ernstgenommen (und nicht nur im Verständnis eines «Kapitals» allgemeiner sozialer Fähigkeit), wäre man genau auf diese Fragestellung gekommen.⁶⁹ Es handelt sich dabei um die Frage, wie weit Menschen auf ihren Vorteil verzichten, damit eine über den eigenen Bereich hinausgehende Gemeinschaft insgesamt einen Vorteil hat. Je mehr Gemeinschaften zu entsprechenden Kooperationen fähig sind, je weniger einzelne Gruppen und Personen auf Kosten der Gemeinschaft «Trittbrettfahrer» sein wollen; und je mehr es deshalb von allen angenommene wechselseitige Kontrollmechanismen gibt, damit ein kollektives Handeln zum allseitigen Vorteil realisiert werden kann, desto mehr steigert sich die Wirklichkeit, die mit dem Begriff «Soziales Kapital» gemeint ist.⁷⁰ Weder im Kleinen noch im Großen können Familien, Gruppen, Staaten und Erdteile nicht zu einem allseitigen Vorteil gelangen, wenn nicht einige fähig sind, auf ihren schon bestehenden größeren Vorteil zu verzichten, oder darauf zu verzichten, auf Kosten der anderen in den Genuß der allseitigen Vorteile zu gelangen.

Auf der Motivationsebene der Personen, aber auch der Institutionen, bedeutet dies die Fähigkeit zum Verlust, damit alle etwas haben können. Es bedeutet, das Gefühl abzubauen, man selbst sei permanent «zu kurz gekommen», und zwar am besten dadurch, daß man sich nicht mit den oberen Zehntausend, sondern mit den unteren Millionen vergleicht. Zukunftsträchtig ist diese Frage, weil künftig keine Solidarität den Kern der Probleme erreichen wird, wenn nicht ganz bestimmte Beteiligte fähig werden zu Hin-Gabe und Opfer. Es geht also nicht nur darum, den Eigennutz nicht zu steigern, sondern das, was man an eigenem Nutzen schon besitzt, möglicherweise zu Gunsten allgemeiner Verbesserung abzubauen. Aus dieser Perspektive stimmt dann auch die Gegenüberstellung von Selbstlosigkeit und Selbstfindung nicht.⁷¹ Denn gerade der religiöse Motivationshorizont öffnet für die Dialektik, in der Selbstlosigkeit die eigene Identität zu finden: «Wer sein Leben verliert, wird es gewinnen!» (vgl. Mt 10,39) Im Motivationsrahmen des christlichen Glaubens an Jesu Kreuz und Auferstehung können sich Tatbereitschaften ergeben, die nicht nur Konflikte, sondern auch die eigene Ohnmacht riskieren, bei gleichzeitiger Erfahrung um so größerer eigener Identitätsintegrität.

Daß die Texte der Kommission wie auch der Voten (abgesehen von Sondervotum 3) diese Dimension kaum benennen und von daher auch nicht den Blick dafür frei haben, solche radikalisierte Solidaritätsbereitschaften mit der religiösen Identität der Kirche in Verbindung zu bringen, ist nicht nur ein Mangel in der Sicht (nicht zuletzt auch an Provokation) der Kirchen auf dem Hintergrund ihrer eigenen Botschaft, sondern auch ein bedenkllicher Verzicht darauf, Solidarität bis zum Grund ihrer Verlustbereitschaft mit dem Bürgerschaftlichen Engagementbegriff in Verbindung zu bringen.⁷² Hier zeigt sich die fatale Konsequenz der relativen Unfähigkeit, die kirchlichen Identitäten in ihrem Integral zwischen Botschaft und Diakonie wahrzunehmen und in ihrer diesbezüglichen Bereicherung der zivilgesellschaftlichen Solidarität zu beanspruchen.

Ottmar Fuchs, Tübingen

⁶⁸ Der Begriff des Risikos begegnet lediglich im Zusammenhang mit Risiken im finanziellen und Versicherungsbereich, vgl. Zusammenfassung des Berichts, S. 10. Das Sondervotum 1 nennt zwar die Opferbereitschaft (in einem Atemzug mit der Pflichtbereitschaft), um damit allerdings lediglich Motivationsformen des alten, vor allem kirchlichen und sozialdemokratischen Engagements zu charakterisieren: Bericht, S. 335, Sp. 1. Ansonsten wird das, was dieser Begriff existentiell benennt, nicht weiter verfolgt.

⁶⁹ Darauf verweist Prof. Dr. André Habisch in seinem Sondervotum 3, ebd. S. 350, Sp. 2 – S. 356. Er beruft sich hier auf die Forschungen von E. Ostrom und T. K. Ahn, A Social Science Perspective on Social Capital: Social Capital and Collective Action. Bloomington 2001.

⁷⁰ Beispiele dazu vgl. Sondervotum 3, Bericht, S. 352.

⁷¹ Vgl. Sondervotum 1, Bericht, S. 340, Sp. 2.

⁷² Vgl. O. Fuchs, Was sie «kostet», das ist sie wert: die Menschenwürde, in: Jahrbuch für Biblische Theologie. Bd. 15 (Menschenwürde), Neukirchen-Vluyn 2001, S. 265–292.