



ORIENTIERUNG

Nr. 6 68. Jahrgang Zürich, 31. März 2004

ALS DER AMERIKANISCHE KUNSTTHEORETIKER und Künstler Barnett Newman (1905–1970), von einer schweren Krankheit genesen, 1958 wieder mit seiner Arbeit begann, wählte er aus den in seinem Atelier vorhandenen Leinwänden zwei breite Hochformate mit den Maßen 198×152 cm aus.¹ Diese knapp etwas mehr als lebensgroßen Flächen bemalte er mit schwarzer Farbe, ohne sie vorher zu grundieren. Dabei unterteilte B. Newman beide Leinwandflächen in der Vertikalen durch schwarze Streifen von verschiedener Dicke, durch schwarze Linien in verschiedener Tönung und durch die von ihm sogenannten *zips*. Damit bezeichnete er einen vertikalen Streifen, der auf den Betrachter wie ein Riß oder wie ein Reißverschluß wirkt. Um diesen Effekt zu erreichen, befestigte er einen Klebestreifen auf der Leinwand, übermalte diesen freihändig und mit unterschiedlicher Pinselführung, entfernte ihn dann, so daß an dessen Stelle die unbemalte Leinwand als Streifen sichtbar wurde. Beide Gemälde tragen an ihrem – vom Betrachter aus gesehen – linken Rand ein von oben nach unten laufendes schmales schwarzes Farbband. Im ersten Gemälde korrespondiert diesem ruhigen Streifen am linken Rand ein rechts, im letzten Viertel der Leinwand gemalter *zip*. Seine dynamische Pinselführung und die wechselnde Dichte der Farbe fesseln die Aufmerksamkeit des Betrachters derart, daß ihm der Vorgang des Malens des *zip* unmittelbar bewußt wird. B. Newman gelingt es damit, auf einer einzigen Leinwandfläche den Eindruck von Klarheit und Ruhe einer geordneten Welt mit dem Eindruck der Dynamik und Ungebärdigkeit eines produktiven Handelns zu verbinden. Dieser spannungsvollen Konstellation korrespondiert das zweite Gemälde mit einer in sich gekehrten Ruhe. Auch wenn es den gleichen klaren schwarzen Randstreifen besitzt, so ist im entsprechenden *zip* des rechten äußeren Bildviertels durch seine glatten Konturen, der unterschiedlichen Breite der beiden Streifen und in den wechselnden Schattierungen der Farbe der Vorgang seiner Entstehung nur noch schwach zu erahnen.

The Stations of the Cross

1960 griff B. Newman auf die in den beiden Gemälden erarbeiteten gestalterischen Lösungen zurück, indem er noch einmal zwei Leinwandflächen im gleichen Format mit einem gleichen schwarzen Streifen am linken Rand und einer *zip*-Kombination im letzten rechten Viertel bemalte. Wirkt der *zip* im dritten Gemälde durch seine Doppelung (einmal geradlinig mit wenigen Spuren des Pinselstriches und ein schmaler *zip*, bei dem der Vorgang des Übermalens noch genau zu beobachten ist) in seiner Dynamik gedämpft, so weckt der mit kräftiger schwarzer Farbe umrandete *zip* des vierten Gemäldes den Eindruck von einer Explosion. B. Newman beschrieb die Wirkung seiner Arbeit auf ihn selber mit den Worten: «Als ich an der vierten (Station) arbeitete, zog ich eine weiße Linie, die noch weißer war als die Leinwand, wirklich intensiv, und das gab mir die Idee vom Aufschrei. Ich wußte plötzlich, daß dieser abstrakte Schrei das Ganze ausmachte – die ganze Passion Christi.» Damals entschied er sich, was sich in den vier Gemälden ankündigte, in einer ganzen Abfolge weiterzuführen. Den ganzen Zyklus von vierzehn Bildern, zu denen bei verschiedenen Ausstellungen jeweils noch das Gemälde *Be II* hinzugefügt wurde, nannte B. Newman *The Stations of the Cross: Lema Sabachthani*. Als B. Newman 1950 zum ersten Mal seine in den Jahren 1948 bis 1950 geschaffenen Gemälde in New York ausstellte, stieß er bei seinen Kollegen und bei den Kunstkritikern auf Unverständnis. Zu neuartig wirkte seine Gestaltung der Gemälde, bei denen die Leinwandflächen in ihrer Farbigkeit und Ausdehnung durch einen vertikalen Streifen, den *zip*, gleichzeitig geteilt und zusammengehalten werden. Auf diese Weise entsteht für den Betrachter der Eindruck einer dynamischen Bewegung, ja die Wahrnehmung dieses Vorganges scheint den Inhalt der einzelnen Gemälde auszumachen. Auf diese gestalterische Technik war B. Newman durch Zufall gestoßen. Im Januar 1948 grundierte er eine kleine, hochformatige Leinwandfläche mit einem erdfarben wirkenden Rot, befestigte in der zentralen Achse der Fläche von oben nach unten einen Klebestreifen, den er mit einem hellen Rot bemalte (*Onement I*). Die Wirkung, die diese

KUNST/ÄSTHETIK

The Stations of the Cross: Zu einer Gemäldefolge von Barnett Newman (1905–1970) – Die Entdeckung des *zip* – Ein neues Verhältnis von Gemälde und Betrachter – Das Kunstwerk ist das Ereignis – Der Schrei des Menschen – Niemand hat mehr Erlaubnis als ein anderer.

Nikolaus Klein

THEOLOGIE

Mitgegangen – mitgehungen: Das Kreuz Christi und die Christen – Die Sintflutgeschichte – Das Chaos und die bedrohte Welt – Die unkündbare Zusage Gottes für den Menschen – Der Leidensweg Jesu – Eine verhängnisvolle Wirkungsgeschichte der Passionsberichte – Gottes Treue zum Leben – Das Bekenntnis der Christen – Gewalt und der Weg eines gewaltfreien Lebens.

Klaus P. Fischer, Heidelberg

MEDIZIN/GESELLSCHAFT

Grenzen der Gesundheit: Aspekte eines Begriffs – Zum geschichtlichen Wandel des Begriffs – Konstanten in der subjektiven Wahrnehmung – Ein Beschreibungsvorschlag von Karl Jaspers – Philosophische Bestimmungen des Begriffs – Zwischen Faktizität und Normativität – Wie gesund wollen und können wir sein? – Das Recht auf Gesundheit – Prozesse der Verrechtlichung – Neue Grenzsituationen und Risiken – Selbstverantwortung und Rechtsordnung.

Michael Albus, Heidesheim

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Rekonstruktive Religionspädagogik: Vor den Herausforderungen der Postmoderne (*Erster Teil*) – Kleine Skizze der Postmoderne – Generation X und religionslose Religion – Grundlegende Erfahrung religiöser Pluralität – Zunehmende Individualisierung der Lebensentwürfe – Privatisierung der Religion und der Glaubensüberzeugung – Globalisierung kultureller Verhaltensweisen – Das kulturelle Gedächtnis und die Religionspädagogik – Strukturen des kulturellen Gedächtnisses – Rekonstruktion und Erinnerung – Modelle religiöser Erinnerungskulturen und ihre Tragweite.

Thomas Meurer, Münster/Westf.

SCHWEIZ

Fortschreibungen: Zum Sozialalmanach der Caritas Schweiz 2004 – Soziale Verlautbarungen der Kirchen in den neunziger Jahren – Fortschreibungen und neue Konfliktfelder – Die soziale Sicherheit in der Schweiz – Gefährdeter sozialer Frieden und brüchig gewordene soziale Kohärenz – Was heißt soziale Gerechtigkeit – Verarmung der Mittelschichten – Eingeschränkte soziale Sicherung – Beschränkungen durch den Föderalismus – Strukturell bedingte Armutrisiken (*working poor*). Josef Bruhin

Kombination von bemalter Fläche, aufgeklebtem und bemaltem Papierstreifen auslöste, beschäftigte B. Newman während der nächsten Jahre: Fläche und *zip* sind unterschieden und gehören gleichzeitig zusammen. In immer neuen Farbkombinationen, in neuen Konstellationen des *zip* im Längs- und Querformat griff B. Newman auf die mit *Onement I* erreichte gestalterische Lösung zurück. Denn sie setzt im Betrachter einen Erkenntnisprozess in Gang, der ihm den Zusammenhang zwischen dem betrachtenden Ich und dem betrachteten Gemälde ins Bewußtsein bringt. «Ich glaube, daß meine Malerei den Betrachter sozusagen entfernt», kommentierte B. Newman diese, von ihm angestrebte Wirkung. Daß das Ich in seiner Konfrontation mit sich selber nicht solipsistisch, sondern in seiner Verflechtung mit gesellschaftlichen und politischen Kontexten gemeint ist, hebt B. Newman eigens hervor, wenn er über seine Arbeiten schreibt: «Vor beinahe fünfzehn Jahren forderte mich Harold Rosenberg auf, zu erklären, was eines meiner Bilde für die Welt wohl bedeuten könnte. Meine Antwort war, wenn er und andere es richtig zu lesen verständen, würde es das Ende eines jeglichen Staatskapitalismus und Totalitarismus bedeuten.» Diesem Interesse entsprang B. Newmans Beschäftigung mit dem Anarchismus von Pjotr A. Kropotkin.

The Stations of the Cross: Lema Sabachthani ist die umfangreichste zusammenhängende Abfolge von Gemälden, die B. Newman geschaffen hat. Wie immer ist ihm auch hier die Bildunterschrift von Bedeutung. Auch wenn der Haupttitel an die katholische Frömmigkeitstradition des Kreuzweges erinnert und die 14 Gemälde Assoziationen an die Zahl der Leidensstationen wecken mögen, geben die einzelnen Gemälde keine Episoden des Kreuzweges wieder. Zwar akzeptierte B. Newman mit der Namensgebung und der Zahl Vierzehn den religiösen Brauch des Kreuzweges als Parallele zu seinem Werk, stellte aber gleichzeitig klar: «Während des Arbeitsprozesses wurde mir die Botschaft klar: Diese Werke haben mit meinem Verständnis der Passion zu tun. Genauso wie die Passion keine Aneinanderreihung von Anekdoten ist, sondern ein einziges Ereignis umfaßt, bilden diese vierzehn Gemälde, obwohl jedes für sich steht und einzigartig

¹ Franz Meyer, Barnett Newman – *The Stations of the Cross: Lema Sabachthani*. Richter-Verlag, Düsseldorf 2003, 181 Seiten, Euro 64.–.

ist in seiner Unmittelbarkeit, eine vollständige Aussage eines einzigen Themas.» Dieser Aussage entspricht auch die Entscheidung für den Untertitel *Lema Sabachthani*, denn dieses in aramäischer Sprache formulierte Zitat aus Psalm 22, das in der markinischen wie matthäischen Fassung der Passionsberichte als Schmerzensschrei des gekreuzigten Jesus genannt wird, legt alles Gewicht auf die unbeantwortbare Frage: «Lema? Zu welchem Zweck – ist die unbeantwortbare Frage des menschlichen Leidens. (...) «Alle, die geboren werden, müssen sterben/Gegen deinen Willen wirst du geformt/Gegen deinen Willen wirst du geboren/Gegen deinen Willen lebst du/Gegen deinen Willen stirbst du.» Jesus kannte diese Worte sicher aus dem Pirke Abot, der «Weisheit der Väter». Niemand wird mit jemandes Erlaubnis geboren. Niemand bittet darum, zu leben. Wer kann sagen, daß er mehr Erlaubnis hat als ein anderer?»

Die mit den *Stationen I bis IV* entdeckten gestalterischen Möglichkeiten und die dabei intuitiv gewonnene Einsicht, daß hier ein schöpferischer Prozeß in Gang gekommen ist, der die Schaffung einer ganzen Folge von Gemälden erfordert, setzte B. Newman in mehreren Schaffensperioden zwischen 1960 und 1966 fort. Dabei entstanden noch einmal zwei Paargruppen mit schwarzer Farbe auf der nicht grundierten Leinwand mit linkem Randstreifen und im rechten letzten Viertel angeordneten *zips*. Dabei wird der *zip* immer mehr reduziert, so daß er kaum mehr wahrnehmbar ist. Betrachtet man die Abfolge der *Stationen* von *I bis VI*, so gewinnt dieser Riß, dieser Schrei, je weniger er sichtbar wird, an Intensität, am Ende bleibt nur der Eindruck eines Echos. In den *Stationen IX, X, XI* trug B. Newman Streifen und *zip* mit weißer Farbe auf der nicht grundierten Leinwand auf. In der Gestaltung der Fläche erinnern sie an die vorangegangenen Stationen, lassen aber eine neue Ebene hervortreten: Trotz der Übereinstimmung ist die Differenz stärker. Dieser Standpunkt bestimmt auch *Station XII* und *XIII*, auch wenn hier die schwarze Farbe dominiert. Sie beherrscht die Fläche zwischen den Streifen und *zips* derart, daß in *Station XII* der Schrei nur noch ganz kurz aufflackert und in *Station XIII* nur noch mehr sich als starre Gegebenheit zeigt. *Station XIV* ist eine weiße Fläche, deren schmaler linker Streifen den Betrachter auf die blendend weiße Hauptfläche lenkt.

Nikolaus Klein

MITGEGANGEN – MITGEHANGEN

Das Kreuz Christi und die Christen

Das Alte Testament enthält eine Erzählung, die in die Zukunft weist, bis in unsere Gegenwart und darüber hinaus. Wird noch von Gottes Schöpfung gesagt, sie sei «sehr gut», stellt der Erzähler wenig später fest: «die Erde war verdorben vor Gott, und zwar war die Erde voller Gewalttat» (Gen 6,11f.).¹ Die *Sünde* wird als *Gewalttat* verdeutlicht. Die Gewalt besteht in dem Unrecht, das die Menschen einander antun. Diese Gewalt, die die Erde erfüllt, zerrüttet und zerstört die Schöpfung. Wie eine Flut des Bösen stößt sie die Welt ins Chaos, ins Tohuwabohu zurück. Und Gott *läßt* die Wogen der Gewalt und des Unrechts die ganze Erde überschwemmen und die Menschen zu Tausenden darin untergehen. Nur Noach, der Gerechte, der wie ein *Rest der guten Schöpfung* wirkt, wird mit den Seinen gerettet. In der Sintfluterzählung läßt Gott der Flut des Bösen ihren Lauf, und diese verschlingt alle Lebewesen – nur die in der Arche nicht. Gott, so scheint es, überläßt die Erde ihrem Verderben. Den Geretteten jedoch erklärt Gott am Ende feierlich, er werde kein zweites Mal seine Flut senden, die Menschheit kein zweites Mal in der Flut ihrer Bosheit und Gewalt ertrinken lassen – denn die

¹ Die Sintfluterzählung Gen 6–9 sehen Fachleute literarisch als redaktionell bearbeitete Zusammenfassung der zwei Quellen *J* (Jahwist) und *P* (Priesterschrift): N. Lohfink, *Unsere Großen Wörter*. Freiburg-Basel-Wien 1977, S. 210–214; C. Westermann, *Am Anfang – 1. Mose*. Teil I: Die Urgeschichte. Abraham. Neukirchen-Vluyn 1986, S. 79f.

Menschen seien zu schwach, von sich her könnten sie immer wieder nur Böses, Zerstörendes sinnen (Gen 8,21). Das bedeutet: Gott erklärt, sein Wille, diese Welt und die Menschen zu erhalten, das Leben zu fördern, sei umfassender, tiefer als die Flut und ihre zerstörerische Macht, als Bosheit und Gewalt.

Schauen wir nun auf die *Leidensgeschichte Jesu*, wie sie in den Evangelien gedeutet wird: Die damalige jüdische Führung lehnt Jesu Botschaft und Anspruch ab – fürchtend, die Volksmassen könnten religiös und politisch unruhig werden. So sinnt sie auf die Beseitigung Jesu, wagt aber kein öffentliches Aufsehen. Daher geht man «mit List» (Mk 14,1f.) vor, und ein Verräter aus dem engsten Kreis um Jesus dient sich an. Bei Nacht, als Jesus allein mit den Jüngern im Garten am Ölberg weilt, nimmt ein Sonderkommando den Unruhestifter fest. In größter Eile wird ihm mit Hilfe falscher Zeugen der Prozeß gemacht, sein Sendungsanspruch wird messianisch verstanden und als Gotteslästerung gewertet. Für Pilatus, den Vertreter der Besatzungsmacht, wird Jesu Wirken ins Politisch-Aufrührerische umgedeutet, und der Römer spielt am Ende mit.² So rotten sich schließlich «die Stämme Israels und die Völker (Heiden) zusammen gegen Jesus, den Gottesknecht, «deinen heiligen Knecht» (Apg 4,27).

² Zu Prozeß und Hinrichtung Jesu zusammenfassend z.B. J. Gnllka, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*. Sonderausgabe, Freiburg-Basel-Wien 1993, S. 291–317.

Also auch hier ist es die Flut des Bösen und der Bösen, ist es die Flut der Gewalttat, die alle ergreift und mitreißt, sogar die Jesus zuvor zujubelnde Menge, die (ein bekanntes Massenphänomen) von einer Minute zur anderen vom «Hosianna» umschwenkt zum «Kreuzige ihn!» und darin ihre Lust findet. Doch enthält die Darstellung hier einen Zug, der in der Noacherzählung fehlt. In Getsemani schlagen die zerstörerischen Wogen der *Flut auch über Noach*, d.h. über Jesus zusammen und verschlingen ihn. Es hat freilich den Anschein, die Christenheit habe diesen Umstand in der Folgezeit nur schwer verkräftet. Man sprach von «Gottesmord» und «Gottesmördern», und fromme Phantasie versenkte sich dermaßen in Jesu Wunden und Leiden, daß es schließlich als das entsetzlichste aller Leiden in der Menschheitsgeschichte galt. Aber dergleichen sagt das biblische Zeugnis nicht. Es sagt, der gottgesandte Retter habe das Menschsein voll und ganz auf sich genommen: «in allem uns gleich, ausgenommen die Sünde (Hebr 4,15). Zum Menschenwesen gehören nun aber – leider – auch Schmerz, Leid, Ablehnung und Haß. Überhöht man Jesu Leidensgeschichte zu einer einmaligen, steigert sich gar in die Rede vom «Gottesmord» hinein, kann man *die wahre Antwort Gottes* nicht mehr würdigen. Gott hat ja nicht furchtbar zurückgeschlagen, hat nicht das Blut der Täter gefordert, hat nicht mit einem Vernichtungsschlag «Furcht und Schrecken erzeugt»³, hat auch nicht – wie es Petrus und die anderen Jünger wollten, als sich die Situation zuspitzte – mit einem Präventivschlag die Kreuzigung Jesu verhindert. Vielmehr hat Gott die Hinrichtung zugelassen, gar bejaht, als sie als das Ende von Jesu Weg deutlich wurde – dies meint der Lobpreis «gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz» (Phil 2,8) über Jesus. Aber Gott hat Jesus, diesen späten «gerechten Noach», zugleich gerettet; ER nahm ihn in jene Arche auf, die keine Todesflut verschlingen kann, in *Sein* – Gottes – eigenes Leben, in Seinen Lebenshauch (Pneuma, Hl. Geist). Diese Rettung des «gerechten Noach», – Jesus, des Gekreuzigten, in der Arche, die Gott selbst ist, umschreiben wir mit dem Wort «Ostern». Gott ist anders als Menschen denken, anders auch als – vielleicht – Jesus selbst zunächst dachte. In Jerusalem angekommen, den tödlichen Konflikt mit den Autoritäten vor Augen, erzählt er das Gleichnis von den bösen Winzern (Mk 2,1–9 Par). Die Winzer sind Pächter des Weinbergherrn, und als der die Pacht – einen Teil der Weinernte – einfordert, greifen die Pächter zur Gewalt und üben Gewalt an allen Sendboten ihres Herrn, sogar und erst recht an dessen Sohn. Sie wollen sich selber in den Besitz des Weinbergs setzen, das heißt, sie wollen selber Gott sein. Das Gleichnis endet mit der Drohung, «der Herr des Weinbergs» werde «kommen und die Winzer vernichten». Doch *das* war nicht das letzte Wort Jesu zu seinem Tod. Sein letztes Wort, sein Vermächtnis, wurde ein anderes: «Das ist mein Blut, ... das für viele vergossen wird» (Mk 14,2–1 Par). Sein letztes Wort macht seinen Tod zur *Hingabe* für die anderen.

Gottes Treue zum Leben

Hier wird der Gottesspruch am Ende der Sintfluterzählung bestätigt und neu ausgelegt: Gottes Entschluß und Treue zum *Leben*, statt zu Tod und Vernichtung. Die lebensfreundliche Art Gottes spiegelt sich in der Art Jesu Christi: *Er*, anders als der alte Adam, anders als die bösen Winzer, strebte nicht nach Gottgleich-sein; *Er*, der Gottgleiche, hielt seine Gottgleiche nicht fest wie eine Beute, sondern entäußerte sich und nahm das arme, begrenzte Menschendasein an (Phil 2,6). Dadurch ermöglichte er ein neues Gottes- und Menschen-Bild: *Gott ist im höchsten Grad Er selbst, indem Er sich entäußert, sich hingibt*. – *Der Mensch* – sein Abbild – wird im höchsten Grade Mensch, *indem er sich entäußert, sich hingibt für die anderen* (und eben darin seine Hingabe an Gott vollzieht).⁴

³ «Chok and awe» hieß die Losung für die US-Bombenangriffe auf irakische Kriegsziele im Frühjahr 2003.

⁴ Diese Grundeinsichten und ihren Zusammenhang hob der große Theologe Karl Rahner (geboren 5. März 1904) immer wieder hervor; vgl. K. P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis*. Freiburg-Basel-Wien 1975, Teil III.

Solche Einsichten führen jedoch nicht in einen folgenlos schwärmerischen Idealismus hoch über der Erde, vielmehr konfrontieren sie mit sehr konkreten todernten Fragen, wie: Kann eine Militärmacht sich auf *diesen Gott* berufen – sich darauf berufen, Gottes Werk im Kampf gegen das Böse zu vollbringen?

Wenn wir lernen, die Welt mit den Augen des Glaubens zu betrachten, werden wir mit Paulus feststellen: Es ist eine *vergängliche, vorläufige Welt*. Christus herrscht erst dann vollends über die Welt, genauer: Gott herrscht – durch Christus – erst dann vollends über die Welt, wenn Er auch den Tod, den letzten Feind, vollends entmachtet hat (1Kor 15,26). Das heißt, die Welt, in der wir leben, ist eine vorläufige Welt. Sie ist, von *Anfang* an, *eine Welt der Gewalt*. Gerade diese gewalttätige Welt und ihre Menschen, die sich so leicht in der Logik der Gewalt verfangen, hat Gott nun im Kreuz Jesu Christi angenommen. Die *ausgebreiteten Arme des Gekreuzigten* sind wie *ein im Tod erstarrender und verewigter Gestus der Umarmung der Feinde*. Das Wort an die Jünger – «Arme habt ihr alle Zeit unter euch» (Mk 14,7 Par) – könnte auch variiert werden. «*Gewalttäter habt ihr alle Zeit unter euch!*» Das Kreuz und der Gekreuzigte sind dafür unveränderliche Kennzeichen.

Eine Episode bei *Lukas* erhellt Menschenart: *Nach Jesu zweiter Leidensankündigung* auf dem Weg nach Jerusalem, suchen er und die Jünger Obdach in einem Samariterdorf, werden als Juden aber abgewiesen. Diese Abweisung macht zwei der Jünger böse, sie wollen, daß Feuer vom Himmel falle und das Dorf vernichte (Lk 9,54f.). Jesus weist diese Anwendung zurück.

Die Neigung zu Gewalt lebt auch in den Christen; sie kann das Kreuz-Zeichen, das Zeichen der ausgebreiteten Arme, verdunkeln. Christen sind berufen, in der Welt den *Gottesknecht* zu bezeugen, «der geschmäht wurde, aber nicht widerschmähte, der litt, aber nicht drohte» (IPetr 2,23).

Gewalt hat etwas tief Zweideutiges: Schöpferisches und Zerstörerisches. Auch in den frömmsten und liebenswürdigsten Menschen regt sie sich ihr Leben lang – als subtile Verkleidungskünstlerin. In allen Lebensbereichen, unter den verschiedensten Formen, aus hohen und niedrigen, offenen und verborgenen Motiven werden wir gewalttätig, in Worten, Gesten und Handlungen. Geistlich bewegte Menschen kennen eine *Unterscheidung der Gewalten*.

Als Gewalt, zumal revolutionäre Gewalt, auch unter Christen häufiges Gesprächsthema war – 1968 –, entstand – die Ermordung Martin Luther Kings war eben gemeldet worden – ein Tagebucheintrag, der bis heute bedenkenswert bleibt: «Jeder Mensch wird bewohnt von der Gewalt, auch Martin Luther King. Doch der Gebrauch, den er von ihr machte, war so selbstlos, daß in ihm ein Anderer sichtbar wurde ... Durch die Hingabe seines Lebens für seine Freunde eröffnet er uns einen Weg.» Und: «Welche Herausforderung bedeutet ein Christ, der eine lebendige Hoffnung wird mitten in der Welt der Ungerechtigkeit, der Trennung, des Hungers! Entleert von jedem Haß, baut seine Gegenwart auf.»⁵

In einer Welt voller Gewalt kann es allerdings vorkommen, daß jemand um der Kleinen und Unterdrückten willen den Gewalttätigen entgegentreten und, *falls keine andere* Rettung möglich ist, versuchen muß, die Fortführung des Unrechts mit Gegengewalt zu unterbinden.⁶

Es gibt Menschen, die, ohne tiefer berührt zu sein vom Geist Christi, Martin Luther Kings oder Gandhis, pauschal jede Form von Gewalt gegen andere ablehnen. Wüßten sie – zumindest einige von ihnen – Antwort auf die Frage, ob sie etwas oder jemand kennen und haben, für das, für den oder die sie Hab und Gut, ihr *Leben einsetzen* würden?

⁵ R. Schutz, *Violence des pacifiques*. Les Presses de Taizé 1968, S. 216 und 218.

⁶ Diese Position vertrat bei einem Vortrag in Heidelberg (26. November 2003) auch Rupert Neudeck und erläuterte sie am Beispiel der Leidensgeschichte der bosnischen Stadt Sarajewo. – Wie sehr die Produzenten und Nutznießer eines Unrechtssystems schon die Gegengewalt des *Wortes* fürchten, lassen die vielen christlichen Märtyrer in den früheren Ostblockstaaten und in oligarchisch regierten Staaten Lateinamerikas erkennen.

Kriegerische Gewalt hat jedoch kaum kontrollierbare Auswirkungen. *Im Namen Gottes* Menschen zu attackieren gerät leicht zu einer besonders subtilen und zugleich grauenvollen Form der Gewalttat – des Bösen –, wie in der Reaktion der Jünger gegen jene, Gastfreundschaft verwehrenden, Samariter.

In der Sintfluterzählung erstreckt sich die Flut des Bösen, der Gewalt auf alle Menschen, ausgenommen die wenigen «Gerechten», Bewährten in der Treue zu Gottes Bund. Weil aber auch diese Ausnahme, diese Sonderstellung noch fehlbar ist, wurde der biblische «Gerechte» vollendet in dem, der «sterbend die Arme ausbreitete am Holz des Kreuzes» (II. Hochgebet, Präfation). Der Christ, der sich diese Haltung seines Lehrers, seines Lebe- und Sterbemeisters zueigenmacht, kann keinen mehr erschlagen (das ist schon physisch unmöglich) «mitgekreuzigt» (Röm 6,6), wie er ist, verkörpert er nunmehr das geöffnete Herz, das allen zugewandt ist. Klaus P. Fischer, Heidelberg

Grenzen der Gesundheit

Aspekte eines Begriffs

Mit dem Thema kann man in unserer Gesellschaft Kasse machen und hohe Einschaltquoten erzielen – wenn man den Trends hinterherläuft, nach der Mode geht, im Bereich des Herstellbaren und Wiederherstellbaren verbleibt. Wenn man die Frage nach dem Sinn des Lebens, seinem Grund und seinem Ziel stellt, verändern sich die Aufmerksamkeiten. Und man muß hinzufügen: Wenn man zu den Voraussetzungen des Begriffs die Tatsache zählt, daß auch ein gesundes Leben endlich ist, angesichts der unausweichbaren Tatsache des Todes, dann verändert sich die Aufmerksamkeit noch einmal neu.

Im Rahmen der Cadenabbia-Gespräche der Konrad-Adenauer-Stiftung im Herbst 2003, die vom Direktor der Chirurgischen Klinik des Universitätsklinikums der RWTH Aachen, Volker Schumpelick, und von Birgit Lermen, Köln, vorbereitet worden waren, stellten sich Mediziner, Theologen, Philosophen, Juristen und Politiker die Frage nach den Grenzen der Gesundheit. Von den zahlreichen Vorträgen und Diskussionen beanspruchten vor allem drei Themen besondere Aufmerksamkeit:

- ▷ Der Gesundheitsbegriff und die Kulturgeschichte
- ▷ Die Gesundheitsmaße oder: wie gesund wollen (können) wir sein?
- ▷ Das Recht auf Gesundheit
- ▷ Die Diskussion über den Begriff der Gesundheit vollzieht sich in unserer Gesellschaft in einer durch und durch säkularisierten Stimmung. «Religiös» ist dabei eigentlich nur noch die heimliche und unheimliche Sehnsucht nach möglichst langem, ewigem Leben.

Gesundheitsbegriff und Kulturgeschichte

Klaus Bergdolt, Direktor des Instituts für Geschichte und Ethik der Medizin an der Universität in Köln, schlug einen Bogen vom Gesundheitsverständnis der vorchristlichen Geschichte bis in die Gegenwart hinein.

Schon früh war der Begriff religiös aufgeladen und in Zusammenhang mit der Welt der Götter und der Gottheiten verbunden. «Du sollst mir Gesundheit geben und ein langes Leben und ein hohes Alter» heißt es in einem Gebet aus der Zeit des Ägypterkönigs Ramses IV. (um 1150 v. Chr.). Ärzte konnten im Altertum ohne göttliche Billigung keinen Erfolg erzielen. Im christlichen Umfeld, im orthodoxen Judentum und im Islam war und ist das, bis heute, nicht anders. Gott bestimmt über Krankheit und Gesundheit, er teilt die Lebenszeit zu. In der Antike ging eigentlich der Kampf zwischen dem Begriff einer Gesundheit, die den Leib betraf und einer, die sich auf die der Seele bezog, hin und her. Ganzheitstheorien waren eher die Seltenheit. Manche Umschreibungen und Definitionen, heidnische wie

christliche, wären, um den Sprung in die Gegenwart zu wagen, durchaus im Sinn der modernen Sozialwissenschaften gewesen: Ist Gesundheit, so fragen die Soziologen heute, nicht bloß ein gesellschaftliches Konstrukt? Man bezweifelte in jüngster Zeit, ob es überhaupt vernünftige Definitionen geben kann. Der Begriff erscheint in der Moderne oft als «Worthülse», in die man alles hineinpackt, was der Zeitgeist erfordert. Bemerkenswert, darauf wies Bergdolt hin, erscheint auch folgende Tatsache: Während Historiker, Medizinhistoriker, Sozialwissenschaftler verschiedenster Couleur immer neue Definitionen vorschlugen, um bestimmten Paradigmen und Moden der Wissenschaft gerecht zu werden, blieb die subjektive Erfahrung in allen Epochen erstaunlich konstant... Die gesundheitliche Idealvorstellung der meisten Menschen kreiste, ungeachtet aller kulturellen Grenzen, um folgende, von Karl Jaspers zusammengestellte Begriffe: «Leben, langes Leben, Fortpflanzungsfähigkeit, körperliche Leistungsfähigkeit, Kraft, geringe Ermüdung, keine Schmerzen», ein Zustand, in dem man den Körper, «abgesehen von lustvollem Daseinsgefühl» (Jaspers) kaum wahrnimmt. Die subjektive Erwartungsbreite in Sachen Gesundheit blieb jahrhundertlang bemerkenswert konstant. Natürlich darf man sich heute die Frage stellen, ob die Überlegungen und Definitionsversuche von früher noch – auch in ihren durchaus ethischen Ansprüchen – von Bedeutung sind. Zweifellos haben wir zum Beispiel mit der These, Gesundheit stelle den Beweis eines geordneten Lebens dar und habe deshalb eine moralische Definition, unsere Probleme. Bergdolt meinte aber: «Wir sollten die antiken Empiriker und ihre mittelalterlichen Epigonen nicht unterschätzen. Sie wußten sehr wohl, daß die «Natur» des Menschen ihm individuell differierende Grenzen setzt, innerhalb derer eine Entscheidung für oder gegen Gesundheit – durch eine entsprechende Lebensführung – durchaus möglich und sinnvoll erscheint.»

Hier kommt die Frage der Eigenverantwortung ins Spiel. Sie ist in Demontage begriffen. Bergdolt sah das als Folge einer «verderblichen» Versicherungsmentalität aber auch einer schleichen den Entfernung von den ethischen Wurzeln unserer Gesundheitskultur. Angesichts der historischen Befunde kritisierte Bergdolt, wie viele andere vor und nach ihm, die Gesundheitsdefinition der WHO, die von einem statischen Zustand völligen körperlichen, seelischen und sozialen Wohlbefindens ausgeht. «Sie reflektiert», so Bergdolt, «abgesehen vom problematischen Menschenbild, das dahintersteckt, das Schmerz und Negatives aus dem Menschsein eliminiert, den aus den westlichen Industriestaaten exportierten Irrtum, der Mensch kenne im Grunde nur zwei körperliche Befindlichkeiten: Krankheit und Gesundheit, volkswirtschaftlich gesprochen: Krankheit und Arbeitsfähigkeit.»

Fazit: Man sollte mit dem Begriff Gesundheit ein bißchen mehr verbinden als Schmerzfreiheit und Unbeschwertheit. Fordert man diese für die eigene Existenz ein, liefert man sich auf Dauer utopischen Forderungen aus, kann man eigentlich nur unglücklich werden. Bergdolts letzter Satz: «Permanent einem unlösbaren Wunsch anzuhängen, zerstört die Ordnung des Körpers.»

Wie gesund wollen (können) wir sein?

Der Frage der Normenbegründung des Gesundheitsbegriffs wandte sich Jürgen Mittelstraß vom Zentrum für Philosophie und Wissenschaftstheorie der Universität Konstanz zu.

Er nannte Krankheit und Gesundheit «schwierige Begriffe» – weil sie «lebensweltlich so vertraut sind». Allen Definitionen von Gesundheit, die auf einen absoluten Gegensatz zu Krankheit und umgekehrt zielen, ist zu mißtrauen. Mittelstraß: «Die Wahrheit ist, nicht nur die wissenschaftliche Wahrheit, dass uns Gesundheit wie Krankheit in allen Phasen unseres natürlichen Lebens begleiten, dass Krankheit ebenso natürlich ist wie Gesundheit, d.h., dass beide zu unserer biologischen Natur gehören wie zur Natur eines jeden Lebewesens.» Um mit Bestimmtheit sagen zu können, was Gesundheit ist, müßten wir schon wissen, wie ge-

sund wir sein wollen. «Schließlich gibt es keine wirklich objektiven und damit absoluten Gesundheitsstandards», so Mittelstraß.

Im Falle des Begriffs, Mittelstraß meinte, «Idee» sei genauer, der Gesundheit geht es vor allem um eine Standardsetzung. Standardsetzungen kommen zustande durch ökonomische und gesundheitspolitische Gegebenheiten. Standardisierung betrifft auch die «Einbettung in einen konkreten gesellschaftlichen Zusammenhang, d.h., es ist der Übergang in einen institutionellen, z.B. gesundheitspolitischen Kontext. Dieser, nicht die Idee der Gesundheit selbst, erzwingt die Standardisierung.»

Geht man von der anthropologischen Grundsituation aus, dann ist jede Vorstellung, daß es menschliches Leben ohne Krankheit geben könne, nicht nur science fiction, sondern sie widerspricht auch allen anthropologischen Einsichten wie der Erfahrung der Kontingenz, der Begrenztheit und der Unverfügbarkeit. Es sind dies die Erfahrungen, die die Endlichkeit des Menschen belegen. Mittelstraß: «Gesundheit kann nicht auf Dauer bewahrt, Krankheit nicht auf Dauer überwunden werden. Gesundheit schließt Anfälligkeit für Krankheit nicht aus, Krankheit ist kein bloßer Defekt, auch wenn sie so erfahren werden mag.»

Aus der Endlichkeit des menschlichen Lebens ein Anrecht auf die Erfüllung von Bedürfnissen durch einen andern oder die Gesellschaft herzuleiten, wäre, wie die Philosophen sagen, ein naturalistischer Fehlschluß, der von einem Sein, hier der Bedürftigkeit des Menschen, auf ein Sollen, hier bezogen auf die Erfüllung von Bedürfnissen schließt. Dies ergibt sich, nach Mittelstraß, «vielmehr erst über ein Moralprinzip, etwa in der von *Wilhelm Kamlah* formulierten «praktischen Grundnorm»: «Beachte, dass die Anderen bedürftige Menschen sind, wie Du selbst, und handle dem gemäß!» Erst nach der Etablierung eines solchen Prinzips wird es zu einem Solidarprinzip. So auch im Gesundheitsbereich.

Zu den Maßen eines Solidarprinzips gehört auch das Prinzip der Eigenverantwortung. Mittelstraß' Forderung: «Dieses muss denn auch wieder zum Mittelpunkt eines Gesundheitssystems werden, das das Prinzip der Solidarität nicht aus dem Auge verliert, dieses aber nicht, zu Lasten von Verantwortung und Freiheit, damit auch von verantworteter Freiheit, zum institutionellen Gleichmacher verkehrt.»

Es ging Mittelstraß in diesem Zusammenhang vor allem um die Prinzipien Freiheit und Gleichheit, die in einem dialektischen Verhältnis zueinander stehen. «Wo diese Dialektik zugunsten des Prinzips Gleichheit aufgehoben wird, entsteht die sozialistische Gesellschaft; wo sie zugunsten des Prinzips Freiheit aufgehoben wird, entsteht die anarchische Gesellschaft. Dieser Umstand sollte sich auch in einem Gesundheitssystem spiegeln, zumal in einem solchen, das an seine ökonomischen und institutionellen Grenzen stößt.»

Das Recht auf Gesundheit

Paul Kirchhof, Bundesverfassungsrichter a.D. und Inhaber des Lehrstuhls für Öffentliches Recht an der Universität Heidelberg, betrachtete den Begriff der Gesundheit im Rahmen verfassungsrechtlicher Ordnungsprinzipien. Er stellte gleich zu Beginn seiner Überlegungen fest: «Der Anspruch auf Gesundheit drängt – wie alle verfassungsrechtlichen Ansprüche – auf Gleichheit. Idealtypisch hat jeder Mensch in seiner Würde und Freiheit den gleichen Anspruch auf Gesundheit. Dieser Gleichheitssatz trifft allerdings auf die Realität, dass die Menschen unterschiedlich gesund sind und sie auf unterschiedliche Ärzte und Medikamente treffen, die ihre Gesundheit wieder herstellen können. Diese Unterschiede kann kein Staat, insbesondere nicht ein freiheitlicher Staat, beseitigen. Deshalb ist die These vom individuellen Recht auf Gesundheit staatsrechtlich eher ein Auftrag als ein gesicherter Befund.»

In der Frage der Verteilungsmaßstäbe und der Verteilungsverfahren sah Kirchhof zwei Möglichkeiten: Die Marktwirtschaft oder das demokratische Verfahren. Beide sind mit Schwächen

behaftet. Ein weiteres Problem liegt im immer brüchiger werdenden Generationenvertrag. Kirchhof: «Deshalb müssen wir das Übel bei der Wurzel fassen und durch eine bessere Kinder- und Familienpolitik unsere eigene Zukunft sichern.» Ganz drastisch formulierte er es so: «Hier stehen wir vor der Frage, ob wir eine im Erwerbsstreben sterbende oder eine im Kind vitale Gesellschaft sein wollen.»

Angesichts der sich immer mehr verstrickenden und ausdifferenzierenden Gesamtsituation im Gesundheitswesen – positiver wie negativer Art – forderte Kirchhof, «die Kultur des Maßes für die Medizin neu zu entdecken. Es sind Leistungsmaßstäbe zu entwickeln, die den Maßstab des medizinisch Gebotenen nicht finanzwirtschaftlich verfremden, andererseits den ausgewogenen Einsatz von Finanzkraft nicht zu Lasten der nicht medizinischen Lebensbereiche verschieben. Das Maß ist also im Rechtsverhältnis von Arzt und Patient zu suchen; die finanzierenden Kassen haben dienende Funktion.»

Kirchhof machte darauf aufmerksam, daß ein großer Teil – teilweise mehr als die Hälfte – der gesamten Gesundheitskosten in den letzten sechs Monaten vor dem Tode eines Patienten anfällt. Bei allen Unsicherheiten in einer solchen Situation stellt sich die Frage, «ob die vorgefundene Bestimmung eines schwerkranken und altersgebrechlichen Menschen zum Tode eine Zurückhaltung bei medizinischen Eingriffen fordert, wenn die medizinische Kunst dem Patienten zwar das Leben retten, nicht aber die Normalität eines Lebens in Würde und Freiheit bewahren kann».

Angesichts dieser exemplarischen Situation formulierte Kirchhof fünf wichtige Orientierungsregeln aus der Sicht der Rechtsordnung:

1. Erlaubt die ärztliche Verantwortung die begründete medizinische Prognose, dass die Gesundheit des Patienten annähernd wieder hergestellt werden kann, so ist der Arzt grundsätzlich – die Einwilligung des Patienten vorausgesetzt – zur Behandlung verpflichtet.
2. Begründet die gediegene medizinische Prognose die Wahrscheinlichkeit, dass der Patient nach dem medizinischen Eingriff das Bewusstsein nicht wieder erlangen wird, so verspricht der medizinische Eingriff nach den Wertungen des Art. 1 GG (Menschenwürde) und Art. 2 GG (freie Entfaltung der Persönlichkeit) keine Besserung und hat deshalb zu unterbleiben.
3. Wird der medizinische Eingriff das Leben des Patienten voraussichtlich verlängern, ihm dafür aber erhebliche Behinderungen und Schmerzen für die Dauer seines verbleibenden Lebens zufügen, und erscheinen diese Eingriffsfolgen im Vergleich zum natürlichen Ablauf unzumutbar, so kann der Tod eine Erlösung sein, der Heileingriff insoweit die Lage des Patienten nicht verbessern. Hier ist der Arzt zum Eingriff nicht verpflichtet. Seine Entscheidung bestimmt sich vorrangig nach ärztlicher Verantwortbarkeit, weniger nach willentlicher Disposition des Patienten, mag aber durch Verfahrenserfordernisse – insbesondere ein Patientengespräch, eine Beteiligung von Ehegatten und Verwandten – abgestützt werden müssen. Für den Pflichtenstatus des Arztes gewinnt die medizinische Indikation also ein deutliches Gewicht vor der individuellen Einwilligung.
4. Sind medizinische Diagnose und Therapiechancen über die allgemeinen Prognoserisiken hinaus unsicher, so ist die rechtfertigende Kraft der medizinischen Indikation geschwächt, der Wille des Patienten tritt in den Vordergrund. Hier trifft den Arzt vor allem die Verantwortlichkeit sachgerechter Aufklärung, die den Patienten befähigt, in der Selbstbetroffenheit die verschiedenen Alternativen des möglichen Geschehensablaufs zu verstehen, abzuwägen und für sich zu beurteilen.
5. Ist der medizinische Eingriff nicht nur zur Heilung des Patienten, sondern auch zur Gewinnung von Forschungserkenntnissen geplant, so bedarf es für diesen Eingriff einer weiteren, sich auf die forschungsbedingten zusätzlichen Risiken und Belastungen beziehenden Einwilligung des Patienten. Die medizinische Indikation rechtfertigt nur den – auf erprobte Methoden gestützten – Heilversuch; das Heilexperiment, das ungesicherte Behandlungsmethoden erprobt, muss vom Patienten nicht nur im Willen

zur Gesundung, sondern auch im Willen zum höchstpersönlichen Forschungsbeitrag explizit mitgetragen werden. Das Erfordernis der beiden Einwilligungen trennt auch die Finanzierungsmittel zumindest dem Grunde nach: den Behandlungsetat und den Forschungsetat.

Selbstverantwortung und Rechtsordnung

Kirchhof sah in der Stärkung der Verantwortlichkeit ein Wirtschaftlichkeitsprinzip. Das hat unter anderem zur Folge, daß die Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Institutionen neu geordnet werden muß. Das Wirtschaftlichkeitsprinzip verlangt eine verschärfte medizinische Indikation, es verbessert Zusammenarbeit und Arbeitsteilung unter den medizinischen Einrichtungen, mäßigt eine Medizin absichernde Vorsicht und erinnert erneut an die Frage, welcher Krankheitsverlauf als schicksalhaft hingenommen werden muß. Die Essenz seiner Überlegungen verdeutlichte Kirchhof am Ende in einem Gleichnis:

«Gesundheit ist ein lebensnotwendiges Gut wie Wasser. Das Wasser zum Trinken ist unverzichtbar, das Wasser zum Waschen kulturnotwendig, das Wasser für die Vielzahl von Schwimmbädern vertrauter Überfluss, das Wasser für Wasserspiele Verschwendung, das Wasser für das Mühlrad technische Vergangenheit. Drängt gegenwärtig ein stetig steigender Bedarf das Wasser aus dem Fluss gleichmäßiger und maßvoller Versorgung zum Überfluss, so muss die Rechtsordnung eine Kultur des Maßes wieder herstellen. Lassen Sie uns dabei auf die Wasserkundigen und die Durstigen hören. Dann werden wir Wasser sparen, ohne zu verdursten, ohne die Hygiene zu gefährden, ohne die Dringlichkeit des jeweiligen Bedarfs unbewertet zu lassen, aber auch ohne den Wert des Wassers durch Verschwendung und Überfluss zu mindern.»

Die Vorträge und Diskussionen der Cadenabbia-Gespräche hatten hohes Niveau. Sie zeigten in der Spiegelung mit der herrschenden Wirklichkeit die abgründige Spannweite dessen,

was auf dem Sektor Gesundheit noch an Aufgaben ansteht und zu leisten ist. Die Politik wird es auf keinen Fall allein richten können.

Gesundheit wird in der gängigen Lebenspraxis der Mehrheit der Bevölkerung als etwas verstanden, was hergestellt werden kann. Ein technisches Grundverständnis herrscht vor: Man muß etwas in den Automaten hineinwerfen, damit etwas herauskommt. Wenn nichts herauskommt, dann ist der Automat nicht in Ordnung.

Immer noch zu langsam kommt in unserer Gesellschaft bei der Frage der Gesundheit das Thema «Selbstverantwortung» in den Blick. Die Frage also, wie ich als einzelner oder im Verband einer partnerschaftlichen oder familiären Bindung mein Leben praktiziere. Der enge Zusammenhang zwischen Gesundheit und Selbstverantwortung wird noch nicht ausreichend in den Blick genommen.

Wir werden an der gegenwärtigen Situation im sogenannten Gesundheitswesen nichts ändern – auch politisch, finanziell und technisch nichts wirklich – wenn wir nicht individuell wie gesellschaftlich – vom Politischen ganz zu schweigen – den Versuch unternehmen, auf den jeweiligen Feldern unseres Lebens und unserer beruflichen Tätigkeiten einen Sinn und ein Ziel zu finden, die uns davor bewahren helfen, vor den Belastungen des Lebens, wozu am Ende auch das Sterben und der Tod gehören, vor der Zeit zu kapitulieren. Also auch ein Ziel und einen Sinn, für den es sich zu leben, zu leiden, zu kämpfen und zu sterben lohnt.

Die Komplexität der Gesellschaften und der gesellschaftlichen Abläufe werden zunehmen. Demgegenüber mutet es fast wie ein Trost an, daß die menschliche Natur – gleichviel ob man sie von einem Schöpfer als geschaffen oder gar geschenkt oder durch blinden Zufall als «geworfen» verstehen will – ihren «Ab-Lauf» beibehält. Sie – und damit sich selbst und den anderen Menschen – als gegeben hinzunehmen, ist Religion und Vernunft zugleich.

Michael Albus, Heidesheim

Rekonstruktive Religionspädagogik

Katechese und Religionspädagogik vor den Herausforderungen der Postmoderne! (Erster Teil)

«Sound Systems» – unter diesem Titel präsentierte der Salzburger Kunstverein im «Künstlerhaus» in der Hellbrunner Straße vom 14. August bis zum 12. Oktober 2003 Werke internationaler Kunstschafter, in denen Musik und Klang als gestalterisches Element der zeitgenössischen bildenden Kunst zum Einsatz kommen. Besonders fasziniert und nachhaltig beschäftigt hat mich der Beitrag des polnischen Künstlers *Artur Zmijewski*. Er ist einer der wenigen jüngeren Künstler, die sich mit dem Thema Behinderung auseinandersetzen. So wundert es nicht, daß Zmijewski für das in der Salzburger Ausstellung gezeigte Video «Singing Lesson 2» mit Schülerinnen und Schülern der Samuel-Heinicke-Schule für Gehörlose und Schwerhörige gearbeitet hat. Der etwa zehnminütige Video-Film zeigt, wie gehörlose und schwerhörige Schülerinnen und Schüler zusammen mit Musikerinnen und Musikern der Hochschule für Musik und Theater in Leipzig eine Kantate von Johann Sebastian Bach zunächst einstudieren und anschließend in der Thomaskirche aufführen, wo Bach von 1723 an insgesamt 27 Jahre lang als Kantor wirkte. Zmijewskis 2002 entstandenes, etwa zehnminütiges Video hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck. Die von den gehörlosen und schwerhörigen Schülern dargebotene Aufführung der auf Präzision und Stimmicherheit angelegten Kantate ist für den Zuhörer – und wie viel mehr für den Bachliebhaber? – nur mit Mühe anzuhören. Die Grenze zur Lächerlichkeit scheint jederzeit bedrückend nah. Die Gefahr eines voyeuristischen Blicks auf die

sich in ihrer Behinderung mühenden Sängerinnen und Sänger lauert dem Zuschauer beständig auf. Und doch rührt ihn schon im ersten Teil des Videos, in dem es um die Einstudierung der Kantate geht, das Engagement, die Inbrunst, ja das sichtbare Angerührtsein der gehörlosen und schwerhörigen Künstler. Die Laute, die sie hervorbringen, dürften Bachverehrer vermutlich mit dem Anfangssatz der Kantate vom dritten Weihnachtsfeiertage aus Bachs Weihnachtsoratorium (BWV 248) ironisch ausrufen lassen: «Herrscher des Himmels, erhöre das Lallen, laß dir die matten Gesänge gefallen!» Und doch müßte den Kritikern ihr ironischer Einspruch im Halse steckenbleiben, wenn sie sehen, mit welcher Hingabe die behinderten Sänger ihre Kantate singen. Während der Dauer von Zmijewskis «Singing Lesson 2» glaubt der Zuschauer, auf den Gesichtern der Gehörlosen und Schwerhörigen ablesen zu können, wie sich in ihnen die kunstvolle Komposition zu einer Melodie formt, der sie nachlauschen und die sie nachzubilden versuchen – die sie aber eben nicht oder nur annähernd treffen.

Kleine Skizze der Postmoderne

Mich hat dieses Video in der Salzburger Ausstellung «Sound Systems» in vielfältiger Weise an die Situation des Religionsunterrichts und der Katechese angesichts des rasanten Kulturwandels erinnert, den wir gegenwärtig erleben.² Trotz vielfältiger

¹ Gastvortrag an der Theologischen Hochschule Chur am 21.10.2003. Der Vortragsstil wurde für die Drucklegung bewußt beibehalten.

² Vgl. nur die Beiträge in Th. Schreijäck, Christwerden im Kulturwandel. Analysen, Themen und Optionen für Religionspädagogik und Praktische Theologie. Freiburg 2001.

Versuche, Formen des Religiösen und Spuren von Religiosität bei Kindern und Jugendlichen zu entdecken, erleben wir doch, wie vielleicht keine Zeit vor uns, daß die nachwachsenden Generationen der Tradition des abendländischen Christentums und der Bibel, auf die sich diese Tradition beruft, wie Gehörlose oder doch zumindest Schwerhörige gegenüberstehen. Schon *Douglas Coupland*, einer der bekanntesten Autoren der neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts, der sich mit zahlreichen und wichtigen Veröffentlichungen zur «Generation X» in die Diskussion eingebracht hat, sprach in seinem Buch «Leben nach Gott» von der besonderen geschichtlichen Lage, mit der «ersten Generation, die ohne Religion aufgewachsen» sei, zu tun zu haben.³ Daß diese Generation weitgehend ohne Religion aufgewachsen sei, hänge aber damit zusammen, daß die Eltern dieser Generation mit Anstrengung, ja teilweise mit Verkrampfung darauf bedächt seien, «alles zu vermeiden, was selbst im entferntesten Sinne der Form von religiöser Erziehung gleichen könnte, an die sich viele Eltern mit bedrückenden Gefühlen aus ihren eigenen Kindertagen erinnern», wie *Friedrich Schweitzer* in seinem in diesem Jahr erschienenen Buch «Postmoderner Lebenszyklus und Religion» hervorhebt.⁴

Inzwischen hat sich diese besondere geschichtliche Lage schon wieder dahingehend verändert, daß längst die Kinder dieser auf alle Formen religiöser Erziehung verzichtenden Eltern selber Eltern geworden sind und in den meisten Fällen hilflos vor der Frage stehen, ob wirklich generell auf eine religiöse Erziehung verzichtet werden soll oder ob es nicht möglicherweise doch Formen einer Religionserziehung im Kindesalter geben sollte, die Fundament des späteren Lebens und einer vielleicht später anstehenden Entscheidung für eine Religion sein könnte.⁵ Unter den jetzt zwischen 20 und 30 Jahre alten Eltern sieht Schweitzer neben denen, die sich sehr bewußt für eine religiöse Sozialisierung ihrer Kinder entscheiden, und denen, die ihre Kinder bewußt nicht religiös erziehen, eine dritte Gruppe von Eltern, bei denen nicht mehr nur verschiedene Konfessionszugehörigkeiten zusammenkommen, sondern in denen sich verschiedene Religionen, z.B. Christentum und Islam oder Christentum und Buddhismus, miteinander verbinden. Diese ebenfalls stetig wachsende dritte Gruppe bezeichnet Schweitzer als eine «bi-religiöse Familie».⁶ In diesen bi-religiösen Familien tritt sichtbar und deutlich hervor, was ohnehin Signatur der gegenwärtigen Gesellschaft ist. Die Erfahrung religiöser Pluralität beginnt heute bereits so früh, daß die Erziehung in einer religiösen Sprach- und Vorstellungswelt unweigerlich die Erfahrung der Abgrenzung von anderen Religionssystemen mit sich bringt. Von allem Anfang an sind Kinder – so sie nicht in außergewöhnlichen Sozialisationszusammenhängen aufwachsen – damit konfrontiert, daß alles, was sie in ihrer Religion lernen, auch ganz anders gesehen werden kann. Und ebenso lernen sie von früh auf, daß die vielleicht von ihren Eltern und ihnen noch ausgeübte religiöse Praxis schon an der anders gelagerten religiösen Praxis etwa des islamischen Kindes, das mit ihnen den Kindergarten oder die Grundschule besucht, endet.

Religionspädagogik und Katechese standen zu allen Zeiten unter dem Druck der Herausforderung, die Lebenswelt ihrer Adressaten und die Glaubenswelt zu korrelieren. Vor dem Hintergrund des immer schneller sich vollziehenden Kulturwandels jedoch hat sie sich des Problems zu stellen, auf eine Lebenswelt reagieren zu müssen, die «sich als permanente Baustelle darstellt, mit konkurrierenden Bauplänen im Überfluß und ohne klare Kriterien, um eine Wahl zwischen ihnen zu treffen».⁷ Die Aufgabe und Funktion der Religionspädagogik erschöpft sich also nicht mehr länger darin, in korrelativer, konfrontativer, abduktiver oder performativer Weise das Evangelium und die daraus resultieren-

de christliche Tradition in die Lebenswelt hinein zu vermitteln bzw. Möglichkeiten ihrer Aneignung zu bieten, sie ist heute vielmehr automatisch in der Rolle, ihr religiöses Profil bewerben, ja zuweilen verteidigen und mehr als je anschlussfähig an andere religiöse Profile halten zu müssen.

Elemente der Postmoderne

Ich möchte noch ein wenig bei dem Begriff «Kulturwandel» bleiben, den ich nun schon mehrfach verwendet habe. Dieser Begriff beschreibt eigentlich nur, was im Gefolge der Postmoderne beobachtbar geworden ist, und beschreibt das Anforderungsprofil, auf das Religionspädagogik und Katechese zu reagieren haben. Dieses Anforderungsprofil ist alles andere als religionslos. Im Gegenteil wuchert die Postmoderne mit Religion, sie schwelgt geradezu darin. Wenn auch seit *Jean-François Lyotard* der Gedanke viele Male reproduziert worden ist, daß alle «Großerzählungen» ausgedient haben und an ihr Ende gekommen sind⁸, so bedeutet das doch nicht, daß in der Postmoderne keine Religion anzutreffen ist. Wenn alles möglich und gültig ist, dann auch Religion. Doch was uns nach dem Ende der großen Glaubenslehren und Sinnangebote, nach dem Ende auch der großen Religionskritiken und Atheismen entgegentritt, sind Formen einer religionslosen Religion. Alles kann in der Postmoderne Religion sein, alles kann eine Spiritualität ermöglichen: Kunst, Architektur, Liebe, Sport, Psychologie, etc. Die vielfältigen Angebote werden dabei je nach Bedarf «angeklickt» und können in einer eigentümlichen Gleichzeitigkeit als Optionen nebeneinander stehen. Dieser Vielfalt der Möglichkeiten steht das Subjekt als wählendes und sich durch seine Wahl gleichsam selbst erschaffendes einsam und geradezu «abgekühlt» gegenüber. Sich in der postmodernen Vielfalt bewegen zu können und sich eine «Patchwork-Identität» buchstäblich zusammenbasteln zu können, gilt nach außen hin als «cool». Im Innern führt diese «Coolness» aber, wie *Ulf Poschardt* an zahlreichen Kulturbeispielen überzeugend gezeigt hat, zu einem Abkühlen und Verlöschen, dem der Frost der Entfremdung folgt.⁹

Die Postmoderne beschreiben zu wollen, ist letztendlich ein dem Beschreibungsgegenstand zuwiderlaufendes Unternehmen. Da in der Postmoderne alles fließend ist, ist Beschreibung Festschreibung. Trotz dieser methodologischen Einschränkung hat Friedrich Schweitzer vier Aspekte postmoderner Religiosität genannt, die gegenwärtig anzutreffen sind: Pluralisierung, Individualisierung, Privatisierung und Globalisierung. Ohne in Detailfragen einsteigen zu können, möchte ich diese vier Aspekte im Blick auf mein Thema kurz als vier Herausforderungen skizzieren, denen sich Religionspädagogik und Katechese gegenübergestellt sehen:

Mit *Pluralisierung* bezeichnet Schweitzer «den Prozeß, in dem religiöse Orientierungen und Einstellungen eine vielfältige Gestalt angenommen haben».¹⁰ Die Religionspädagogik muß sich dessen bewußt sein, daß sie in einer multireligiösen Gesellschaft lebt. Sie muß diese Pluralität prinzipiell bejahen und annehmen, muß sich vom Einheitszwang verabschieden und angesichts der Vielheit Identität ausbilden und fördern. Hierzu hat jüngst *Rudolf Englert* einen ebenso differenzierten wie zukunftsweisenden Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik vorgelegt.¹¹

Dieser Pluralisierung entspricht komplementär eine Tendenz zu religiöser *Individualisierung*. Religion ist nicht mehr länger Sache der Tradition oder der kirchlichen Institution, sondern Gegenstand der individuellen Wahl. Christlicher Glaube ist nicht mehr an die Gemeinde gebunden und wird durch sie weder vermittelt noch genährt; stattdessen wird Religion reduziert auf eine

³ D. Coupland, *Life after God*. London 1995, S. 178.

⁴ F. Schweitzer, *Postmoderner Lebenszyklus und Religion*. Eine Herausforderung für Kirche und Theologie. Gütersloh 2003, S. 45.

⁵ Ebd., S. 48f.

⁶ Ebd., S. 49.

⁷ Ebd., S. 28.

⁸ Vgl. J.-F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen*. Ein Bericht. Bremen 1982.

⁹ U. Poschardt, *Cool*. Hamburg 2000.

¹⁰ F. Schweitzer, *Lebenszyklus*, (Anm. 4), S. 24.

¹¹ R. Englert, *Dimensionen religiöser Pluralität*, in: F. Schweitzer, R. Englert, U. Schwab, H.-G. Ziebertz, Hrsg., *Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik*. RPG 1, Gütersloh 2002, S. 17–50.

Form von individualisierter Spiritualität. Die Religionspädagogik wird sich diese Entkoppelung von Religion und Institution deutlich vor Augen führen müssen, hat sie doch, wie ich gleich noch näher ausführen möchte, Teil an der Rekonstruktivität, welche Christentum und Kirche zu ihrer Identitätsbildung brauchen. Angesichts eines Trends zur Individualisierung kann, soviel sei schon hier gesagt, die Rekonstruktivität nicht in den Dienst einer Rekrutierung gestellt werden.

Mit der Individualisierung geht ein dritter Aspekt der religiösen Situation der Gegenwart einher: die *Privatisierung*. Religion wird zunehmend abgetrennt von Arbeit, Wirtschaft, Politik und säkularer Leben. Sie ist zu einer intimen Angelegenheit geworden. Religion droht zum Tabu zu werden, ist es vielleicht schon längst. In der November-Ausgabe der Zeitschrift «Literaturen» vom vergangenen Jahr, die sich der Rückkehr der Religionen widmete, schrieb *Arnold Stadler*: «In einem meiner Romane stellt sich der Ich-Erzähler vor, wie es wäre, wenn er an Gabi Stauch-Stoteles 50. Geburtstag das Geburtstagskind aufforderte, ein Tischgebet zu sprechen. Er kommt zur Entscheidung, daß dies peinlicher wäre, als wenn er in der wohlgestimmten Wellness-Runde seine Freundin aufforderte: <Zieh dich aus!> – Das wäre überhaupt nicht mehr peinlich, sondern der witzige Höhepunkt des Tages. Glaubt er. Aber vielleicht täuscht er sich auch. Das ist, kurz gesagt, auch die Welt, in der ich lebe, lese und schreibe.»¹² Das ist die eine Seite. Andererseits erleben wir, wie öffentlich Religion in vielen Ländern bis in politische Entscheidungen hinein thematisiert wird.¹³ Da dies aber nicht selten aus unserer europäisch-abendländischen Perspektive mit Fanatismus und Engstirnigkeit gleichgesetzt wird, verstärken solche Wahrnehmungen andererseits wieder den Trend, Religion tunlichst als Privatsache anzusehen und sie unter einer «Hermeneutik des Verdachts» (Paul Ricoeur) zu betrachten. Die Religionspädagogik steht damit vor dem Problem, realisieren zu müssen, daß die von ihr geleitete und begleitete Rekonstruktivität christlicher und kirchlicher Erinnerung keine gesamtgesellschaftliche Plausibilität mehr findet.

Der letzte Aspekt, den Schweitzer im Blick auf die religiöse Situation der Gegenwart nennt, die *Globalisierung*, ist seit längerem schon als wirtschaftlicher, finanzieller und technologischer Begriff im Umlauf. Seit *Samuel Huntingtons* umstrittener These vom «Kampf der Kulturen»¹⁴ trifft dieser Begriff jedoch auch auf den religiösen Bereich zu. Da für Huntington Religion einen integralen Bestandteil der verschiedenen Kulturen darstellt, verstärkt das Zusammenrücken der Kulturen auch die Möglichkeiten für religiöse Feindschaften und Konflikte. Um so mehr verstärkt die Globalisierung die Tendenz zur Pluralisierung, Individualisierung und Privatisierung des Religiösen. Die Religionspädagogik muß sich angesichts dessen fragen, was das Ziel ihrer Bemühungen um die Rekonstruktion des christlichen Glaubens ist. Will sie die Erinnerung an einen bestimmten Glauben wecken und damit in die Welt der christlichen Religion einführen, um ihre Adressaten gewissermaßen «christentumsfähig» zu machen? Oder will sie prinzipiell «religionsfähig» machen? Führt die wachsende Pluralität der Religionen, die Vielfalt der Rekonstruktionen religiöser Erinnerung nicht zwingend zu einer veränderten religionspädagogischen Hermeneutik?

Strukturen des kulturellen Gedächtnisses

Nach diesem Versuch, näher zu bestimmen, was mit der Rede vom «rasanten Kulturwandel» und den sich daraus für Religionspädagogik und Katechese ergebenden Konsequenzen gemeint ist, wird es Zeit, sich der Frage zu widmen: Ist Rekonstruktivität lehr- und lernbar? Der Begriff «Rekonstruktivität» tauchte ja

bereits in den Herausforderungen auf, die ich aus den vier von Friedrich Schweitzer in der religiösen Situation der Gegenwart erkannten Aspekten abgeleitet habe. Was ist mit «Rekonstruktivität» gemeint? Der Begriff stammt aus einem Buch, das vor nun schon über zehn Jahren weit über die ägyptologische, altorientalische und alttestamentliche Wissenschaft hinaus in philosophische und literaturwissenschaftliche Diskurse hinein gewirkt hat: *Jan Assmanns* Buch «Das kulturelle Gedächtnis».¹⁵ Darin stützt sich Assmann im ersten, hermeneutischen Teil auf die Arbeiten von *Maurice Halbwachs* (1877–1945), der in seinem Buch «Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen» (erschienen 1925)¹⁶ Erinnerung als ein kollektives soziales Phänomen beschrieb. Damit überwand Halbwachs die Idee, daß Erinnerungen solange als psychische Zustände im Unbewußten schlummern, bis sie zurückgerufen werden. Stattdessen zeigte Halbwachs, daß Erinnerung eine in der Gegenwart und von der Gegenwart vorgenommene Rekonstruktion ist. Erinnerungen dauern also nicht unverändert irgendwo fort, sie liegen nicht in irgendeinem Schließfach oder Tiefkühlfach und können bei Bedarf hervorgeholt oder aufgetaut werden, Erinnerungen werden vielmehr durch den Erinnerungsrahmen, den eine bestimmte Gegenwart setzt, rekonstruiert. Die Erinnerung zitiert insofern mehr die Gegenwart, als die Gegenwart die Erinnerung. Damit sind wir beim Begriff der Rekonstruktivität. «Das Gedächtnis», so Assmann, «verfährt [...] rekonstruktiv. Die Vergangenheit vermag sich in ihm nicht als solche zu bewahren. Sie wird fortwährend von den sich wandelnden Bezugsrahmen der fortschreitenden Gegenwart her reorganisiert.»¹⁷ Es gibt, um es mit Hans Blumenberg zu sagen, «keine reinen Fakten der Erinnerung».¹⁸ Für Jan Assmann ist das Neue darum immer eine Form rekonstruierter Vergangenheit. «Das Gedächtnis», schreibt er, «rekonstruiert nicht nur die Vergangenheit, es organisiert auch die Erfahrung der Gegenwart und Zukunft.»¹⁹ Dem «Prinzip Hoffnung» oder einem «Prinzip Zukunft» wird damit nicht einfach ein «Prinzip Erinnerung» entgegengesetzt, vielmehr greifen beide ineinander und bedingen sich gegenseitig. Die Rekonstruktion des kollektiven Gedächtnisses eröffnet zugleich die Sinngeschichte der Gegenwart. Die Gegenwart, die den Erinnerungsrahmen für die Rekonstruktion bietet, wird zugleich durch das Gedächtnis organisiert und gedeutet. Was bedeutet das aber für die Religionspädagogik und die Katechese? Wenn es stimmt, daß Religion Teil des kulturellen Gedächtnisses ist, daß die Bibel Teil eines kollektiven Gedächtnisses ist, dann ermöglichen, organisieren und steuern die Religionspädagogik und die Katechese die Rekonstruktion dieses kollektiven kulturellen Gedächtnisses. Jan Assmann hat aber unter Rückgriff auf Halbwachs überzeugend gezeigt, daß Rekonstruktivität eng mit einem weiteren Merkmal des kollektiven Gedächtnisses zusammenhängt: dem Gruppenbezug nämlich. Das kollektive Gedächtnis ist nicht beliebig übertragbar, es ist raumkonkret, zeitkonkret und eben auch – wie Assmann sagt – «identitätskonkret».²⁰ Ein Gedächtnis ist somit bezogen auf den Standpunkt einer wirklichen und lebendigen Gruppe. Und wer an diesem Gedächtnis teilhat, bezeugt damit, daß er zu dieser Gruppe gehört. Die Rekonstruktion des kulturellen Gedächtnisses einer Gruppe reproduziert darum nicht nur ihre Vergangenheit, sie definiert vielmehr ihre Wesensart und ihre Eigenschaften. Sie produziert Identität. Erinnerung ist deshalb – um es mit einem abgewandelten Wort von *Umberto Eco* zu sagen – eine Art Maschine zur Produktion von Identität.

Hier aber tritt uns das Problem entgegen, auf das der Untertitel meines Beitrags abzielt. Wenn vor dem Hintergrund der Postmo-

¹² A. Stadler, «Tabus gibt es keine mehr, außer Gott», in: *Literaturen* 11 (2002), S. 24–26.

¹³ Vgl. auch M. Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der «Kampf der Kulturen»*. München 2000.

¹⁴ S.P. Huntington, *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München 1996.

¹⁵ J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München 1992.

¹⁶ M. Halbwachs, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. st 538, Frankfurt a. M. 1985.

¹⁷ J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*. (Anm. 15), S. 41f.

¹⁸ Zitiert nach J. Assmann, ebd., S. 40.

¹⁹ Ebd., S. 42.

²⁰ Ebd., S. 39.

derne das Subjekt in freier Wahl seine religiöse Identität selbst gestaltet, wenn der Individualisierung und Privatisierung des Religiösen als Folge von Pluralisierung und Globalisierung Rechnung zu tragen ist, fallen Religionspädagogik und Katechese dann nicht vor die Postmoderne zurück, wenn sie versuchen, die Rekonstruktion der Erinnerung zu ermöglichen, zu organisieren und zu steuern, der Christentum und Kirche als identitätsstiftender Kraft bedürfen? Ist Rekonstruktion, die ja – wie Assmann deutlich betont – abhängig ist vom jeweiligen Bezugsrahmen einer Gesellschaft in einer bestimmten Epoche, überhaupt lehrbar? Ist sie lernbar?

Lassen Sie mich das Problem an einem Beispiel illustrieren. Der fünfjährige Sohn meiner Freundin Eva, Philipp, läßt sich gern von seiner Mutter vorlesen. In letzter Zeit steht bei ihm die Kinderbibel hoch im Kurs. Die Geschichten werfen eine Menge ungeahnter Fragen auf, z.B. die, ob Adam und Eva schon als Erwachsene geboren worden seien. Als Philipps Mutter ihm in den letzten Wochen die Erzählung vom Turmbau zu Babel (Gen 11,1–9) in der Nacherzählung der Kinderbibel vorlas und zu der Stelle kam, wo davon die Rede ist, daß die Menschen eine Stadt und einen Turm bauen, dessen Spitze bis an den Himmel reicht, mischt Philipp sich ein und sagt: «...und dann kommen die Flugzeuge!». – Ohne Zweifel hat Philipp in dem Moment, wo es um einen Turm geht, der bis in den Himmel reicht, die Bilder des 11. September vor Augen, die ja letzthin zum zweiten Jahrestag des Anschlags wieder das Fernsehen beherrschten. Ob es sich für Philipp dabei um eher angstbesetzte oder – wovon ich eher ausgehe – um beeindruckende mediale, in ihrer Tragweite nicht einzuschätzende Bilder handelt, vermag ich nicht zu entscheiden. Wichtig aber erscheint mir im Blick auf die Problemstellung, daß Philipp ganz selbstverständlich das in der Turmbauerzählung repräsentierte kollektive Gedächtnis aus dem für ihn maßgeblichen Bezugsrahmen heraus rekonstruiert. Er schreibt diesem Gedächtnisgegenstand den Lebensweltbezug ein, der ihn momentan innerlich beschäftigt. Damit verändert er in seiner Rekonstruktion einen Text, der selber ja schon nicht reines Faktum der Erinnerung ist, sondern eine literarische und damit politisch-theologisch kommentierende Rekonstruktion des Scheiterns der Weltherrschaftsansprüche Sargons II, wie *Christoph Uehlinger* im Vergleich von Gen 11,1–9 mit assyrischen Quellen hat zeigen können.²¹ Man könnte fragen: Darf Philipp das? Aber eine solche Frage wäre natürlich primitiv und normierend. Aber was zu fragen ist, scheint mir zu sein, wie sich eine solch beliebige Form der Rekonstruktion des kollektiven Gedächtnisses verträgt mit der Notwendigkeit, über dieses Gedächtnis Identität zu schaffen. Der Fragehorizont läßt sich noch ausweiten: Wenn Gen 11,1–9 selber schon literarischer Niederschlag einer Rekonstruktion des kollektiven Gedächtnisses ist, wie ist dann für einen heutigen Hörer oder eine heutige Leserin dieses Textes überhaupt noch eine Rekonstruktion des Gedächtnisses einer anderen Kultur und Epoche möglich? Ich denke, daß der Dortmunder Systematiker *Thomas Ruster* – bei aller notwendigen Kritik an seinem Ansatz – die entscheidende Frage gestellt hat, vor der die Religionspädagogik heute steht: «Ist Teilhabe an fremder Erfahrung möglich?»²² Anders gefragt: Kann sich die gläubige Identität eines Christen heute auf fremder, nicht eigener Erfahrung gründen? Oder noch einmal anders: Verfälscht die Rekonstruktion des kollektiven Gedächtnisses nicht unweigerlich ihren identitätsstiftenden Kern, solange sie beliebig bleibt? Arbeiten eine hermeneutisch postmodern angelegte Religionspädagogik und Katechese insofern nicht unweigerlich der Verfälschung des transpersonalen Erfahrungsschatzes zu, auf dem die Identität von Christentum und Kirche gründen?

Eine entscheidende Orientierungshilfe für diese Frage bietet die von *Ingo Baldermann* betreute Arbeit von *Astrid Greve*, in der

²¹ Chr. Uehlinger, Weltreich und «eine Rede». Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9). OBO 101, Freiburg-Göttingen 1990.

²² Th. Ruster, Die Welt verstehen «gemäß den Schriften». Religionsunterricht als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis. rhs 43 (2000), S. 198–203 (200).

Burg Rothenfels 2004

Stellvertretung. Autonomie und Fürsorge in der Praxis der Heilberufe. Tagung für Mediziner, Therapeuten, Berater, Seelsorger und Pflegende mit Dr. Theda Rehbock, Prof. Dr. Michael Schmidt, Dr. Rainer Wettreck, Alexander Susewind u.a.
vom 23.–25.04.2004

Buddha und Christus. Alltagsspiritualität und die Antwort der Mönche. Offene Guardini-Tagung mit Dr. Ursula Baatz, Marcel Geisser, P. Cosmas Hoffmann OSB
vom 14.–16.05.2004

Der bessere Gott. Stationen der Marienliebe. Rothenfelser Pfingsttagung mit Prof. Dr. Gottfried Bachl, Prof. Dr. Susanne Heine
vom 28.–31.05.2004

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

sie in der jüdischen Kultur des Erinnerns Entdeckungen für eine Religionsdidaktik aufzuspüren sucht.²³ Was sie auf die Frage «Was können wir vom Judentum lernen?» als Antwort ausbreitet, liest sich nachgerade wie eine theologische Kommentierung zu der eben von Philipp erzählten Begebenheit. «Erinnern lernen», schreibt Astrid Greve, «bedeutet in Bezug auf biblische Texte, sie nicht in erster Linie als historische Texte der Vergangenheit zu lesen, sondern in ihnen die gegenwärtigen Erfahrungen aufzusuchen; und Erinnern lernen heißt damit zugleich, die Leiderfahrungen unserer Zeit, auch unserer jüngsten Vergangenheit, nicht zu vergessen, ihnen gegenüber nicht gleichgültig zu bleiben.»²⁴ Das würde mithin bedeuten: Eine Rekonstruktion des kulturellen Gedächtnisses, in welchem nicht auf dem Wege dieser Rekonstruktion auch gegenwärtige Erfahrungen aufgesucht, erinnert und bearbeitet werden, unterbietet Anspruch, Rolle und Funktion dessen, was mit kulturellem oder kollektivem Gedächtnis gemeint ist. So gesehen handelt der fünfjährige Philipp genau richtig. Er zieht die Schrift ins Leben, in seinen für ihn relevanten Bezugsrahmen.

Aber wie steht es dann mit der Dignität der Bibel, die ja als Heilige Schrift der Lese- und Interpretationsgemeinschaft Christentum, damit also als deren kulturelles Gedächtnis nicht einfach interpretationsbeliebig und deutungsoffen sein kann? Jüngst hat *Georg Steins* unter Rückgriff auf das vor zehn Jahren erschienene Dokument «Die Interpretation der Bibel in der Kirche» der Päpstlichen Bibelkommission daran erinnert, «dass Kirche (selbstverständlich in ihrer geschichtlichen und sozialen Differenziertheit!) [...] kein nachträglicher Kontext von Schriftauslegung ist, sondern von Anfang an auf der methodologischen Ebene einzubeziehen ist.»²⁵ Darf dann das kulturelle Schriftgedächtnis je nach dem Bezugsrahmen einer Gesellschaft in ihrer Epoche rekonstruiert werden?

Astrid Greve sieht hier von Seiten des Judentums aus keine Schwierigkeiten. Im Gegenteil! Die Differenzierung in eine schriftliche und eine mündliche Tora bringt, ihrer Meinung nach, eine starke Aufwertung der Tradition mit sich, «wobei Tradition nicht verstanden wird als ein Gebäude von Lehrsätzen, sondern als fortgesetzte Diskussion um die Tora und das fortgesetzte Bemühen, sie ins Leben zu ziehen.»²⁶ Die Tora gilt aus jüdischer Sicht sogar als nicht vollständig, solange sie nicht durch die Verstehensbemühungen jeder neuen Generation – und sei diese auch noch so unkundig in den Schriften – gedeutet worden ist. «Somit ist», fährt Astrid Greve fort, «im Gespräch mit der Tora

²³ A. Greve, Erinnern lernen. Didaktische Entdeckungen in der jüdischen Kultur des Erinnerns. WdL 11, Neukirchen-Vluyn 1999.

²⁴ Ebd., S. 138.

²⁵ G. Steins, Das Lesewesen Mensch und das Buch der Bücher. Zur aktuellen bibelwissenschaftlichen Grundlagendiskussion, in: Stimmen der Zeit 49 (2003), S. 689–699 (693).

²⁶ A. Greve, Erinnern lernen. (Anm. 23), S. 130.

die Offenheit für die Bedürfnisse der sie jeweils erforschenden Generation Grundbedingung, sind eigene Fragestellungen zum Verständnis der Schrift notwendig.»²⁷ Ein solches Verständnis hat freilich auch Konsequenzen für den Lehrer bzw. die Lehrerin: «Sie müssen», so Greve, «nicht diejenigen sein, die das «richtige» Verständnis eines biblischen Textes bereits kennen; die in Fragen des Glaubens immer Antworten parat haben. Lehrende werden zu gleichberechtigten Partnerinnen und Partnern im Dialog um das Verständnis, in der Auslegung und Kommentierung der biblischen Texte, letztlich in der Suche [...] nach Gott.»²⁸ Wenn wir die Bibel als ein Beispiel des kulturellen Gedächtnisses ansehen und die Rekonstruktion der biblischen Geschichten durch den Bezugsrahmen der Gruppe gewährleistet wissen, dann dürfte recht schnell klar sein, daß sich hier verschiedene Bezugsrahmen – wie die Fenster des Computerprogramms Windows – überlagern. Im Vordergrund des Religionsunterrichts steht freilich der Bezugsrahmen der jeweiligen Klasse, die gemeinsam mit der Lehrerin, dem Lehrer das in der Schrift präsente kollektive Gedächtnis rekonstruiert. Neben oder im Hintergrund dieses Bezugsrahmens bringt jede Schülerin, jeder Schüler den Bezugsrahmen seiner Lebenswelt, d.h. seiner familiären Situation, seiner altersspezifischen Situation, seiner oft schon in jungen Jahren fragmentarischen persönlichen Geschichte ein. Für manche Jugendliche mag vielleicht sogar noch der Bezugsrahmen einer konkreten Gemeinde im Hintergrund stehen. Alle diese «cadres sociaux», wie Halbwachs sie genannt hat, werden wiederum zusammengehalten durch das im Hintergrund wirksam werdende Fenster, das den Bezugsrahmen der Kirche repräsentiert. Dahinter wiederum scheint der Bezugsrahmen des Christentums auf. In einem religionspädagogischen Sinne könnte man vielleicht sogar sagen, daß Kirche und Christentum eine Art «Benutzeroberfläche» sind, auf der die rekonstruktive Arbeit der jeweiligen Gruppen die Vergangenheit der Gruppe Christentum, der Gruppe Kirche von den Erfordernissen einer fortschreitenden Gegenwart her reorganisiert. (*Zweiter Teil folgt.*)

Thomas Meurer, Münster

²⁷ Ebd., S. 130f.

²⁸ Ebd., S. 131.

Fortschreibungen

Zum Sozialalmanach der Caritas Schweiz 2004

Die sozialen Verlautbarungen der Kirchen in den neunziger Jahren in Österreich und Deutschland haben in den letzten Monaten «Fortschreibungen» unterschiedlicher Art erlebt.

In Österreich haben alle 14 Kirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen mit einem gemeinsamen «Sozialwort» den Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe von 1990¹ im Kontext des sich gegenwärtig verstärkenden neoliberalistischen Gesellschafts- und Wirtschaftsverständnisses neu geschrieben.² Der Grundgedanke des Dokumentes richtet sich denn auch gegen die Zunahme neoliberaler «Plausibilitäten» und problematisiert deren Selbstverständlichkeiten.³ In Deutschland stößt der Impulstext «Das Soziale neu denken. Für eine langfristige Reformpolitik», den die «Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen» der Bischofskonferenz herausgegeben hat⁴, und mit dem das ökumenische Wort «Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtig-

¹ Vgl. Sozialhirtenbrief der Katholischen Bischöfe Österreichs. Hrsg. v. Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz. Wien 15. Mai 1990.

² Vgl. Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich. Hrsg. v. Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich. Wien 2003.

³ Vgl. Edeltraud Koller, Ansgar Kreutzer, Absage an den Neoliberalismus. Zum «Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich», in: Orientierung 68 (2004), S. 7–11.

⁴ Vgl. Die deutschen Bischöfe – Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, Das Soziale neu denken. Für eine langfristig angelegte Reformpolitik. Hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2003.

keit»⁵ von 1997 wenigstens auf katholischer Seite situationsgerecht fortgeschrieben werden soll, auf erhebliche Kritik. Er schwäche «das Leitbild der solidarischen und gerechten Gesellschaft» zugunsten der liberalen Prinzipien von Eigennutz und Eigenverantwortung und stimme in den breiten Strom der aktuellen Sozialstaatskritik ein.⁶

In der Schweiz liegt zurzeit keine wie immer geartete «Fortschreibung» der Ökumenischen Konsultation zur sozialen und wirtschaftlichen Zukunft der Schweiz «Welche Zukunft wollen wir?»⁷ vor. Weder von der Bischofskonferenz noch vom Evangelischen Kirchenbund wird ein weiterführendes Projekt, sei es gemeinsam oder je für sich, in Erwägung gezogen. Die Konsultation wurde ja erst vor dreieinhalb Jahren abgeschlossen und die Lage hat sich seither nicht wesentlich verändert. Das kann indes rasch anders werden. Denn es ist völlig offen, welchen Weg die schweizerische Wirtschafts- und Sozialpolitik nach den polarisierenden Ergebnissen der Parlamentswahlen im Herbst 2003 und vor allem nach der Neubestellung der Regierung (Bundesrat), in der jetzt die bürgerlich-konservative Seite die Mehrheit besitzt, gehen wird, zumal auch das Volk jederzeit durch Referenden und Initiativen blockierend oder korrigierend eingreifen kann.

Die soziale Sicherheit in der Schweiz

In dieser Situation gibt der «Sozialalmanach», den die Caritas alljährlich seit 1999 veröffentlicht, den an der wirtschaftlichen und vor allem an der sozialen Entwicklung Interessierten ein gutes Instrument an die Hand, das nicht nur informiert, sondern auch sozialethisch klar Stellung bezieht.⁸ Es wird ein wertvoller Beitrag zur schweizerischen Sozialberichterstattung geleistet und es erfolgt eine gezielte Auseinandersetzung mit den verschiedenen sozialpolitischen Lösungsansätzen. Jeder Band hat drei Teile. Der erste ist überschrieben mit «Sozialpolitische Trends» und behandelt die wirtschaftliche und soziale Entwicklung des abgelaufenen Jahres. Er hat Carlo Knöpfel zum Verfasser, den Bereichsleiter «Grundlagen» der Caritas Schweiz. Der zweite Teil greift jedes Jahr ein Schwerpunktthema auf, wobei maßgebende Fachleute und Akteure zu Wort kommen. Diese Themenreihe begann z.B. mit der «Existenzsicherung in der Schweiz» (1999), befaßte sich 2001 mit «Sozialpolitik in der Weltgesellschaft» und wird in der jüngsten Ausgabe (2003) fortgesetzt mit Beiträgen zur demographischen Herausforderung. In Teil III findet sich jeweils statistisches Material zu den beiden vorangegangenen Teilen.

Der Almanach 2003 analysiert in Teil I die wirtschaftliche und soziale Entwicklung der Schweiz unter dem Gesichtspunkt der *sozialen Sicherheit*. Unter die Lupe genommen werden ihre drei wichtigsten Aspekte: der soziale Friede in der Wirtschaft, die soziale Gerechtigkeit durch die Begrenzung der wirtschaftlichen Ungleichheit und die soziale Sicherung durch den Sozialstaat. Ihre Gewährleistung oder ihre In-Frage-Stellung wirken sich entsprechend auf den Zusammenhalt und den Kitt der Gesellschaft aus. Im folgenden soll auf einige Gesichtspunkte dieser Analyse kurz hingewiesen werden.

⁵ Vgl. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland «Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit». Hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1997.

⁶ Vgl. Karl Gabriel, Friedhelm Hengsbach, Dietmar Mieth, Abkehr vom «Gemeinsamen Wort» der Kirchen? Stellungnahme zum Impulspapier «Das Soziale neu denken», in: Orientierung 68 (2004), S. 11f. Vgl. auch Norbert Blüm, Katholische Soziallehre quo vadis? Anmerkungen zum bischöflichen Impulstext «Das Soziale neu denken», in: Stimmen der Zeit 129 (2004), S. 147–156.

⁷ Vgl. Ökumenische Konsultation zur sozialen und wirtschaftlichen Zukunft der Schweiz «Welche Zukunft wollen wir?» Auswertungsbericht. Hrsg. v. Präsidium der Ökumenischen Konsultation, einem Projekt des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes und der Schweizer Bischofskonferenz. Bern und Fribourg 2000.

⁸ Vgl. Sozialalmanach (6. Jahrgang) 2004. Hrsg. Caritas Schweiz. Caritas-Verlag, Luzern 2003.

Der soziale Friede ist gefährdet

Seit der Jahrtausendwende zeichnet sich auch in der Schweiz eine abnehmende Dynamik der ökonomischen Entwicklung ab. Ob der für 2004 prognostizierte Aufschwung von größerer Dauer sein wird, bleibt mehr als ungewiß. Carlo Knöpfel rät, sich an einem W-förmigen Konjunkturverlauf mit kurz aufeinanderfolgenden Auf und Abs zu orientieren. Die angespannte Lage hat zunächst einmal eine intensive und auch harte wirtschaftspolitische Debatte ausgelöst, die aber noch nicht sehr weit gediehen ist und zu keinem breiten Konsens geführt hat. Suchen die einen die Gründe für die getrüben Wachstumsaussichten beim mangelnden Wettbewerb im Binnenmarkt, bei der zurückhaltenden Liberalisierung und bei der (zu) hohen Staatsquote, fragen die andern nach den sozialen und ökologischen Folgen solcher Vorstellungen, wobei sich auch Gegenkräfte in der Wirtschaft selber formieren. Da sich die Schweiz erstaunlich gut im Weltmarkt behauptet, ist es um das von Wirtschaft, Wissenschaft und Politik seit den neunziger Jahren vorgetragene Bedrohungsszenario «Globalisierung – Verlust an Wettbewerbsfähigkeit» ruhiger geworden. Dafür wird in jüngster Zeit von dieser Seite mit der demographischen Entwicklung Druck gemacht, ohne daß jemand wirklich in der Lage wäre, bei den äußerst komplexen Zusammenhängen gesicherte Prognosen für die nächsten Jahrzehnte abgeben zu können.

In einer ernsthaften Auseinandersetzung mit dem Thema «Wirtschaftswachstums» kann es, so der Autor, «nicht darum gehen, den neoliberalen Rezepturen ... blindlings Folge zu leisten. Es darf aber auch nicht sein, dass einfach auf mehr Wirtschaftswachstum gehofft wird, wer immer dies zu richten vermag. Auch die alte Vision des Nullwachstums vermag längst nicht mehr zu überzeugen. Zu diesen Überlegungen muss die Prüfung bekannter Forderungen nach einem sozial verträglichen, ökologisch nachhaltigen und weltinnenpolitisch verantwortbaren Wachstum der Schweizer Wirtschaft gehören. Ein Gegenentwurf zum verstaubten, aber still und heimlich weiter wirkenden Weißbuch⁹ ist längst fällig.» (S. 22)

Bezüglich der letzten Revision der Arbeitslosenversicherung macht die Studie zu Recht darauf aufmerksam, daß sie im November 2002 in einer Volksabstimmung mit 56% Ja-Stimmen gerade noch unter Dach und Fach gebracht werden konnte, bevor die Zahl der Beschäftigungslosen wieder deutlich anstieg. Die Revision vermittelt keine Visionen; es ging vor allem um eine Verstärkung der Finanzierung. Es wurde u.a. die Erhöhung der Karenzfrist von 6 auf 12 Monate beschlossen, was vor allem junge Erwachsene betrifft, die gleich zu Beginn ihres Berufslebens keine Stelle finden, die nun zu einer großen Problemgruppe der Sozialhilfe geworden sind. Ob diese und weitere Verschärfungen im Gesetz darauf hindeuten, daß sich in der Schweiz neue Mehrheiten für einen Um- und Abbau des Sozialstaates bilden, bleibt vorläufig eine offene Frage. Neben der für die Schweiz gegenwärtig hohen Arbeitslosigkeit von 4,3% (168 000) im Januar 2004 bleibt weiterhin die Problematik der *working poor* aktuell, wo keine Besserung in Sicht ist. So überrascht es alles in allem nicht, daß im Herbst 2002 70% der Arbeitnehmenden sich als «resignativ oder stabilisiert zufrieden» zeigen, im Sinne von: «es könnte ja alles noch schlimmer kommen» oder «wenn es nur so bleibt».

Fragwürdige soziale Gerechtigkeit

Die Schweiz ist keine nivellierte Mittelschichtgesellschaft, in der nur wenige Personen «oben» und «unten» sind. C. Knöpfel legt dies anhand der Sozialberichterstattung 2002 des Bundesamtes für Statistik dar, die dem Thema «Ungleichheit» gewidmet

⁹ Das Weißbuch «Mut zum Aufbruch. Eine wirtschaftspolitische Agenda für die Schweiz». Hrsg. von David de Pury, Heinz Hauser, Beat Schmid. Zürich 1995, hatte zu Autoren eine Reihe der bekanntesten Wirtschaftsführer und Professoren der Ökonomie und entfachte damals in der ganzen Schweiz eine heftige Debatte.

ist.¹⁰ Tiefe Einkommen, um nur ein Beispiel zu nennen, sind nicht allein ein Randgruppenproblem. Betroffen sind ebenso Personen in kinderreichen Familien und Alleinerziehende. Beinahe die Hälfte dieser beiden Gruppen gehört zu den unteren Einkommenslagen, was aus der Sicht der Kinder bedeutet, daß 35 Prozent aller Kinder in Haushalten mit niedrigem Einkommen leben und nur 6 Prozent in wohlhabenden. Tiefe Einkommen haben dann aber auch Erwerbslose, Selbständigerwerbende ohne Angestellte, bildungsferne Schichten und alte Menschen. Statt auf weitere Fakten, die Knöpfel anführt, hier einzugehen, sei auf das Fazit des Vizedirektors des Bundesamtes für Statistik, *Heinz Gilomen*, verwiesen: «In der Schweiz – wie in praktisch allen westlichen Ländern – gibt es trotz des beträchtlichen nationalen Wohlstandes weiterhin große soziale Ungleichheiten (...) Sofern keine gezielten Interventionen (namentlich auf politischer Ebene) erfolgen, droht diese Schere in den kommenden Jahren weiter auseinander zu gehen.» (S. 34) Leider, fügt C. Knöpfel an, schweigt sich der Repräsentant des Bundesamtes darüber aus, was dies für den gesellschaftlichen Zusammenhalt bedeuten könnte.

Anhand einer im Auftrag des Staatssekretariats für Wirtschaft *seco* für die Jahre 1991–1998 erstellten Studie¹¹ und eigenem neuerem Zahlenmaterial belegt der Autor eigens, wie zurzeit die untere Mittelschicht der Schweiz verarmt. Nicht nur hat sich die Lage der Armutsbevölkerung massiv verschlechtert, auch der Lebensstandard der unteren Mittelschicht ist markant gesunken. Das Risiko, zu verarmen, droht einer immer größeren Zahl von Haushalten. Konnte die obere Mittelschicht ihre gesellschaftliche Position in etwa halten, so vermochte einzig die Oberschicht ihr verfügbares Einkommen zu steigern. Die faktische Ungleichheit hat sich deutlich verstärkt und läßt berechtigte Fragen nach dem künftigen Zusammenhalt der Gesellschaft aufkommen. Ist die Schieflage der Einkommensverteilung schon beträchtlich, so sprengt die ungleiche Vermögensverteilung in der Schweiz jede Vorstellung. Drei Prozent aller Haushalte besitzen gleich viel Vermögen wie die übrigen 97 Prozent. Und selbst bei den Reichen herrscht Ungleichheit: 3 Promille besitzen fast ein Viertel des gesamten Privatvermögens in der Schweiz.

Einen weiteren Gefahrenherd für die soziale Gerechtigkeit stellen die Defizite der öffentlichen Hand, insbesondere des Bundes, dar. Es werden milliardenschwere Sparpakete geschnürt, die nicht neutral sind, sondern die einen mehr als die andern treffen. Zudem hat das Parlament im Juni 2003 Steuersenkungen beschlossen, die bei Bund und Kantonen zu Ausfällen von über zwei Milliarden führen werden, sofern Volk und Stände diesem Beschluß Anfang Mai diesen Jahres noch zustimmen werden. Käme das Paket durch, so würden Ehepaare aus der oberen Mittelschicht und der Oberschicht, Wohneigentümer und Anleger an der Börse begünstigt. Es ergäbe sich keineswegs eine Umverteilung zugunsten der ärmsten Gruppen. Angesichts der unterschiedlichen Machtverhältnisse zwischen den *lobbies* der verschiedenen Interessengruppen ist zu befürchten, daß bei der ganzen im Gang befindlichen Umverteilungspolitik am Ende die propagierte Opfersymmetrie nicht erreicht wird.

Eingeschränkte soziale Sicherung

Im Jahre 2001 betragen die Ausgaben für die soziale Sicherheit in der Schweiz 120 Mrd. Fr., was einer Sozialausgabenquote von etwa 28% (BIP) entspricht, was praktisch dem Mittelwert der EU von 27,5% gleichkommt. Wie im übrigen Europa ist auch in der Schweiz der Kampf um den Ausgleich zwischen Finanzierung und Leistung in vollem Gang. Alle großen Sozialversicherungen

¹⁰ Vgl. Bundesamt für Statistik, Wohlstand und Wohlbefinden. Lebensstandard und soziale Benachteiligung in der Schweiz. Sozialbericht Schweiz. Neuchâtel 2002b.

¹¹ Vgl. André Müller, Michael Marti, Renger van Nieuwkoop, Globalisierung und die Ursachen der Umverteilung in der Schweiz. Studien im Auftrag des Staatssekretariats für Wirtschaft. Strukturberichterstattung Nr. 12. Bern 2002.

sind in Revision und die Sozialhilfe ist unter Druck. Es überrascht deshalb nicht, daß die Zukunft des Sozialstaates auf dem Sorgenbarometer der Bevölkerung zuoberst steht. Die Revisionen sind kompliziert und drohen zu einem Streit der Experten zu verkommen. Bezeichnend dafür ist etwa die Revision der Krankenversicherung, die nach dreijähriger Arbeit mit einem Nullresultat im Parlament endete, obwohl die Jahr für Jahr weit mehr als die Teuerung steigenden Krankenkassenprämien die Bevölkerung immer stärker belasten. Wem soll man überhaupt Glauben schenken, wenn etwa bezüglich der Altersvorsorge von verschiedenen Seiten, zum Beispiel von den Sozialpartnern, höchst unterschiedliche Prognosen abgegeben werden?

Angesichts dieser Lage vertritt Carlo Knöpfel die Ansicht, daß im Moment zumindest Bedingungen formuliert werden können, damit die Revisionen nicht zu einem weitreichenden Sozialabbau führen. Für ihn sind es die folgenden:

▷ Es ist an der Dreisäulenkonstruktion festzuhalten, nämlich: Umlageverfahren in der 1. Säule, Kapitaldeckungsverfahren in der 2. Säule und individuelles Sparen in der 3. Säule.

▷ Es gilt zwischen aktuellen Fragestellungen und langfristigen Problemlagen zu unterscheiden.

▷ Die demografische Entwicklung ist nicht zu bestreiten, ist aber in den drei Säulen unterschiedlich anzugehen. Da sie sich nicht allein aus der steigenden Lebenserwartung ergibt, sondern auch aus der sinkenden Kinderzahl, spielt in diesem Zusammenhang eine wirksame Familienpolitik eine große Rolle.

▷ Zu beachten ist, daß die drei Säulen der Altersvorsorge nicht neben-, sondern aufeinander stehen. «Dabei ist die Höhe der Säulen für die verschiedenen Einkommensschichten sehr verschieden. Für die Armutsbevölkerung und einen großen Teil der unteren Mittelschicht ist die 1. Säule, also die AHV, noch immer von zentraler Bedeutung. Sie haben kaum ein eigenes Pensionskassenguthaben und können von einer 3. Säule nur träumen. Für manche von ihnen reicht die AHV-Rente noch nicht einmal zur Existenzsicherung im Alter und müsste demzufolge erhöht werden, um den verfassungsmäßigen Bestimmungen gerecht zu werden.» (S. 42). Für die obere Mittelschicht steht hingegen die 2. Säule, die berufliche Vorsorge, im Vordergrund, aber auch sie könnte kaum auf die AHV verzichten, ohne gravierende Einschränkungen in Kauf nehmen zu müssen.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x 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

www.orientierung.ch

E-Mail Redaktion: orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: orientierung.abo@bluewin.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,

Werner Heierle, Paul Oberholzer, 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 2004:

Schweiz (inkl. MWST): Fr. 65.- / Studierende Fr. 50.-

Deutschland und Österreich: Euro 47.- / Studierende Euro 35.-

Übrige Länder: SFr. 61.-, Euro 33.- zuzüglich Versandkosten

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

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Schweiz

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4842),

Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die

Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Neben den Sozialversicherungen darf die Sozialhilfe nicht vergessen werden, denn Armut ist heute ein gravierendes Problem in der Schweiz. Ausgehend von den neuesten Zahlen zu den *working poor* muß angenommen werden, daß heute mehr als 850 000 Menschen in einer prekären Lebenssituation leben und von Armut betroffen sind, wobei sich das Verarmungsrisiko bis weit in die untere Mittelschicht hinein erstreckt. Stand in den letzten zwanzig Jahren die Frage des Ausmaßes der Armut im Vordergrund der Sozialforschung, so befaßt sich diese in letzter Zeit stärker mit den Instrumenten und den institutionellen Gegebenheiten der Problematik. Gefragt wird, wie Armut verhindert werden kann und was getan werden muß, um die Menschen wieder aus ihr herauszubringen.

C. Knöpfel diskutiert drei in Fragestellung, Zielsetzung und Methodik unterschiedliche Studien, aus denen er eine Reihe von Folgerungen ableitet, die hier nicht dargestellt werden können.¹² Er zeigt auch ihre Lücken auf. Untersucht werden in diesen

Arbeiten z.B. die zum Teil gravierenden Auswirkungen des Föderalismus und deren Behebung durch landesweite Ausdehnung von Hilfen oder durch verbindliche Rahmengesetze des Bundes. Geprüft werden alternative neue Instrumente wie etwa

verschiedene Modelle von Steuergutschriften. Im Ergebnis sind sich alle drei Studien einig, daß die aktuelle Politik, Armut zu bekämpfen, sowohl in institutioneller als auch methodischer

Hinsicht ungenügend ist. Für die neuen, strukturell bedingten Armutsrisiken (*working poor*, Alleinerziehende) gibt es (noch) keine Sozialversicherung. Hier stößt aber die Sozialhilfe, die als

überbrückende Hilfe in Notlagen gedacht ist, an ihre Grenzen. Der Autor wünscht sich, daß die sog. dynamische Armutsforschung

vorangetrieben wird, deren Wissen nicht nur in der Schweiz bescheiden ist und zu der auch die genannten Studien nicht allzuviel beitragen. Die Vorstellungen über den Verlauf

von Armutsbiographien sind höchst unterschiedlich und widersprechen oft der tatsächlichen Realität. Wer aber über Armutsbiografien zu wenig weiß, der ist auch kaum in der Lage, die

richtigen Maßnahmen zu ergreifen. Armut mit generationenübergreifender Problematik ist anders anzugehen als Armut, die

von vorübergehenden Problemlagen herrührt. Weiter fordert C. Knöpfel, daß auch die Schweiz einen «Nationalen Aktionsplan zur Bekämpfung der Armut» (NAP) erarbeitet, wie er in

verschiedenen europäischen Staaten als Netzwerk konzipiert ist, in den alle föderalen Ebenen, die Zivilgesellschaft und die Wirtschaft

einbezogen sind. In der EU wird der Erfolg der einzelnen Länder anhand eines für alle gleichen Sets an Sozialindikatoren

von der Kommission gemessen. Die Schweiz sollte ihre Bemühungen mit dem gleichen Prüfungsinstrumentarium bewerten lassen.

Zum Schluß seiner reich dokumentierten und die soziale Lage der Schweiz ungeschönt beurteilenden Studie hält Carlo Knöpfel fest, daß «sich deutlich mehr Argumente finden, die dafür sprechen,

daß die schweizerische Gesellschaft auseinander driftet, als für die gegenteilige Dynamik». Es frage sich, ob die Schweiz auf dem Weg in eine blockierte Gesellschaft ist, in der es einem (kleiner werdenden) Teil gut geht und dem Rest schlechter, oder ob

die aktuelle soziale Auseinandersetzung schließlich zu einer neu formierten Gesellschaft Schweiz führen werde. «Entscheide

stehen an, manches muss anders als bisher gedacht werden. Doch ebenso gilt: Eine funktionierende Sozialpartnerschaft, ein von

vielen getragener Generationenvertrag, ein engmaschiges soziales Netz für Menschen in Not und einigermaßen gerechte Einkommensverhältnisse sind unabdingbar für eine gute Gesellschaft in der Schweiz. Auch in der Zukunft.» (S. 54) *Josef Bruhin*

¹² Vgl. Kurt Wyss, Caroline Knapfer, Existenzsicherung im Föderalismus der Schweiz. SKOS, Bern 2003; Eveline Hüttner, Tobias Bauer, Massnahmen zur gezielten Unterstützung von einkommensschwachen Familien. Bericht zuhanden der Konferenz der kantonalen Sozialdirektorinnen und

Sozialdirektoren. Büro für Arbeits- und Sozialpolitische Studien. Bern 2003; Michael Gerfin, E. Robert Leu, Stephan Brun, Andreas Tschöpe, Steuergutschriften, Mindestlöhne und Armut unter Erwerbstätigen in der

Schweiz. Grundlagen der Wirtschaftspolitik Nr. 5 in der Studienreihe des Staatssekretariats für Wirtschaft – Leistungsbericht «Wirtschaftspolitische Grundlagen». Bern 2002.