



# ORIENTIERUNG

Nr. 1 68. Jahrgang Zürich, 15. Januar 2004

**A**M 14. SEPTEMBER 2003 starb in Loyola (Spanien) der Wirtschaftswissenschaftler und ehemalige Rektor der «Zentralamerikanischen Universität» (UCA) in Managua (Nicaragua) Xabier Gorostiaga SJ. Wenn er auf sein Leben, seine internationale Tätigkeit und seine wissenschaftlichen Arbeiten zu sprechen kam, hat er zur Charakterisierung seiner Erfahrungen mit Vorliebe das portugiesische Wort «caminhada» (Weg) verwendet.<sup>1</sup> Mag dieser Wechsel vom Spanischen ins Portugiesische für einen Zuhörer befremdlich wirken; für ihn verband sich mit dem Ausdruck «caminhada» Vertrautheit und unerschütterliche Gewißheit. Mit diesem Wort pflegen die brasilianischen Basisgemeinden ihr, in den gesellschaftlichen und kirchlichen Konflikten abgerungenes Selbstverständnis zu bezeichnen, und X. Gorostiaga fühlte sich nicht nur den basiskirchlichen Strömungen der Katholiken Brasiliens verbunden, sondern er sah in ihnen das Paradigma einer den Menschen zugewandten christlichen Existenz zum Ausdruck gebracht.

## Xabier Gorostiaga SJ (1937–2003)

Das Baskenland und Zentralamerika waren die beiden zentralen Pole in der Biographie X. Gorostiagas. Am 14. Januar 1937 in Galicien geboren, wohin seine Eltern aus dem Baskenland vor der Verfolgung unter der Diktatur Francisco Francos geflohen waren, verlebte er seine Schulzeit in Bilbao und trat 1954 in den Jesuitenorden ein. Schon seit dem Beginn seiner Ausbildung im Orden stand für ihn fest, daß er in Mittelamerika arbeiten werde. Im Juli 1958 kam er nach Havanna, erlebte das erste Jahr der kubanischen Revolution, setzte dann seine Studien der Philosophie in Ecuador und Mexiko fort. Aus dieser Zeit stammen seine ersten Kontakte mit den Bischöfen Sergio Méndez Arceo und Samuel Ruíz, mit seinem Mitbruder Ernesto Cardenal aus Nicaragua und mit dem Kulturtheoretiker und Philosophen Ivan Illich in Cuernavaca. Gleichzeitig begann X. Gorostiaga das Studium der Wirtschaftswissenschaften, mußte dieses aber abbrechen, da er 1962 von seinem Oberen als Lehrer und Erzieher an das «Colegio Javier» in Panama geschickt wurde. Während dreier Jahre unterrichtete er dort nicht nur Mittelschüler, sondern engagierte sich unter der Leitung seines Mitbruders Manuel Aguirre SJ in der außerschulischen politischen Bildung für junge Erwachsene (cursillos de capacitación social). Mehrere seiner Schüler starben oder wurden bei der demonstrativen Besetzung der Kanalzone am 9. Januar 1964 verletzt, mit der die Einhaltung der unter Präsident John F. Kennedy abgeschlossenen Kanalverträge erkämpft werden sollte. Dieses Schicksal seiner Schüler blieb ihm sein Leben lang unvergeßlich.

1965 kehrte X. Gorostiaga in seine Heimat zurück, um an der Universität Deusto (Bilbao) das Studium der Theologie zu absolvieren. Gleichzeitig war er ein präziser Beobachter der Entwicklungen Spaniens unter der Diktatur Francos, knüpfte Kontakte mit der (teilweise illegalen) Arbeiterseelsorge (misión obrera, JOC und HOAC), unterstützte Arbeiter bei ihren Streiks und lernte dabei den Arbeiterpriester David Armenia SJ und den Soziologen José María Díaz Alegría SJ kennen. Beide wurden später wegen ihres politischen Engagements bzw. ihrer Publikationen aus dem Orden entlassen. X. Gorostiaga hat im Rückblick seine Erfahrungen während der Studienzeit so beschrieben: «Die innerkirchlichen Konflikte, die wegen des Einsatzes für die Armen aufbrechen, enthalten ein Moment der Unterscheidung und der Klärung. Diese Situation ist komplex und vieldeutig, aber hilfreich, denn sie macht deutlich, wo man dem Streben nach Macht und Herrschaft nachgibt. Das Streben nach Macht im Namen der Gerechtigkeit und der Armen war die schlimmste Gefährdung der Linken wie der Kirche, wie ich sie zumindest in meinem Leben erfahren mußte.»

Wegen seines Engagements in der spanischen Arbeiterbewegung mußte X. Gorostiaga 1969 das Baskenland verlassen. Er zog nach Cambridge, um dort sein in Mexiko begonnenes Studium der Wirtschaftswissenschaften abzuschließen. In Maurice Dodd, Piero Srafa und vor allem in Joan Robinson traf er hier auf Lehrer, an die er sich während seines ganzen Lebens immer wieder mit Dankbarkeit erinnerte. Trotzdem blieb ihm die

### ZENTRALAMERIKA

**Xabier Gorostiaga SJ (1937–2003):** Vom Baskenland nach Zentralamerika – Revolution in Kuba – Konflikte in Panama – Studium der Wirtschaftswissenschaften in Cambridge – Verhandlungen um den Panamakanal – Die Revolution in Nicaragua – Regionale Studien und internationale Vernetzung – Die Rolle der Universitäten im Entwicklungsprozeß. *Nikolaus Klein*

### JUDENTUM

**Jüdische Holocausttheologien:** Die Erfahrungen der Shoah und die Gottesfrage – Die Fragestellung der Orthodoxie – Märtyrer und das «Kid-dush Hashem» – Theodizeefrage und historische Erfahrungen – *Richard Rubenstein*s geschichtstheologischer Entwurf – Der Staat Israel als Sinnbild jüdischen Lebens – *Emil Fackenheim*s Suche nach den Kriterien und Bedingungen jüdischen Lebens – Wiederherstellung zwischenmenschlicher Beziehungen in der Arbeit am Frieden und an der Gerechtigkeit – *Irving Greenberg*s Deutung des Bundes zwischen Gott und seinem Volk – Die Einmaligkeit und Einzigartigkeit der Shoah – *Eliezer Berkovits'* narrative Geschichtstheologie – *David Blumenthal* und *Marc Ellis* als Vertreter einer neuen Generation – Geschichtserfahrung und die Vielfalt ihrer Interpretation.

*K. Hannah Holtschneider, Cambridge*

### ÖSTERREICH

**Absage an den Neoliberalismus:** Zum «Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich» – Ein vierjähriger Diskussions- und Konsultationsprozeß – Ein ökumenisches Projekt – Vom *Sozialbericht* zum *Sozialwort* – Eine heilsgeschichtliche Deutung der menschlichen Situation – Die Menschenwürde als Grundlage – Soziale und wirtschaftliche Herausforderungen – Von diagnostischen Passagen über ethische Beurteilungen zu Handlungsimperativen – Die Grundprinzipien von Solidarität, Subsidiarität, Gemeinwohl und Nachhaltigkeit – Der Gerechtigkeitsbegriff – Der beteiligungsethische Ansatz – Gegen die Ökonomisierung der Lebensbereiche – Die Bedeutung des Sozialwortes.

*Edeltraud Koller, Ansgar Kreuzer, Linz*

### DEUTSCHLAND

**Abkehr vom «Gemeinsamen Wort» der Kirchen?** Stellungnahme zum Impulspapier «Das Soziale neu denken» – Zur aktuellen sozialpolitischen Debatte – Die Bewertung des Sozialstaates – Was sollen Renten leisten? – Zum Politikverständnis des Impulspapiers – Ein Diskussionsanstoß aus den Reihen der Kirchen.

*Karl Gabriel, Münster/Westf., Friedhelm Hengsbach, Frankfurt/M., Dietmar Mieth, Tübingen*

### INHALTSVERZEICHNIS

Autoren-, Personen-, Sach- und Schriftenverzeichnis des 67. Jahrgangs.

akademische Welt fremd, und er nützte die ihm gegebene Zeit, um mit Studienkollegen, Freunden und Mitarbeitern nationaler und internationaler Hilfswerke freundschaftliche Kontakte zu knüpfen und ein globales Netzwerk von persönlichen Beziehungen aufzubauen. 1971 wurde er in das Außenministerium der Regierung Omar Torrijos' als Berater für die vorgesehene Neuverhandlung der Kanal-Verträge von Panama mit den USA berufen.<sup>2</sup> X. Gorostiaga nahm diese Funktion erst nach eingehenden Beratungen mit Erzbischof Marcos McGrath (Panama) an, denn er wollte nicht von sich aus mit der Regierung Panamas zusammenarbeiten, welche einerseits die Verfolgung und die Bestrafung der Täter verhinderte, die seinen Freund Héctor Gallego umgebracht hatten, und welche andererseits jede autonome politische Bewegung im eigenen Land zu manipulieren versuchte. Für X. Gorostiaga waren zwei Erfahrungen aus dieser Beratertätigkeit fundamental, und er hat diese im Verlaufe seiner Tätigkeit immer wieder als Kriterien für einen Entscheidungsprozeß genannt: «Trotz allem und trotz seiner vielfach nicht akzeptierbaren Methoden machte Omar Torrijos einen historischen Schritt in der Konsolidierung Panamas. Die Zweideutigkeit der Politik und der Politiker ist ein Faktor, mit dem engagierte Christen immer rechnen müssen. Es gibt kein 'unschuldiges' gesellschaftliches Engagement ohne diese Zweideutigkeiten. Des weiteren konfrontierten mich die Verhandlungen über den Kanal persönlich und unmittelbar mit den imperialen Ansprüchen einer Großmacht wie der USA, wie ich sie schon in Kuba und später in Nicaragua und Guatemala erlebt habe.»

Machte X. Gorostiaga als Verhandlungspartner mit den amerikanischen Diplomaten Erfahrungen mit der Unerbittlichkeit kalter Machtpolitik, so lernte er gleichzeitig unter seinen amerikanischen Fachkollegen Wissenschaftler kennen, die an einer redlichen und offenen Auseinandersetzung über die ökonomischen, sozialen und politischen Konflikte Zentralamerikas und an deren Lösung interessiert waren. Mit großem Respekt nahm er die Untersuchungen des Historikers Walter LaFeber über die amerikanische Außenpolitik zur Kenntnis und schuf mit der Gründung von PACCA (Policy Alternatives for Central America and the Caribbean) eine internationale Plattform für wissenschaftliche Debatten über die regionale Entwicklung Zentralamerikas. In Panama selber gründete er zur Unterstützung der zivilgesellschaftlichen Organisationen das Forschungsinstitut CEASPA (Centro de Estudios de Acción Social Panameño) und gab die Zeitschrift «Diálogo Social» heraus. Als Mitarbeiter des Außenministeriums in Panama konnte er vielen Wissenschaftlern, die nach dem Militärputsch in Chile im September 1973 ihre Heimat verlassen mußten, die Möglichkeit für eine Weiterarbeit anbieten. So wurden zuerst Panama und später dann auch Costa Rica zu Zentren für intellektuelle Debatten über die Zukunft des lateinamerikanischen Kontinents. Ein Ergebnis dieser Zusammenarbeit war der Sammelband «Para entender América Latina»<sup>3</sup>, der von X. Gorostiaga und seinen Kollegen als Arbeitsunterlage für die «Dritte Vollversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates» im Januar und Februar 1979 in Puebla (Mexiko) verfaßt wurde.

Während seiner Tätigkeit in Panama lernte X. Gorostiaga auch Mitglieder der Sandinistischen Bewegung kennen, die aus Nicaragua nach Panama geflohen waren. In Zusammenarbeit mit ihnen entwarf er erste Pläne für den wirtschaftlichen Aufbau des Landes nach einem (möglichen) Sieg der Revolution. Wenige Tage nach der Eroberung von Managua am 19. Juli 1979 wurde er als Abteilungsdirektor in das Planungsministerium berufen. Auch hier arbeitete er mit einer Gruppe internationaler Exper-

ten zusammen, bis er 1981 sein Amt niederlegte, weil er die Selbständigkeit und Kontinuität seiner Tätigkeit durch die Politik des Direktoriums der Sandinistischen Bewegung gefährdet sah. Mit der Gründung des Forschungszentrums CRIES (Coordinadora Regional de Investigaciones Económicas y Sociales) und der Zeitschrift «Pensamiento propio» schuf er Organe, die unabhängig von Regierungen die nationalen, regionalen politischen und ökonomischen Entwicklungen analysieren und die Regierungen beraten konnten. Im Verlaufe der achtziger Jahre konnten von CRIES dreißig Forschungsstellen in den einzelnen Ländern Zentralamerikas und der Karibik eröffnet werden. X. Gorostiaga veröffentlichte zudem eine Reihe von Studien in der von der UCA herausgegebenen Zeitschrift «Envío».

Neben der Analyse der politischen und ökonomischen Entwicklung Nicaraguas im Kontext Zentralamerikas<sup>4</sup> wurde für X. Gorostiaga die wissenschaftliche Mitarbeit in Gremien, die an einer regionalen Friedenslösung arbeiteten, zum zweiten Schwerpunkt seiner Tätigkeit. Zusammen mit Erzbischof Marcos McGrath (Panama) wurde er in den «Interamerican Dialogue» berufen, arbeitete als Berater für die in der Contadora-Gruppe zusammengeschlossenen Staaten unter dem UN-Sonderbotschafter Dante Caputo und war Mitglied der «Comisión Multilateral por la Paz y el Desarrollo de Centroamérica», die bei den Friedensverträgen der mittelamerikanischen Staaten von Esquipulas als internationales Beratergremium mitgewirkt hatte und deren Realisierung unterstützen sollte.<sup>5</sup> Als besonders aufschlußreich erwies sich dabei der unter dem Vorsitz des republikanischen Senators Terry Sanford erstellte Bericht über Konflikte, Armut und Entwicklung in Zentralamerika. Die im sog. «Informe Sanford» von den verschiedenen Konfliktparteien erarbeiteten gemeinsamen Lösungsvorschläge erwiesen sich als so gründlich und vorausschauend, daß ihre Ergebnisse in den Jahren nach 2000 neue Relevanz erhielten, um den nach den Friedensschlüssen ins Stocken geratenen Prozeß wirtschaftlicher und sozialer Reformen neu zu beleben.

Nach dem unerwartet frühen Tod von César Jerez, des Rektors der UCA in Managua, übernahm Xabier Gorostiaga 1991 dessen frei gewordenes Amt. Er konnte dabei auf seine internationalen Erfahrungen als Koordinator von Forschungsgruppen und auf seine Detailkenntnisse über die einzelnen Länder Zentralamerikas zurückgreifen. Auf dieser Basis kämpfte er nicht nur um den Erhalt universitärer Autonomie gegenüber staatlichen Einflüssen, er rang auch darum, daß entgegen den Empfehlungen der Weltbank und des Internationalen Währungsfonds universitäre Ausbildung und Forschung ausgebaut werden konnten, und es lag ihm am Herzen, die Vernetzung unter den lateinamerikanischen Universitäten zu fördern, mit dem Ziel, sie verstärkt in die lokalen, regionalen und kontinentalen Entwicklungsprozesse einzubinden. All diese Erfahrungen bildeten die Basis für seine erfolgreiche, durch den frühen Tod abgebrochene Tätigkeit als Generalsekretär des Verbandes der Jesuitenuniversitäten in Lateinamerika (AUSJAL), die er nach dem Ende seiner Amtszeit als Rektor der UCA in Managua übernommen hatte. Bei der Errichtung des «Lehrstuhles Paulo Freire» an der Technischen Hochschule ITESO in Guadalajara (Mexiko) beschrieb X. Gorostiaga die Aufgabe der Universität als «ein kritisches Bewußtsein der Gesellschaft, das gleichzeitig integrative Kraft zu entfalten und in die Zukunft zu weisen vermag. Aus diesem Grunde ist sie heute zu einer grundlegenden Reform herausgefordert, um am Abbau der wachsenden Kluft zwischen Armen und Reichen ihren Beitrag leisten zu können.»

*Nikolaus Klein*

<sup>1</sup> Vgl. X. Gorostiaga, *El legado de la experiencia. Centroamérica 1970–2000.* (Praxis, mediaciones, y opciones cristianas). Congreso Teología de la SOTER Brasileña, Belo Horizonte 2001.

<sup>2</sup> Vgl. X. Gorostiaga, *Panamá y la Zona del Canal. El impacto estructural de la Zona del Canal en la economía panameña. Evaluación de su potencialidad económica y de sus costos sociales.* Tierra Nueva, Buenos Aires 1975.

<sup>3</sup> Luis Alberto Gomez de Souza, Xabier Gorostiaga, u.a., *Para entender América Latina. Aporte colectivo de los científicos sociales en Puebla.* IEPALA, Madrid 1979.

<sup>4</sup> Vgl. u.a. X. Gorostiaga, *Origine et diagnostic de la crise*, in: *Amérique Latine* Nr. 20 (1984) S. 34–47; Ders., *Vers des alternatives politiques pour la région*, in: ebenda, S. 86–91; Ders., *Legatos, retos y perspectivas del sandinismo 1979–1989*, in: *Nueva Sociedad* Nr. 104 (198) S. 24–39; Ders., *La mediación de las ciencias sociales y los cambios internacionales*, in: José Comblin, u.a., Hrsg., *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina.* Trotta, Madrid 1993, S. 123–144.

<sup>5</sup> X. Gorostiaga, *Prologue*, in: H. Rodrigo Jaubert, Gilberto Castañeda, u.a., Hrsg., *The Difficult Triangle. Mexico, Central America, and the United States.* Westview Press, Boulder, u.a. 1992, S. XIff.

# Jüdische Holocausttheologien

Jüdische Holocausttheologie fragt nach der Bundesbeziehung des jüdischen Volkes mit Gott während und nach dem Holocaust, fragt nach dem Sinn des Leidens und des Ermordetwerdens. Die Anfänge des Fragens und Antwortens liegen im Holocaust selber, finden besondere Aufmerksamkeit Ende der sechziger, Anfang der siebziger Jahre und werden in den achtziger Jahren weiterentwickelt. Ende der achtziger, Anfang der neunziger Jahre erhebt eine neue Generation von Theologen ihre Stimmen.

Die Anfänge und die Eingrenzung dessen, was als jüdische Holocausttheologie gelten kann, sind schwierig zu fassen. Schon der Holocaust selbst ist nicht einfach in einem Wort und mit einer Definition zu bezeichnen. Während die Ereignisse des Holocaust bereits während ihres Geschehens gedeutet wurden, kommt das, was wir heute als Holocaust bezeichnen, erst im Nachhinein zum Vorschein. Der Name Holocaust ist wegen seines Bezuges zu vollständigen Brandopfern im Bibeltext und seiner Verwendung in nichtjüdischen Kontexten kontrovers in jüdischer Theologie. Neben anderen, weniger populären Ausdrücken sind *Shoah* (Katastrophe, totale Zerstörung) und in einigen Kreisen *Hurban* (Zerstörung) die bevorzugten Begriffe. Theologie jedoch verlangt eine gewisse Systematik, die z.T. erst im Nachhinein möglich ist. Daher ist der Oberbegriff *Theologie* nicht geeignet, alle jüdischen religiösen Interpretationen des Holocaust während und nach seinen Ereignissen zu fassen. Selbst wenn die Definition ausgeweitet wird und nach jüdischen *religiösen* Interpretationen des Holocaust gefragt wird, bleibt immer noch die Aufgabe, *religiös* zu definieren. Wann fällt eine jüdische Interpretation des Holocaust aus dem Rahmen des Religiösen? Oder wann ist eine Interpretation nicht mehr jüdisch? Die Opfer des Holocaust, obwohl in der Mehrheit jüdisch in ihrem Selbstverständnis, sahen sich nicht alle als religiös und umfassen auch Menschen, die nach ihrem Selbstverständnis einer anderen Religion, meist einer christlichen Konfession, angehörten, und die ihre Situation ebenfalls religiös deuteten. Können, sollen die Erfahrungen dieser Menschen in einer jüdischen Holocausttheologie vorkommen? Die Frage steht im Raum, hat doch die Nazi-Definition von «Jüdisch» in Teilen jüdischer Holocausttheologie einen nachhaltigen Eindruck hinterlassen, ja scheint sie in Teilen sogar auf den Nürnberger Gesetzen von 1935 aufzubauen. Emil Fackenheim z.B. sieht als eine der einzigartigen Qualitäten des Holocaust die Tatsache, daß Juden nicht aufgrund ihres eigenen Glaubensbekenntnisses ermordet wurden, sondern daß das Glaubensbekenntnis ihrer Großeltern ausschlaggebend war.<sup>1</sup>

Grundlegend für Theologien, die nach dem Holocaust geschrieben wurden, besonders seit den sechziger Jahren, ist die Frage, ob und wie der Bund Gottes mit Israel durch den Holocaust beeinflusst wurde. Das Leiden des jüdischen Volkes und die damit verbundene Theodizeefrage treten ebenfalls in den Vordergrund. Etwas anders sieht es bei religiösen Interpretationen der Situation während des Holocaust aus. Zumindest für orthodoxe Juden scheinen sich die Fragen, die nach einer direkten Antwort verlangten, zu einem großen Teil auf praktische Dinge zu konzentrieren. «Was ist wie zu tun?», so läßt sich eine grundlegende theologische Richtung zusammenfassen. Damit folgen viele orthodoxe Antworten auf die Judenverfolgung und Ermordung während der vierziger Jahre der Prämisse, daß jüdisches Leiden nicht primär einer Erklärung bedarf, sondern daß die Frage vielmehr lauten muß, «Was soll ein Jude, dem solches widerfährt, tun?»<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Emil L. Fackenheim, *From Bergen-Belsen to Jerusalem: Contemporary implications of the Holocaust*. Jerusalem, Cultural Dept., World Jewish Congress, S. 14.

<sup>2</sup> Vgl. Joseph B. Soloveitchik, *Kol Dodi Dofek: It is the Voice of My Beloved That Knocketh*, in: Bernard H. Rosenberg, Fred Heuman, Hrsg., *Theological and Halakic Reflections on the Holocaust*. KTAV, Hoboken/New York (1956)1992, S. 56.

Andererseits stellen auch gerade orthodoxe Gelehrte die Frage nach dem Sinn des Leidens im Holocaust. Während der Ereignisse lassen sich in der osteuropäischen Orthodoxie zwei einander entgegengesetzte Richtungen feststellen. Beide Richtungen deuten die ihnen widerfahrende Verfolgung als religiöse Verfolgung, also als ein Ereignis, das auf die Ausübung der jüdischen Religion zielt. Dabei stellte sich oft die Frage, wie das eigene Leiden und der unmittelbar bevorstehende eigene Tod religiös verstanden werden sollen. Einmal wurden jüdisches Leiden und Sterben als Strafe für die «Sünden des Zionismus und der Assimilation» gesehen, für die nun stellvertretend die frommsten Juden leiden und sterben müssen. Diesem entgegengesetzt wurde die Situation der Juden in Europa als Strafe für die Ablehnung des Zionismus in weiten Teilen der osteuropäischen Orthodoxie gesehen. Wären alle Juden nach Palästina ausgewandert, so diese Theorie, wären sie nicht nur dem Plan Gottes der «Rückkehr aus dem Exil» gefolgt, sondern wäre ein Holocaust unmöglich geworden. Beide Interpretationen sehen den Holocaust als Teil der «Geburtswehen des Messias»: auf großes Leiden und Zerstörung folgt der Anbruch der messianischen Zeit.

Diese beiden Verstehensweisen des Holocaust stützen sich auch auf ein verwandtes theologisches Konzept, das des «Märtyrertodes», des *kiddush hashem* (Heiligung des göttlichen Namens). *Kiddush hashem*, willige Annahme des Todes oder gar Selbstmord<sup>3</sup>, ist äußerst selten im Judentum, steht doch der Wert des Lebens über allem – in erster Linie dienen lebendige Juden Gott; ein toter Jude kann Gott nur eingeschränkt dienen. In bestimmten Situationen religiöser Verfolgung wird jedoch der Tod wünschenswerter als das Überleben, so z.B. wenn man zwischen Tod und öffentlicher Leugnung Gottes zu entscheiden hatte. Während des Holocaust wurde das Konzept des *kiddush hashem* herangezogen, um den eigenen sicheren Tod zu interpretieren: Juden wurden aufgrund ihres Glaubens als Gläubige ermordet.

## Theodizeefrage wird erst nach dem Holocaust gestellt

Die Theodizeefrage stellt sich in diesen Theologien nicht. Leiden ist von Gott gesandt, in welcher Form auch immer, und die Aufgabe des jüdischen Volkes ist es, das Leiden anzunehmen und nicht es zu hinterfragen. Anders gehen Holocausttheologien, die nach dem Holocaust entworfen wurden, an die Interpretation jüdischen Leidens heran. Hier stehen die Theodizeefrage und deren Auswirkungen auf das Bundesverhältnis Israels mit Gott im Mittelpunkt. Generell wird die Interpretation des Holocaust als Strafe für Vergehen des Volkes Israel abgelehnt. Dadurch wird für die meisten die Frage nach den Auswirkungen des Holocaust auf den Bund wesentlich dringender. Während sich für die genannten orthodoxen Interpretationen des Holocaust im Verhältnis Gottes mit Israel prinzipiell nichts ändert, sondern historische Ereignisse innerhalb dieses Verhältnisses gedeutet werden, drängen sich anderen orthodoxen und vor allem Reformtheologen grundlegende Fragen über Gottes Rolle und Verantwortung im Verhältnis mit Israel auf. Hat Gott sein Volk verlassen? Kann Israel Gott noch vertrauen?

Während nach Gottes Verantwortung für den Holocaust gefragt wird, ist dies nicht zwingenderweise eine zentrale Frage. Ebenso wichtig wie die Frage nach Gottes Handeln oder Gottes Abwesenheit und Nichteingreifen während des Holocaust sind Fragen nach menschlichem Verhalten, Taten der Verfolger, Unterlassungen der Zuschauer, sowie jüdisches Verhalten während und seit dem Holocaust. Vor allem im letzteren Zusammenhang tauchen immer wieder die Gründung des Staates Israel und sein Fortbestehen bis in die Gegenwart auf. Der Staat Israel wird als

<sup>3</sup> Vgl. den Selbstmord der jüdischen Gemeinde in Masada während des jüdischen Krieges 66–70 CE und die Selbstmorde ganzer Gemeinden im Rheinland während der Kreuzzüge. Am bekanntesten ist die Mainzer Gemeinde.

theologisch bedeutsame politische Wirklichkeit gedeutet. Einmal kann er als Beweis für Gottes Treue gelten. Sodann beweisen die Existenz und das Überleben des jüdischen Staates die Notwendigkeit jüdischer politischer und militärischer Selbstbestimmung als eine notwendige Prophylaxe gegen einen erneuten Holocaust. Weiterhin wird der Staat Israel auch als ein Zeichen einer neuen jüdischen Rolle im Bundesverhältnis mit Gott gedeutet, die alles auf jüdische Selbstbestimmung setzt. Wie zuvor in jüdischer Geschichte werden Ereignisse der jüngsten Geschichte und Gegenwart Teil einer theologischen Geschichtsdeutung, die die Interpretation des Verhältnisses von Juden und Nichtjuden und die der Sendung Israels an die Welt bestimmt.

### Richard Rubenstein

Richard Rubensteins Buch *After Auschwitz*, das in seiner ersten Auflage 1966 veröffentlicht wurde, läutete eine neue Phase in der Diskussion über die Bedeutung des Holocaust für Juden ein. *After Auschwitz* präsentiert eine engagierte Geschichtstheologie, die traditionelle Gottesverständnisse fristlos kündigt. Der 1924 geborene US-Amerikaner Rubenstein postulierte, daß mit dem Holocaust unsere Vorstellungen von einem allwissenden und allmächtigen Gott, der mit Juden in einem Bundesverhältnis steht, endgültig als falsch und gefährlich entlarvt wurden. Rubenstein entwarf eine jüdische Form der kurzlebigen «Gott-ist-tot»-Theologie. Werde Gott als Lenker der Geschichte und des Bundes mit seinem Volk verstanden, und werden Ereignisse in Geschichte und Gegenwart als Teil des Planes Gottes gedeutet, dann müßten die Rollen, die Menschen in politischen, sozialen und religiösen Bewegungen einnehmen, von Gott gegeben sein und als solche angenommen werden. In bezug auf den Holocaust hieße das nicht nur, daß der Mord an europäischen Juden ein Teil von Gottes Heilsplan für die Welt war, sondern auch, daß Deutsche Werkzeuge Gottes gewesen seien. Danach seien Juden für ihre Sünden, nach jüdischem Verständnis Assimilation oder Zionismus bzw. Antizionismus, nach christlicher Auslegung, Jesus nicht als Messias Israels zu bekennen, ermordet worden. Deutsche mordeten, was, obwohl Teil des Planes Gottes, dennoch sündhaft gewesen sei und daher mit der Teilung Deutschlands nach dem Krieg bestraft worden sei.

Diese Deutung der jüngsten deutsch-jüdischen Geschichte lernte Rubenstein 1960 von Probst Heinrich Grüber in Berlin. Nazigegner Grüber hatte bei der Rettung von Juden vor der nationalsozialistischen Verfolgung geholfen und dafür im KZ eingesperrt. Rubenstein erkannte in Grübers christlicher Geschichtsinterpretation sein eigenes Verständnis jüdischer Geschichtsdeutung wieder. Daß das in diesen Interpretationen mörderische und lebensgefährliche Gottesverständnis nach dem Holocaust noch gültig sein könne, war für Rubenstein ebenso absurd wie Grübers Glaube an diesen Gott. Folglich lehnte Rubenstein jegliche Assoziation mit diesem Gottesverständnis ab. Gott ist tot. Die Konsequenz war ein Bruch mit jüdischem religiösem Leben. Rubenstein verwarf, in Anlehnung an die *reconstructionist*-Theologen Mordechai Kaplan und Milton Steinberg, mit dem Gottesbild Bund und Glauben. Das Jüdischsein kann nicht abgelegt werden, wohl aber kann man sichergehen, daß ihm keine positive religiöse Bedeutung zukommt. Rubenstein schlug daher vor, Kultur ohne Inhalt zu vermitteln. Einzig der Staat Israel konnte für ihn sinnvolles jüdisches Leben herbeiführen. Israel wurde zum Sinnbild jüdischen Lebens in Harmonie mit der Natur und sich selbst. Rubenstein – wie auch die Reformtheologie ein Jahrzehnt später – sah den Staat Israel als Modellgesellschaft, der das Beste in jüdischer Ethik in vollkommene Praxis destilliert. In den folgenden 30 Jahren sollte sich Rubensteins Theologie noch einmal grundlegend ändern. Während er immer noch zu seiner Aussage, «unsere Gottesvorstellungen sind tot», steht, hat er sich langsam Gott wieder genähert, dem er nun ungeschützt, aber auch freier gegenüberstehen kann und den er nicht mehr mit lebensgefährlichen Gottesvorstellungen gleichsetzt. Auch seine Bewertung des Staates Israel als Manifestation eines vollkom-

men harmonischen jüdischen Lebens hat sich gewandelt. Rubenstein ist pessimistischer geworden und sieht Israel nun eher als ein Schlachtfeld religiöser Gruppen, weit entfernt vom Ideal der Harmonie von Natur und Mensch. Doch dem Bund Israels mit Gott steht er immer noch skeptisch gegenüber. Zu lang ist die Bundesgeschichte mit lebensgefährlichen Gottesvorstellungen geschrieben worden, als daß sie für Rubenstein noch einmal positiv bewertet werden könnte.

### Emil Fackenheim

Anders sieht Emil Fackenheim, der 1938 nach Kanada emigrierte Philosoph und Reformrabbiner aus Deutschland, die Konsequenzen des Holocaust für das Verhältnis Gottes mit dem jüdischen Volk. In Reaktion auf Rubensteins These vom Tod Gottes, begann Fackenheim eine eigene jüdische philosophische Antwort auf den Holocaust. Zuvor war er durch seine Werke über Hegel, Kierkegaard und Buber in der philosophischen Welt bekannt geworden. Martin Buber und Leo Baeck waren seine jüdischen Lehrer in Berlin. Während Fackenheim darauf beharrt, daß der Holocaust letzten Endes unerklärlich und unbegreiflich bleibt, postuliert er, daß keine Erklärung, wohl aber eine jüdische Antwort auf den Judenmord notwendig sei. Während Rubensteins Zweifel an menschlichen Gottesvorstellungen Gottes Erfahrbarkeit in Frage stellten, bleibt diese für Emil Fackenheim inmitten historischer Ereignisse außer Frage. Fackenheim unternimmt es, aus jüdischer Geschichte mit Gott und dem Verhalten von Juden während des Holocaust Kriterien aufzustellen, von denen Prinzipien für jüdisches Leben in der Gegenwart abgeleitet werden können. Dazu teilt Fackenheim jüdische Geschichte in Ereignisse verschiedener Art ein. Auf der einen Seite stehen «root experiences», Urfahrungen, die das Verhältnis Gottes zu seinem Volk definieren. Dazu gehören der Exodus und der Empfang der Torah am Berg Sinai. Daneben stehen die «epoch-making events», Ereignisse, die in ihren Konsequenzen ganze Epochen beeinflussen. «Epoch-making events» stellen die «root experiences» zunächst in Frage, ändern aber dann nicht die Wahrheit, die in den Urfahrungen enthalten ist, wohl aber ihren Ausdruck in der Gegenwart. So verschob z.B. die Zerstörung des Tempels in Jerusalem das Zentrum der religiösen Praxis vom Altar im Tempel zum Tisch einer jeden Familie, ohne jedoch die Treue Gottes zu seinem Bund mit Israel in Frage zu stellen. In welche der beiden Kategorien Fackenheim den Holocaust einordnet, ist nicht ganz klar. Einerseits betont er, daß der Holocaust ein «epoch-making event» ist, das eine Neuorientierung des Ausdrucks jüdischer Frömmigkeit und jüdischen Lebens fordert. Andererseits findet Fackenheim die Kriterien der «root experiences» ebenfalls im Holocaust. Berichte aus Ghettos, Konzentrations- und Todeslagern erzählen von Erfahrungen mit Gott, die sowohl Erlösung als auch Gebot beinhalten. So berichten Juden von der Kraft des spirituellen Widerstandes beim Einhalten von Geboten wie dem täglichen Gebet und dem Feiern der Feste, einschließlich des Fastens an *Yom Kippur*, dem Versöhnungstag, obwohl das Auslassen der ohnehin unzulänglichen Verpflegung sie in noch größere Lebensgefahr brachte. Fackenheim übersetzt dies in ein jüdisches 614. Gebot, das Juden dazu aufruft, Hitler keine posthumen Siege zuteil werden zu lassen, sondern als Juden zu überleben und weiterzuleben. Der Staat Israel und jede Verpflichtung, nach dem Holocaust jüdische Kinder zur Welt zu bringen, und eine jüdischen Sache, sei sie religiös oder säkular, zu unterstützen, seien Ausdruck dessen, daß das 614. Gebot von Juden gehört und befolgt werde. *Tikkun olam*, die heilende Wiederherstellung zwischenmenschlicher Beziehungen in Arbeit an Frieden und Gerechtigkeit im Angesicht der Zerstörung des Holocaust, die sich religiös, aber auch säkular und politisch ausdrücken kann, beginnt nach Fackenheim in den Ghettos und Lagern des Holocaust und setzt sich im jüdischen Leben in der Gegenwart, insbesondere im Staat Israel, fort. Daß solches schon während des Holocaust erfahrbar war, schenkt Hoffnung und Mut für die Zukunft, während der Staat Israel als

Garantie für jüdisches Überleben und die Niederlage Hitlers angesehen werden kann (besonders nach dem Sieg im «Sechs-Tage-Krieg» 1967, als ein zweiter Holocaust zu drohen schien und die Christenheit schwieg).

### Irving Greenberg

Ähnlich sieht dies der orthodoxe Rabbiner und Theologe Irving Greenberg, dessen Holocausttheologie methodisch mit der des Philosophen Fackenheim vergleichbar ist. Rabbiner Irving Greenberg aus New York lehnt es ebenfalls ab, den Holocaust in theologischen Modellen von «Sünde und Bestrafung» zu interpretieren. Greenbergs theologische Aufmerksamkeit gilt der Geschichte des Bundes Gottes mit dem jüdischen Volk. Diese Geschichte ist weltgeschichtlich bedeutsam. In einem geschichtlichen Rundblick unterteilt er die Bundesgeschichte in drei Phasen und postuliert, daß diese Einteilung zeigt, wie sich das Verhältnis Gottes zu seinem Volk von dem eines Vaters zum Kind in ein Verhältnis gleichberechtigter Partner und schließlich in eine Beziehung entwickelt, in der der ehemalige «junior partner» nun die Führungsrolle übernimmt.

Analog zu Fackenhaims Urfahrungen interpretiert Greenberg bestimmte Ereignisse in jüdischer Geschichte als Orientierungseignisse, die den geschichtlichen Kurs des Bundes entscheidend verändern. Danach beginnt die erste Phase, von rettenden Wundern gekennzeichnet, mit dem rettenden Orientierungseignis des Exodus und der Wüstenwanderung und endet mit der Zerstörung des zweiten Tempels im Jahre 70. Im damit beginnenden Exil, der zweiten Phase, so die Rabbiner des Talmud, habe Israel sich zum gleichberechtigten Partner entwickelt, dem Gott in einigen Situationen auch schon mal die Verantwortung überlassen konnte. Jede dieser Phasen brachte eine theologische und praktische Neuorientierung des jüdischen Volkes mit sich. Mit Verlust von Tempel und politischer Unabhängigkeit, dem Beginn des Exils, verschob sich z.B. das Zentrum jüdischen Lebens vom Tempeldienst auf Synagoge und Heim, vom Opferdienst zum Torahstudium. Die dritte Phase der Bundesgeschichte wird durch den Holocaust eingeläutet, der das Verhältnis Gottes zu Israel entscheidend ändert. Greenberg liest diese Veränderungen an der Realität jüdischen Lebens nach dem Holocaust ab, oder in diese hinein. Politische Unabhängigkeit im Staat Israel und ein sich ständig weiterentwickelndes neues jüdisches Bewußtsein, sei es orthodox oder nicht, zeigen, daß das jüdische Volk auch nach dem Holocaust noch an Bund und Bundespartner festhält. Doch ist der Bund zur freiwilligen Entscheidung des jüdischen Volkes geworden. In einer Zeit, in der nach Fackenheim das religiöse Bekenntnis der Großeltern über Leben und Tod der Enkel entscheiden kann, kann Gott Bundestreue nicht mehr verlangen.

Greenbergs Eingriff in orthodoxes Selbstverständnis hat kaum orthodoxe Zustimmung hervorgerufen. Die Kritiker verweisen darauf, daß es möglich ist, innerhalb anerkannter und historisch erprobter orthodoxer (Geschichts-)Theologie zu bleiben, ohne dem «Sünde-Strafe-Schema» zu folgen. Beispiel dafür ist Eliezer Berkovits.

### Eliezer Berkovits

Berkovits wurde in Transsilvanien geboren und emigrierte nach seiner Ausbildung zum Rabbiner in die Vereinigten Staaten und schließlich nach Israel. In den siebziger Jahren veröffentlichte Berkovits zwei Bücher, die sich intensiv mit dem Holocaust auseinandersetzen. In *Faith After the Holocaust* (1973), seiner ermordeten Familie gewidmet, versucht Berkovits «zu zeigen, wie es möglich war, seinen Glauben nicht zu verlieren, trotz der Tatsache, daß nicht alle Fragen, die der Holocaust aufwirft, beantwortet werden können».<sup>4</sup> Sechs Jahre später erschien *With God*

<sup>4</sup> Eliezer Berkovits, *With God in Hell: Judaism in the Ghettos and Deathcamps*. KTAV, New York 1979, vii.

## Paulus-Akademie

8053 Zürich

Die Paulus-Akademie Zürich ist ein Ort des Dialogs zwischen Kirche und Gesellschaft und der kritischen Auseinandersetzung mit Zeitfragen.

Auf den 1. Januar 2005 sucht die Trägerschaft wegen Pensionierung des jetzigen Direktors eine(n) neue(n)

## Akademiedirektorin / Akademiedirektor

### Ihre Aufgabe

- Konzept, Profil und Programm der Akademie
- Vorsitz der Leitungsgruppe
- Betreuung des eigenen Studienbereichs
- Verantwortung für Personal, Finanzen, Fundraising
- Vertretung der Akademie in den Stiftungsgremien und nach außen

### Ihr Profil

- Hochschulabschluß in Theologie oder Philosophie oder Sozialwissenschaften
- Kenntnisse in Theologie und Verständnis für kirchliche Fragen
- Interesse an aktuellen gesellschaftlichen, insbesondere sozialetischen Fragestellungen und kulturellen Vorgängen
- Vertrautheit mit schweizerischen Verhältnissen
- Sozialkompetenz, Teamfähigkeit und Führungserfahrung

### Wir bieten

- Eine herausfordernde, kreative, eigenständige und entwicklungsfähige Anstellung, die Ihnen viele bereichernde Kontakte ermöglicht.
- Besoldung und Sozialleistungen gemäß der Anstellungsordnung der römisch-katholischen Körperschaft des Kantons Zürich

Ihre Bewerbung richten Sie bitte bis Ende März 2004 an den Präsidenten der Stiftung Paulus-Akademie, P. Dr. Josef Bruhin SJ, Scheideggstraße 45, 8002 Zürich

*in Hell: Judaism in the Ghettos and Deathcamps* (1979). Auf der Suche nach einer Antwort auf die Frage «Was bedeutet es, zu glauben», zeichnet Berkovits ein Porträt jüdischen Lebens in Ghettos und Todeslagern. Er folgert aus den zusammengetragenen Quellen, daß «der authentische Jude, wie jeder Andere, überleben wollte, daß er dabei aber nicht den Sinn seines eigenen Lebens verraten wolle».<sup>5</sup> Berkovits beschreibt sich als den «Bruder Hiobs». Seine Familie wurde ermordet, doch er selber hat keine direkte Erfahrung des Holocaust. Daher schränkt Berkovits freiwillig die Bereiche ein, in die er sich theologisch einmischen möchte, und benennt die Gebiete, die für ihn tabu sind. Er teilt Antworten auf den Holocaust in «authentische» und «inauthentische» Reaktionen ein. «Authentische» Antworten wahren die Integrität sowohl der toten und überlebenden Opfer des Holocaust als auch die der Unversehrten und der Nachgeborenen. Damit halten sie sich mit Aussagen über Glauben und Gott

<sup>5</sup> Ebd., S. 96.

in bezug auf den Holocaust zurück. Berkovits läßt sich weder auf Gott ablehnende Interpretationen wie die Rubensteins noch auf Gott bejahende Theologien, wie die Fackenheim und Greenbergs ein, noch diskutiert er die Interpretation des Holocaust als Strafe für jüdische Sünden. Stattdessen postuliert er, daß jegliche religiöse Interpretation des Holocaust sowohl diejenigen, die ihr Schicksal gläubig annahmen, als auch die, die gegen solchen Glauben rebellierten, hören und ernst nehmen muß, da jemand, der nicht da war, keine Reaktion favorisieren darf. Während Berkovits versucht, diese existentielle Spannung theologisch wiederzugeben und auszuhalten, findet er doch überwiegende Bestätigung des Glaubens in Augenzeugenberichten aus Ghettos und Lagern. Obwohl seine Position auch diejenigen enthalten muß, die im Holocaust ihren Glauben verloren haben, stellt Berkovits sich auf die Seite derjenigen, meist (ultra-)orthodoxen, die im Angesicht der Verfolgung und Ermordung ihren Glauben bekennen konnten, und gewinnt von daher Gewißheit über die Zukunft Gottes mit seinem Volk. 1967, der Sechs-Tage-Krieg, wird für Berkovits zu einem «messianischen Augenblick», der Gottes Treue demonstriert.

Die hier vorgestellte «erste» Generation von Holocausttheologen sammelte ihre prägenden Eindrücke jüngster jüdischer Geschichte zunächst während oder zeitgleich zum Holocaust und dann, ganz entscheidend, mit der Staatsgründung Israels und den siegreichen Verteidigungskriegen der Jahre 1967 und 1976. Emil Fackenheim's Schlagwort des 614. Gebots, Hitler keine posthumen Siege zu gestatten, hat wohl den meisten Einfluß auf Juden in der Gegenwart gehabt. Es schien die jüdische Mentalität der sechziger und siebziger Jahre gut zusammenzufassen, eine Mentalität, in der es ums Überleben ging und das Überleben des Staates Israel unsicher schien. Für Theologen, die nach dem Zweiten Weltkrieg geboren wurden, ist die Existenz des Staates Israel oft schon eine Normalität. Daß dies zu ihren Lebzeiten immer ein umkämpftes Land ist, gehört mit zu dieser Normalität. Jedoch zur Überarbeitung israelischer Geschichtsschreibung in den letzten Jahren gesellt sich langsam eine theologische Revision, die die «klassische» Holocausttheologie kritisch beleuchtet. Seit den neunziger Jahren gibt es eine Art «revival» der Holocausttheologie. Einige wenige jüngere nichtorthodoxe Theologen stellen sich den Herausforderungen des Holocaust für Juden. Diese gehen z.T. härter mit Gott oder jüdischer Geschichte ins Gericht als ihre Vorgänger.

### David Blumenthal

David Blumenthal, konservativer Rabbiner und Judaistikprofessor in Emory, Georgia, USA, gehört altersmäßig nicht ganz der «zweiten» Generation der Holocausttheologen an, ist er doch noch vor dem Krieg geboren. Aber er kommt erst spät in seiner Karriere zum Holocaust als theologischem Thema; sein erstes Forschungsgebiet ist das jüdische Mittelalter. In den achtziger Jahren beginnt seine Auseinandersetzung mit dem Holocaust und – parallel dazu – mit Kindesmißhandlung. Anfang der neunziger Jahre erscheint ein Buch, das die Auseinandersetzung Blumenthals mit den beiden Katastrophen diskutiert: *Facing the Abusing God*. Gott als Mißhandler des jüdischen Volkes, eine Theologie des Protests, des Widerstands.

In seinen Begegnungen mit Überlebenden von Kindesmißhandlung und mit dem jüdischen Volk, das Holocaustüberlebende in sich trägt und auch als ganzes als Holocaustüberlebender gesehen werden kann, findet Blumenthal parallele Identitäts- und Verhaltensmuster, verschweigt aber die großen Unterschiede in ihren Situationen nicht. Doch die Ähnlichkeit im Verhalten – unschuldiges Leiden, Verhaltensänderungen als Folge der Erfahrungen, Vertrauensverlust, Verbitterung und Wutausbrüche, bleibende seelische und körperliche Schäden, die nur ansatzweise verheilen – ist so verblüffend für Blumenthal, daß er, in Anlehnung an protestantische christliche Theologie, beginnt, diese (jüdischen) Erfahrungen und Verhaltensweisen in seine Lektüre der Bibel einzubringen und eine neue Theologie zu entwerfen.

Mit den für Hinweise auf Mißhandlung geöffneten Sinnen liest sich eine Reihe biblischer Texte als Berichte von Mißhandlungen des jüdischen Volkes durch seinen Gott (z.B. Dtn 32,39; Jes 42,24–43,4; 51,17–23: Gott als Mann, der seine Frau [Israel] mißhandelt; Jer 13,25–26; Jes 3,16f.; Hos 2,12; 21f. und Ez 16,6–8; 36–42: Gott als Vergewaltiger). Blumenthal folgert, daß Gott nicht nur im Holocaust, sondern in allen Phasen jüdischer Geschichte *auch* als Mißhandler des jüdischen Volkes erfahren worden ist. Im Unterschied zu Überlebenden von Kindesmißhandlung, die oft allen Kontakt mit ihrem Quäler abbrechen, um weitere Schäden zu vermeiden, muß das jüdische Volk mit seinem Gott weiterleben, kann sich von seinem Gott nicht lossagen, bzw. nicht ohne Kontakt mit ihm bleiben. Stattdessen, so Blumenthal, ist Israel dazu aufgerufen, Gott auf seine Vergehen aufmerksam zu machen und zur Verantwortung zu ziehen, d.h. auch eine Veränderung des Verhaltens Gottes herbeizuführen (z.B. durch das Beten von Psalmen wie Ps 44). Gebet als Protest und Erhalt der Beziehung mit der Forderung zur Änderung des Verhältnisses zu Israel sollen so eine Erneuerung des Bundes herbeiführen, in der das Vertrauen in Gott für die Zukunft erhofft werden kann.

### Marc Ellis

Ein Zeichen jüdischen Selbstvertrauens nach der Mißhandlung durch seinen Gott im Holocaust ist der Staat Israel. Marc Ellis' Theologie geht gerade mit dem Staat Israel als Ausdruck jüdischen Selbstvertrauens und neugewonnener Macht ins Gericht. Ellis wurde in den fünfziger Jahren in den Vereinigten Staaten geboren und identifiziert sich mit der Reformbewegung des Judentums. Seine Theologie ist von südamerikanischer Befreiungstheologie inspiriert und versucht, ihre Einsichten in das Verhältnis von Macht und Machtlosigkeit und den Mißbrauch der Macht für eine jüdische Theologie der Gegenwart nutzbar zu machen. Auf der Suche nach einer solchen Theologie wendet sich Ellis zunächst der jüdischen Holocausttheologie zu, die er als eine notwendige Form jüdischer Selbstfindung nach der Katastrophe des Holocaust sieht. Während die «erste» Generation der Holocausttheologen die Notwendigkeit jüdischer staatlicher Macht nach dem Holocaust zu Recht betont, kritisiert Ellis, daß die Gefahren staatlicher Machtausübung nicht erkannt und nicht benannt wurden. Ellis stellt einen theologischen Entwurf vor, der sich auf sogenannte «Partisanen-» oder «Revolutions-» PhilosophInnen stützt und jüdisches Selbstverständnis in der Gegenwart von innen her auf seine Ethik in bezug auf andere befragt. Ellis postuliert, daß jüdische Theologie und jüdisches Selbstverständnis nur dann eine Zukunft haben können, wenn sie sich in Solidarität mit den Opfern jüdischer Macht entwerfen. Ellis schlägt eine jüdisch-christliche Solidarität vor, in der Juden von christlichen Erfahrungen mit Machtmißbrauch lernen können und Christen auf jüdisches Fehlverhalten hinweisen sollen. Ellis' Theologie findet wenig Resonanz in der jüdischen Welt. Sein Publikum ist fast ausschließlich christlich und palästinensisch. Darin gleicht seine Rezeption der des jungen Richard Rubenstein, dessen Kritik jüdischer Theologie und jüdischen Verhaltens innerhalb der jüdischen Diskussion ebenfalls ignoriert wurde.

### Jüngere orthodoxe Gelehrte

Während diese nichtorthodoxen Theologen neue Entwürfe zur Diskussion stellen, setzt sich auch eine jüngere Generation orthodoxer Gelehrter mit religiösen Antworten auf den Holocaust auseinander. In Aufsatzbänden wie *I Will Be Sanctified* versuchen sie für eine neue Generation die religiösen Einsichten von Gläubigen während des Holocaust zugänglich zu machen. Dabei sind sie sich der Diskrepanz zwischen ihrer eigenen religiösen Erfahrung in der relativen Sicherheit gegenwärtigen jüdischen Lebens und der radikalen Bedrohung jüdischen Lebens während und unmittelbar nach dem Holocaust bewußt. Was von den «Heiligen des Holocaust» an religiösen Einsichten gelernt wer-

den kann, steht im Mittelpunkt ihrer Überlegungen und nicht die Kritik an Glaubensaussagen und theologischen Gebäuden ihrer Vorfahren.

Während Holocausttheologie entscheidende Impulse für jüdisches religiöses Denken in der Gegenwart zu geben scheint, hat sie den Sprung ins Zentrum der jüdischen Gemeinde nicht geschafft. Doch bietet Holocausttheologie eine Möglichkeit, die Vielfalt jüdischer Reaktionen auf die Verfolgung und Ermordung im Holocaust und deren Reflexion in der Gegenwart in einem religiösen Kontext zu diskutieren. Themen, die in anderen Bereichen jüdischen Lebens und Denkens im Vordergrund stehen, haben auch innerhalb theologischer Reflexion eine zentrale Position. Die Zukunft des Staates Israel z.B. ist ein solches Thema. Des weiteren ist zu hoffen, daß Themen der neueren Holocaustforschung, wie z.B. die feministische Interpretation von Augenzeugenberichten, die seit den neunziger Jahren Einzug gehalten hat, zur theologischen Diskussion beitragen werden. Holocausttheologie, obwohl ein Randgebiet jüdischer religiöser Selbstdefinition, kann auch als ein Barometer jüdischer Befindlichkeit gelten. Welche Fragestellungen und Themen als Konsequenzen des Holocaust theologisch aufgegriffen werden, zeigt ein religiöses Bedürfnis an, selbst wenn dieses nicht notwendigerweise bis zur Gemeindebasis hin weitergetragen wird. Holocausttheologie kann sowohl eine Interpretation des schon Gewesenen, wie auch eine prophetische Stimme in der Gegenwart und für die Zukunft sein. Dabei steht es noch aus, die Einflüsse anderer jüdischer Gelehrter des 20. Jahrhunderts – wie z.B. Abraham Joshua Heschel, Joseph Soloveitchik, Mordechai Kaplan, Leo Baeck und Martin Buber – auf die Holocausttheologie zu untersuchen und damit ihren Platz innerhalb der Vielfalt jüdischen Denkens genauer zu bestimmen.

K. Hannah Holtzschneider, Cambridge

#### Kurzbibliographie

Eliezer Berkovits, Faith after the Holocaust. KTAV, New York 1973.  
Eliezer Berkovits, With God in Hell: Judaism in the Ghettos and Deathcamps. KTAV, New York 1979.

David R. Blumenthal, Facing the Abusing God: A Theology of Protest. Westminster/John Knox Press, Louisville/Kentucky 1993.

Marc H. Ellis, Beyond Innocence and Redemption: Confronting the Holocaust and Israeli Power: Creating a Moral Future for the Jewish People. Harper & Row, San Francisco u.a. 1990.

Emil L. Fackenheim, From Bergen-Belsen to Jerusalem: Contemporary implications of the Holocaust. Cultural Dept., World Jewish Congress, Jerusalem 1975.

Yehezkel Fogel, Hrsg., I Will Be Sanctified. Jason Aronson, Northvale/New Jersey 1998.

Menachem Friedman, The Haredim and the Holocaust, in: Jerusalem Quarterly 53(1990), S. 86–114.

Irving Greenberg, Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity, and Modernity after the Holocaust, in: Eva Fleischner, Hrsg., Auschwitz: Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust. KTAV, New York 1977, S. 7–55.

Steven T. Katz, Post-Holocaust Dialogues: Critical Studies in Modern Jewish Thought. New York University Press, New York/London 1983.

Dan Michman, The Impact of the Holocaust on Religious Jewry, in: Yisrael Gutman, Avital Saf, Hrsg., Major Changes Within the Jewish People in the Wake of the Holocaust: Proceedings of the Ninth Yad Vashem International Historical Conference. Yad Vashem, Jerusalem 1996, S. 659–707.

Michael L. Morgan, Hrsg., The Jewish Thought of Emil Fackenheim: A Reader. Wayne State University Press, Detroit 1987.

Christoph Münz, Der Welt ein Gedächtnis geben: Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1996.

Irving Rosenbaum, The Holocaust and Halakhah. KTAV, New York 1976.

Richard L. Rubenstein, After Auschwitz: History, Theology, and Contemporary Judaism. The John Hopkins University Press, Baltimore/London 1992.

Joseph B. Soloveitchik, Kol Dodi Dofek: It is the Voice of My Beloved That Knocketh, in: Bernard H. Rosenberg, Fred Heuman, Hrsg., Theological and Halakic Reflections on the Holocaust. KTAV, Hoboken/New York (1956) 1992, S. 51–117.

## Absage an den Neoliberalismus

Zum «Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich»<sup>1</sup>

Wenn in den verschiedenen Staaten Europas – unabhängig von der ideologischen Ausrichtung der jeweiligen Regierung – eine neue Diskussion über den Sozialstaat geführt wird, so bleibt die kirchliche Sozialethik nicht unbeeindruckt davon. Die teilweise scharfe Kritik, die dem Sozialpapier der «Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz» – vor und nach Erscheinen des Textes am 12. Dezember 2003 – entgegenschlug, zeigt dies exemplarisch.<sup>2</sup>

Was in der politischen Sozialdebatte gilt, ist auch im kirchlichen Diskurs zu beobachten: Für die einen sind alle Kürzungen im sozialen Netz unsozial und jene, die diese Einschnitte fordern oder rechtfertigen, der Doktrin des neoliberalen Denkens aufgesessen. Der Hauptkritikpunkt ist dabei, daß die sozialen Einsparungen die sozial Schwachen vorrangig und unverhältnismäßig stark

treffen. Für die anderen ist eine Rücknahme sozialer Leistungen eine Notwendigkeit und vernünftig, soll ein allgemeines soziales Netz auch langfristig gewährleistet sein.

Die sozialetische Kritik der aktuellen sozial-politischen Entscheidungen – und damit auch der «Rechtfertigung» dieser Maßnahmen<sup>3</sup> durch kirchliche Autoritäten – gründet in der Definition der sozialen Sicherheit als verlässliches Netz insbesondere für die ärmeren Bevölkerungsgruppen. Sie gründet vor allem aber darin, soziale Leistungen nicht bloß als Folge, sondern als unverzichtbare Dimension des Maßes für den Wohlstand einer Gesellschaft zu begreifen, und nicht einseitig das wirtschaftliche Wachstum als Richtschnur anzunehmen.

Diese Position hat bereits das deutsche sogenannte «Sozialwort» von 1997 geprägt.<sup>4</sup> Sie ist auch als Grundlage des neuen österreichischen Sozialwortes zu erkennen.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich. Hrsg. vom Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich. Wien 2003. (Alle Zahlen in Klammern entsprechen den Nummern des Sozialwortes; im Folgenden abgekürzt SW).

<sup>2</sup> Die deutschen Bischöfe – Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, Das Soziale neu denken. Für eine langfristig angelegte Reformpolitik. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2003; Kritik vgl. Bernward Loheide (dpa), Bischöfliches Sozialpapier birgt Brisanz – Kritiker wittern Verrat. <http://www.glaubeaktuell.net/portal/journal/journal.php?IDD=1069832540> [Stand: 2003–12–06]; Bischöfe verlangen Umbau des Sozialstaats. <http://www.sueddeutsche.de/sz/politik/red/artikel13359> [Stand: 1003–12–13]; Interview Philipp Gessler mit Friedhelm Hengsbach, «Manches könnte von Westerville stammen». <http://www.taz.de/pt/2003/12/13/a0142.nf> [Stand: 2003–12–13].

<sup>3</sup> Die deutschen Bischöfe – Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, Das Soziale neu denken (vgl. Anm. 2), S. 9: «Wenn wir nichts ändern, keine Reformen wagen, setzen wir den Sozialstaat aufs Spiel. Wenn nichts getan wird, werden im Ergebnis die Schwachen die Leidtragenden sein.»

<sup>4</sup> Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Hrsg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland u. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Hannover-Bonn 1997.

<sup>5</sup> «Die solidarische Absicherung von Risiken wie Arbeitslosigkeit und Alter sind [sic!] Reichtums- und Wohlstandsindikatoren einer Gesellschaft.» (213)

## Die Entstehung des österreichischen Sozialwortes

Das «Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich» erschien am ersten Adventsonntag 2003 – vier Jahre nach Beginn des Prozesses zur Erstellung: Das Projekt bestand aus drei Phasen.<sup>6</sup> In der ersten Phase wurde durch 522 Einsendungen von Pfarrgemeinden, kirchlichen Gruppen und Einrichtungen die soziale Praxis und die darauf gründenden Erfahrungen, Einschätzungen der gesellschaftlichen Situation und geforderten sozialen Schwerpunkte erhoben und im «Sozialbericht» von 2001 publiziert. In diesem Sozialbericht wurde zunächst «gesammelt», d.h. teilweise einander widersprechende Aussagen wurden nicht harmonisiert und in eindeutige Aussagen abgeglichen, was die «Basisorientierung» des zu erarbeitenden Sozialwortes glaubwürdig macht.

In der zweiten Phase wurde dieser Sozialbericht diskutiert. Innerhalb kirchlicher Einrichtungen, mit zivilgesellschaftlichen Gruppen und mit politischen, wirtschaftlichen und sozialen Institutionen entstanden mehr als 150 Beiträge. Auf dieser Grundlage – dem Sozialbericht und seiner Diskussion – wurde in der dritten Phase das Sozialwort formuliert.

Weltweit einzigartig ist der im umfassenden Sinn *ökumenische Charakter*: Alle 14 Kirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich – also auch die Orthodoxie – veröffentlichten das Dokument gemeinsam. Zu Recht kann dies als richtungweisend für die Ökumene der Zukunft bezeichnet werden. Charakteristisch für das Ökumenische Sozialwort ist zudem die Bedeutung der *sozialen Taten*. Damit wird der grundsätzliche Zweifel gegenüber der politischen und kirchlichen Relevanz von derartigen Texten integriert und konstruktiv gewendet: Das Sozialwort formuliert nicht nur konkrete soziale Forderungen an politisches und kirchliches Handeln und überschreibt das zusammenfassende Schlußkapitel mit «Vom Sozialwort zu sozialen Taten»; zum «Projekt Sozialwort» gehört integrativ auch seine Umsetzung.<sup>7</sup> Daß das Sozialwort angewendet und damit zu konkreten Taten werden soll, erscheint als operationalisierbares Ziel etwa durch die Ankündigung einer Evaluierung ein Jahr nach der Veröffentlichung.

## Theologisch-ethischer Ausgangspunkt und Methode

Das Wort der Kirchen versteht sich selbst als «Kompaß» (Vortext). Einem «Kompaß» kommt eine andere Funktion als die detailreiche Sondierung des gesamten, sozialen und wirtschaftlichen Feldes zu. Er zeigt als Orientierungsgerät lediglich die richtige Richtung an. Daher ist bei einer Auslegung des Wortes insbesondere auf seine grundsätzliche Ausrichtung und den Ausweis seiner eigenen Vorgehensweisen und Argumentationsgrundlagen zu achten. Um in der Metapher zu bleiben: Das Magnetfeld, das die Kompaßnadel ausrichtet, ist offenzulegen. Ihre eigenen Maßstäbe referieren die Kirchen in einem ersten «Grundlagenkapitel», dem für das gesamte Wort eine erhebliche Bedeutung zugesprochen wird.<sup>8</sup>

Sein *theologischer Nukleus* ist die Geschichte des dreieinen Gottes mit den Menschen (6f.). Die Knotenpunkte dieser Heilsgeschichte sind die alttestamentlich erzählte «Befreiung Israels aus der Sklaverei Ägyptens» und das neutestamentlich bezeugte Bekenntnis zu «Jesu Tod und Auferstehung» (8). Der sozialen Tradition Israels und der Botschaft Jesu verpflichtet, aus denen die Weltzuwendung Gottes abgelesen wird, folgern die Kirchen ihre gemeinsame Verantwortung für die Welt und ihre «Solidarität mit den Schwachen». (11)

<sup>6</sup> Vgl. SW S. 7f.

<sup>7</sup> Vgl. SW-Newsletter Dezember: <http://www.sozialwort.at/sozialwort.ksoe/sw-index-newsletter.htm> [Stand: 2003–12–06].

<sup>8</sup> «Es wird also keine «Vollständigkeit» angestrebt, sondern wesentliche Fragen in ihrer Vielschichtigkeit und Bedeutung dargelegt im Wissen, dass es aus vielerlei Gründen auch zu Verschiebungen in der Wahrnehmung der Prioritäten kommen kann. Die im Grundlagenkapitel vorgelegten Überlegungen sollen aber bei den behandelten Themenbereichen und bei neuen Fragefeldern beachtet werden.» (SW S. 8)

Der *ethische Kernbegriff* der Kirchen ist die Menschenwürde (7), den sie für sich aus der Gottesebenenbildlichkeit des Menschen gewinnen, der aber zugleich ethischer Grundbestand des Rechtsstaates ist. Insofern vollziehen die Kirchen in ihrem Grundlagenkapitel den Spagat, einerseits ihre eigene Weltverantwortung und ethische Positionierung theologisch zu begründen und sich andererseits auf den ethischen Konsens der – weltanschaulich neutralen – demokratischen Rechtsstaaten, nämlich Menschenwürde und Menschenrechte, zu stützen. Damit erheben die Aussagen des Sozialwortes auch außerhalb der Kirchen- und Bekenntnisgrenzen Anspruch auf Geltung.

Von diesen Maßstäben ausgehend, werden derzeitige soziale und wirtschaftliche Herausforderungen unter die Lupe genommen: Bildung, Medien, Lebensverbindungen, Lebensräume (ländlicher Raum, Stadt, Europa), Arbeit – Wirtschaft – Soziale Sicherheit, Frieden in Gerechtigkeit, Gerechtigkeit weltweit und Zukunftsfähigkeit.

Für die Gesamtanlage des Wortes kommt mit diesem Vorgehen der vor allem in der katholischen Sozialverkündigung übliche Dreischritt, Sehen – Urteilen – Handeln, nicht zur Anwendung.<sup>9</sup> Das methodische Vorgehen innerhalb der Kapitel scheint jedoch an diese Methodik angelehnt. Einer diagnostischen Passage folgen ethische Beurteilungen, die sich in seltenen Fällen auch auf theologische Optionen beziehen.<sup>10</sup> Schließlich wird kurz die Rolle der Kirchen reflektiert, um im Sinne der praktischen Umsetzung Aufgaben für die Kirchen selbst und die Gesellschaft insgesamt – bzw. in der Regel für die Politik – zu formulieren. Diese Reihenfolge, nach der Kirchen die Imperative zuerst an sich, dann an andere richten, ist beachtlich.

Auffällig ist, daß keine Nivellierung divergierender Standpunkte der einzelnen Kirchen bei den Themen Abtreibung (74) und Gewaltfreiheit (243) vorgenommen wurde – wohl um nichtssagende Kompromißformeln zu vermeiden –, sondern die abweichenden Positionierungen referiert wurden.

Freilich sind nicht alle Kapitel auf dem gleichen analytischen und sprachlichen Niveau angesiedelt. Während z.B. das Kapitel zu Arbeit – Wirtschaft – Soziale Sicherheit sozioökonomisch informiert und gut durchkomponiert scheint, sind die Kapitel «Lebensverbindungen» und «Lebensräume» teilweise in ihren Formulierungen unpräzise.<sup>11</sup> Insbesondere Kapitel 3 «Lebensverbindungen» weicht vom sonst gebrauchten Sprachduktus ab. Es werden in einer recht individualethischen und pastoralen Herangehensweise wichtige Themen des gesellschaftlichen Zusammenhaltes unter dem sozialetisch kaum eingeführten Motiv der «Beziehungsfähigkeit» gefaßt. So innovativ diese für die Sozialverkündigung nicht übliche Betonung sogenannter weicher Dimensionen der Soziokultur auch sein mag («Klima der Solidarität» 75, «Kultur der Gastfreundschaft» 78), so wenig kann es gelingen, solche disparaten Themen wie Solidarität, Familie, Abtreibung, Reproduktionsmedizin und Euthanasie unter dieser Perspektive zusammenzuspannen. Mit einer gewissen Notwendigkeit führt dies zu gutgemeinten, aber wenig aussagekräftigen Allgemeinplätzen: «Gesellschaft und Staat sind verpflichtet, den Menschenrechten und der Menschenwürde entsprechend, die Lebensrealität aller und jedes Einzelnen anzuerkennen und zu respektieren.» (85)

Hier zeigt sich auch, daß stereotypische Erklärungsmuster für hochkomplexe gesellschaftliche Zusammenhänge und Veränderungen zu kurz greifen: «Der tiefen Sehnsucht nach gelingenden Beziehungen steht die Angst gegenüber, dass Bindungen einengen, die Freiheit einschränken könnten. Als Reaktion darauf versuchen Menschen, sich möglichst unabhängig zu machen. In-

<sup>9</sup> Ihm folgte zum Beispiel: Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, a.a.O. (vgl. Anm. 4).

<sup>10</sup> Vgl. u.a. den Verweis auf Gottes- und Nächstenliebe beim Thema Lebensverbindungen (71) oder auf die Sozialkritik der biblischen Propheten beim Themenbereich Frieden in Gerechtigkeit (239).

<sup>11</sup> Vage erscheint z.B. die Formulierung: «Die Kirchen erwarten von der Kommunalpolitik, die städtische Infrastruktur den Bedürfnissen der Bürgerinnen und Bürger laufend anzupassen.» (129)



dividuelle Unabhängigkeit und Eigeninteresse werden zu gesellschaftlichen Leitwerten, hinter denen die Würde der anderen und die Bedeutung zwischenmenschlicher Beziehungen und des sozialen Zusammenhalts zurücktreten.» (73) Die Angst, Freiheit durch zwischenmenschliche Bindungen einzubüßen, genügt als Erklärung für den zunehmenden Individualismus nicht. Denn die Möglichkeit, dauerhafte und gelungene Beziehungen zu leben, ist vielmehr wesentlich durch gesellschaftliche Veränderungen beeinflusst (flexiblere Arbeits- und Wohnorte<sup>12</sup>; eheunabhängige Existenzmöglichkeiten insbesondere für Frauen usw.).

### Die Sozialprinzipien

Das Sozialwort orientiert sich an traditionellen Prinzipien christlicher Sozialethik wie Solidarität, Subsidiarität, Gemeinwohl samt Nachhaltigkeit – allerdings (außer im Falle der Nachhaltigkeit) nur implizit. Die explizite Thematisierung der traditionellen Prinzipien christlicher Soziallehre wäre jedoch hilfreich gewesen. Sie müßte nicht zwingend die alte naturrechtliche Begründung aufgreifen und an die damit zusammenhängende Diskussion anschließen – und damit auch nicht einer ökumenischen Positionierung widersprechen. Vielmehr sind die Funktionen, die hinter den Sozialprinzipien stehen, von hoher Bedeutung. Darüber hinaus würde der Ausweis dieser Prinzipien, die im Sozialwort durchscheinen, eine sozialetische und gesellschaftliche Auseinandersetzung mit den Situationsbeschreibungen und Forderungen geradezu provozieren.

Die Entscheidung, die Sozialprinzipien nicht zu besprechen, hat sicherlich nicht nur ökumenische Gründe. Vielmehr zeigt sich darin ein Grundproblem der kirchlichen Sozialethik: Daß weitgehender Konsens über die Geltung von Solidarität, Subsidiarität, Gemeinwohl bei der sozialetischen Diskussion innerhalb der Kirchen – und darüber hinaus – vorausgesetzt werden kann, bedeutet noch nicht, daß Einigkeit darüber besteht, was diese Begriffe konkret bedeuten.

Daß die Sozialprinzipien innerkirchlich bzw. in der Theologie einer neuen Klärung bedürfen, wirkt sich etwa darin aus, daß der Bezug auf diese nur allzu allgemein ausfällt: «Die der Tradition der Sozialbewegungen entstammenden Leitideen von Solidarität, Subsidiarität und Gemeinwohl müssen die Gesetzgebung bestimmen und in der konkreten Politik der Europäischen Union und ihrer Mitgliedsstaaten umgesetzt werden.» (155)

Die bloß implizite Verwendung der Sozialprinzipien im Sozialwort erschwert beispielsweise auch die Beurteilung, inwieweit die Forderungen des – ebenfalls neuen – Diskussionspapiers der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz zu notwendigen sozialen Reformen eine Konkretisierung oder eine andere Ausrichtung darstellen.<sup>13</sup> Im deutschen Papier stellen Subsidiarität und Solidarität die zentralen ethischen Begriffe dar, wenn auch hier der Spannung zwischen beiden Prinzipien nicht ausreichend Aufmerksamkeit gewidmet wird.<sup>14</sup>

Die Relativität der konkreten Bedeutung des Solidaritäts- und Subsidiaritätsprinzips wird im Ökumenischen Sozialwort angedeutet: «Vieles, was in kleinen Gemeinden oder im ländlichen Bereich durch familiäre oder nachbarschaftliche Hilfe geregelt

<sup>12</sup> Vgl. beispielsweise die Darstellungen von Richard Sennett, *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Dt. v. Martin Richter. Berlin 1998.

<sup>13</sup> Die deutschen Bischöfe – Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, *Das Soziale neu denken* (vgl. Anm. 2).

<sup>14</sup> Bezeichnend ist beispielsweise, daß im Text «Das Soziale neu denken» verschiedene Forderungen an die Politik gestellt werden, die die Subsidiarität und folglich die Solidarität erhöhen und insgesamt eine Gesamtreform der Sozialpolitik (entgegen der aktuellen und zum Großteil kaum koordinierten politischen «Teilreformen») bedeuten. Überraschend ist allerdings, daß der Anspruch, Aspekte einer langfristig angelegten und gerechten sozialen Reformpolitik zu benennen, nicht dazu führt, die Voraussetzungen für die Krise selbst (Arbeitslosigkeit, Unfinanzierbarkeit der sozialen Sicherungssysteme und Verschuldung des öffentlichen Haushalts, 7) kritisch zu befragen und beispielsweise die Idee einer Wertschöpfungsabgabe in das Subsidiaritäts- und Solidaritätsverständnis zu integrieren.

## Burg Rothenfels 2004

**Die Last des Lebens leichtern. Menschliche Schuld und christliche Feiern der Versöhnung. 5. Rothenfelser Liturgietagung** mit Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Prof. Dr. Reinhard Messner, Prof. Dr. Dorothea Sattler, Prof. Dr. Hanne Seitz, Prof. Dr. Heribert Wahl  
vom 11.–13.2.2004

**Gotteskürerinnen. Die Prophetinnen in der Hebräischen Bibel** mit Prof. Dr. Irmtraud Fischer  
vom 27.–29.2.2004

**Im Islam leben und sterben wir alle. Goethe und der Islam** mit Prof. Dr. Katharina Mommsen, Prof. Dr. Karl-Josef Kuschel  
vom 12.–14.3.2004

### Information und Anmeldung:

**Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels,**

**Tel.: 09393-99999, Fax 99997,**

**Internet: [www.burg-rothenfels.de](http://www.burg-rothenfels.de);**

**E-Mail: [verwaltung@burg-rothenfels.de](mailto:verwaltung@burg-rothenfels.de)**

werden kann, muss in der Stadt durch verschiedene Sozialeinrichtungen organisiert werden.» (119) Die folgende Aufzählung von Versorgungsbereichen, deren große Bedeutung für das städtische Leben betont wird, gilt sicherlich in dieser Allgemeinheit auch – teilweise sogar verstärkt – für das Land: «Gutes Wohnungsangebot, Nahversorger für Lebensmittel, Kinderbetreuungseinrichtungen, Erreichbarkeit von Schulen und medizinischer Versorgung.» (119) Somit wird im Sozialwort zugunsten einer doppelten Praxisrelevanz (Darstellung der sozialen Situation und Formulierung von Handlungserfordernissen) darauf verzichtet, die Prinzipien oder ethischen Perspektiven explizit zu besprechen.

### Der Gerechtigkeitsbegriff

Der dem Sozialwort zugrundeliegende Gerechtigkeitsbegriff wird ebenfalls nicht explizit thematisiert, obwohl Gerechtigkeit das zentrale Anliegen darstellt. Gerechtigkeit ist hier wesentlich eine Folge, wenn die Ausrichtung der Politik die gleiche Würde aller Menschen ist. Gerechtigkeit bedeutet zunächst, *Unterprivilegierung zu beseitigen*:

– Besonders herausgestrichen werden die Forderungen von Frauenförderungen und Geschlechtergerechtigkeit in allen Bereichen wie Bildung (34), Lohn- und Einkommenspolitik (87) usw.

– Die Forderung, «öffentliche Bildungseinrichtungen für Angehörige aller Schichten offen» zu lassen (39); weist auf eine ungerechte Verteilung der Möglichkeiten, die Gefahr von deren Verschärfung und das Ziel der besonderen Förderung hin. Gerechtigkeit hängt zusammen mit der vorrangigen Option der Kirchen für die Benachteiligten, eine Option, die hier auch der Politik nahegelegt wird.

– Das Ziel der «Chancengleichheit zwischen allen Menschen, die in unseren Ländern leben», umfaßt insbesondere auch die MigrantInnen. (145)

Gerechtigkeit schließt die *Umwelt, andere Völker und nachfolgende Generationen* (Nachhaltigkeit als eigenes Kapitel) mit ein. So wird «die Erstellung einer Sozial-, Geschlechter- und Umweltbilanz als zusätzliches Kriterium für wirtschaftspolitische Entscheidungen» gefordert. (208)

Ein Schwerpunkt liegt auf der *Bedarfsgerechtigkeit, wo keine Existenzsicherheit* gewährleistet ist. Der Hinweis auf die «working poor» (168), die Forderung, Arbeitsplätze zu erhalten und zu schaffen (182) oder des Zugangs zu sozialen Diensten «für alle,

unabhängig von Einkommen und Herkunft» (221), sind hier einzuordnen.

Von besonderer Bedeutung ist die *Verteilungsgerechtigkeit*: ausgewogene Verteilung der sozialen Lasten<sup>15</sup>, gleiche Verteilung von Arbeit und Einkommen<sup>16</sup>, weltweite Gerechtigkeit<sup>17</sup>.

### Der beteiligungsethische Ansatz

Versucht man, einen sozialetischen Ankerpunkt zur Beurteilung sozialer Entwicklungen im Sozialwort auszumachen, der an Präzision seine ethischen Grundlagen, Menschenwürde und Menschenrechte, übertrifft, so fällt auf, daß in den verschiedenen sozialen Feldern *Beteiligung*, im Sinne von Teilhabe am sozialen Leben, politischen Entscheidungen und gesellschaftlichem Wohlstand, an zentraler Stelle steht.

Dies ist bereits bei der sozialetischen Bewertung des Themas Bildung festzustellen. Neben einem umfassenden («humanistischen») Bildungsbegriff (18ff.) und der Betonung der Bildung für ein menschenwürdiges Leben (22ff.) wird eine ausreichende Bildung als notwendig erachtet, um am politischen und gesellschaftlichen Leben teilzunehmen: «Bildung muss zur Gestaltung des Lebens und zu gesellschaftlicher Teilnahme befähigen.» (25) Auch die Medien werden unter dem Aspekt der Beteiligung behandelt. Im nationalen Rahmen dienen Medien zur Kontrolle demokratischer Strukturen. (43) Für den internationalen Kontext weist das Sozialwort ausdrücklich auf den erschwerten Zugang der Entwicklungsländer zu den internationalen Medien hin.<sup>18</sup> Unter dem Abschnitt «Lebensverbindungen» wird «die Integration der Menschen am Rand der Gesellschaft» angemahnt. (83) Beim Kapitel über die Stadt als Lebensraum wird die Beteiligung Betroffener bei infrastrukturellen Maßnahmen gefordert.<sup>19</sup> Die ethische Bewertung von Erwerbsarbeit (und Arbeitslosigkeit) geschieht ebenfalls unter beteiligungsethischer Perspektive, indem insbesondere auf die Integrationsfunktion der Arbeit abgehoben wird.<sup>20</sup>

Die grundsätzliche Stellung, welche der Beteiligungsethik im Sozialwort zukommt, zeigt, daß – ähnlich wie beim US-amerikanischen Wirtschaftshirtenbrief von 1986 – Beteiligung «als neuer Name für Gerechtigkeit vorgeschlagen wird. [...] Die Grundforderung der Gerechtigkeit verlangt eine Mindestbeteiligung jeder Person am gesellschaftlichen Leben. Die gesellschaftlichen Einrichtungen müssen gewährleisten, dass alle Personen am wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Leben der Gesellschaft aktiv beteiligt werden. Beteiligungsgerechtigkeit ist demnach eine Suchbewegung auf diejenigen hin, denen die Mitwirkung an politischen Entscheidungen versagt ist, eine Parteinahme zugunsten der Armen und Machtlosen am Rand der Gesellschaft.»<sup>21</sup>

<sup>15</sup> «Die Finanzierbarkeit oder Unfinanzierbarkeit von Krankenversicherung und Pensionen ist in hohem Maße, wenn auch nicht ausschließlich, eine Frage des politischen Willens und einer ausgewogenen Verteilung der Lasten.» (219)

<sup>16</sup> «Frauen tragen die Hauptlast der Arbeit, erzielen jedoch weit weniger Einkommen und verfügen selten über Besitz und Vermögen.» (262)

<sup>17</sup> «Die Ungleichheit zwischen Kontinenten und Staaten ist größer geworden.» (261)

<sup>18</sup> «Der erschwerte Zugang der armen Länder zu globaler Kommunikation kann auch durch die wachsende Inanspruchnahme des weltweiten Informations- und Kommunikationsnetzes des Internet nicht ausgeglichen werden, weil Zugangsmöglichkeiten und Ressourcen beschränkt sind.» (53)

<sup>19</sup> «Das Leben in den Stadtteilen ist geprägt durch Verkehrsverbindungen und die Gestaltung öffentlicher Räume, die wesentlichen Einfluss auf das Miteinander und das Lebensgefühl der Bürgerinnen und Bürger haben. Deshalb ist es wichtig, dass Entscheidungen über deren Gestaltung mit entscheidender Beteiligung der betroffenen Bürgerinnen und Bürger geplant werden.» (120)

<sup>20</sup> «Erwerbsarbeit, das damit verbundene Einkommen und die daraus resultierende soziale Absicherung sind ein zentraler Schlüssel zur Teilnahme am gesellschaftlichen Leben.» (163)

<sup>21</sup> Friedhelm Hengsbach, *Beteiligungsgerechtigkeit – das ethische Siegel einer demokratischen Gesellschaft*. Als PDF-Dokument im Internet unter: [http://www.st-georgen.uni-frankfurt.de/nbi/aktuelles\\_index.html](http://www.st-georgen.uni-frankfurt.de/nbi/aktuelles_index.html) [Stand: 2003–12–15], 8.

Diese beteiligungsethische Ausrichtung, als Anwaltschaft für sozial Schwächere, wird in der betonten Option der Kirchen für die Armen (14, 315) deutlich.

Mit der starken Betonung der Beteiligungsethik ist zugleich ein sehr kluger sozialetischer Maßstab gewählt.<sup>22</sup> Beteiligung heißt, diejenigen an politischen und gesellschaftlichen Prozessen zu beteiligen, die davon betroffen sind. Damit ist ein universalisierbares Beurteilungskriterium für soziale Strukturen gewonnen, dem unabhängig von religiösen Vorentscheidungen zugestimmt werden kann. Andererseits entspricht eine solche Integrationslogik, welche eine konsequente Beteiligung der Betroffenen fordert, den Grundlagen eines demokratischen Gemeinwesens. Durch dieses ethiktheoretische Modell gewinnen die Positionen der Kirchen auch an Plausibilität und Relevanz im Raum einer säkularen Öffentlichkeit.

### Gegen die Ökonomisierung aller Lebensbereiche

Läßt sich aus der Favorisierung beteiligungsethischer Werturteile im Sozialwort eine durchgehende Forderung nach einer «Demokratisierung aller Lebensbereiche» herauslesen, so wird zugleich vor einer anderen sich bereits vollziehenden Entwicklung gewarnt: der Ökonomisierung aller Lebensbereiche. Ebenfalls leitmotivartig zieht sich diese Warnung durch die einzelnen Teilschnitte.

In der Logik des humanistischen Bildungsideals, welches im Sozialwort vertreten wird, liegt es zum Beispiel, Wissen und Bildung nicht bloß auf technische Fertigkeiten und Anwendungswissen zu reduzieren. Vielmehr muß einer Vielschichtigkeit der Bildung Rechnung getragen werden, die über ihre rein ökonomische Verwertbarkeit hinausgeht: «Ein ganzheitliches, nicht allein an intellektueller Leistung oder wirtschaftlicher Verwertbarkeit orientiertes Verständnis von Bildung ist gefordert.» (19)

Auch die Medienlandschaft darf nicht allein durch Prinzipien der Wirtschaftlichkeit bestimmt sein. Daher wird an der fortschreitenden «Ökonomisierung der Medien – auch in Österreich» Kritik geübt. (50) Beim wirtschaftlichen Subsystem wird gleich zu Beginn seine Ausrichtung auf menschliches Leben betont (187) und darauf aufbauend ein «umfassendes Wirtschaftsverständnis» (203) entworfen. Zugleich wird die problematische Ausbreitung des marktwirtschaftlichen Prinzips auch auf alle Wirtschaftsbereiche mit Skepsis betrachtet.<sup>23</sup> Ausdrücklich wird die Dominanz ökonomischer Logik in anderen Gesellschaftsbereichen, insbesondere im Bereich der Politik, zurückgewiesen: «Der Staat ist kein Unternehmen, das allein nach marktwirtschaftlichen Gesichtspunkten handeln kann. Politik muss auf das Gemeinwohl ausgerichtet sein. Tatsächlich werden politische Entscheidungen häufig allein nach marktwirtschaftlichen Effizienzkriterien getroffen.» (192)

Bei grundsätzlicher Würdigung ökonomischer Eigengesetzlichkeiten verwahrt sich das Wort damit gegen gemeinhin als «neoliberal» bezeichnete Tendenzen, nach denen alle Gesellschaftsbereiche marktkonform zu gestalten seien. Die Stärkung der Wirtschaft ist nicht das primäre Ziel politischer Bemühungen, sondern umgekehrt: Die Wirtschaft müsse in ihre Dienstfunktion gegenüber der Gesellschaft eingebunden bleiben, der Primat der Politik gegenüber der Wirtschaft betont werden.<sup>24</sup> Dazu kann auf die wechselseitige Stützung eines starken Sozialstaates und einer starken Wirtschaft verwiesen werden. (212f.) Das Plädoyer für eine «Weiterentwicklung des Sozialstaates» (225) ist eine logi-

<sup>22</sup> Weitere Beispiele für die beteiligungsethische Perspektive sind: der Hinweis auf «partizipative Demokratie» (156), der geforderte Zugang zu allgemeinen Gütern beim Thema «soziale Sicherheit» und «medizinische Versorgung» (221), Beteiligung der Schuldnerländer bei IWF-Interventionen (282).

<sup>23</sup> «Marktwirtschaftliche Kriterien werden mehr und mehr auf jene Bereiche des Wirtschaftens übertragen, die bisher nicht über den Markt organisiert waren.» (188)

<sup>24</sup> Z.B.: «Die Kirchen treten ein für die Erstellung einer Sozial-, Geschlechter- und Umweltbilanz als zusätzliches Kriterium für wirtschaftspolitische Entscheidungen.» (208)

sche Konsequenz dieser Einschätzung. Statt die Marktlogik zum Paradigma aller politischen Innovation zu erheben, wie es derzeit bei vielen sozialpolitischen Reformvorschlägen geschieht, wird sie auf ihren Mittelcharakter innerhalb eines Teiles des Wirtschaftssystems beschränkt.

### Die Bedeutung des Sozialwortes

Neben der hohen Bedeutung des Sozialwortes für die Zukunft der Ökumene aller christlichen Kirchen – zumindest in Österreich – muß der Sinn des Sozialwortes auch in den inhaltlichen Positionierungen aufgewiesen werden. Zunächst liegt die Leistung des Dokuments in der Thematisierung von ethischen Herausforderungen und konkreten kirchlichen und politischen Pflichten. Daß das Soziale in einem umfassenden Sinn verstanden wird, liegt nicht zuletzt daran, daß von der konkreten sozialen Praxis der Christinnen und Christen sowie der kirchlichen Einrichtungen ausgegangen wurde. Weiters wird im Anliegen der Gerechtigkeitsfrage im Hinblick auf die Probleme in den verschiedensten Gesellschaftsbereichen ein Kern gesehen, der im leitenden Prinzip der Beteiligungsgerechtigkeit einen Schwerpunkt erfährt. Der Maßstab der Beteiligung erweist sich dabei angesichts der sozialen Herausforderungen und auch aus demokratiepolitischen Gründen als taugliches Kriterium sozialer Gerechtigkeit. Schließlich fordert das Sozialwort humane Werte ein, welche die ökonomische Prosperität als oberste Prämisse relativieren.

Durch das breite Verständnis des Sozialen kann – etwa gegenüber dem Diskussionspapier der deutschen Bischöfe – eine gewisse Pointierung innerhalb der aktuellen Diskussionen um die sozialstaatlichen Reformen vermißt werden. Darin ist allerdings auch ein Vorteil zu sehen, werden doch auf diese Weise die Erfordernisse in jener Weite benannt, in der die Menschen von der Sozialpolitik betroffen sind. Es wird nicht der Anspruch erhoben, einen konkreten Vorschlag für eine fundamentale Reform des sozialpolitischen Systems zu liefern, obwohl einzelne Forderungen durchaus auf eine Veränderung innerhalb des Sozialsystems drängen: z.B. Verringerung der «Belastung der Erwerbsarbeit durch Steuern und Abgaben» und stärkere Belastung anderer Faktoren (206) oder «die Erstellung einer Sozial-, Geschlechter-

und Umweltbilanz als zusätzliches Kriterium für wirtschaftspolitische Entscheidungen». (208)

Als das durchgehende Anliegen des Sozialwortes kann es betrachtet werden, eine sich am neoliberalistischen Gesellschafts- und Wirtschaftsverständnis<sup>25</sup> orientierende Politik nicht als alternativenlos anzusehen. Wenn es als wichtiges Charakteristikum der neoliberalen Strömung gelten darf, daß das Marktprinzip «nicht nur unsere ökonomische Aktivität, sondern vor allem unser politisches und gesellschaftliches Zusammenleben bestimm[t]»<sup>26</sup>, dann ist der Grundduktus des Sozialwortes genau gegen diese Tendenz gerichtet. Die konsequente Kritik des Sozialwortes an einer Vermarktwirtschaftlichung aller Gesellschaftsbereiche erscheint als Einspruch gegen die sich verbreitende Einstellung, «den Markt von einem Mittel zum Zweck zum Zweck selbst» zu erheben.<sup>27</sup> Das Sozialwort besteht demgegenüber auf dem Primat der Politik vor dem Markt – entgegen der sich verstärkenden Dominanz des Marktes gegenüber der Politik, die in sozialpolitischen Debatten und Entscheidungen zunehmend gerechtfertigt wird: «Tatsächlich werden politische Entscheidungen häufig allein nach wirtschaftlichen Effizienzkriterien getroffen» (192), was keine taugliche Ausrichtung der Gesellschaft – und der Sozialpolitik – bedeutet.

Auch ohne konkrete sozialpolitische Optionen zu treffen, liegt eine Leistung des Sozialwortes sicher darin, die Zunahme neoliberaler Plausibilitäten aufzuzeigen und deren Selbstverständlichkeit zu problematisieren. In der Analyse solch unhinterfragter Gesellschaftsmodelle und auch Menschenbilder, die politischen Reformvorschlägen zu Grunde liegen, sehen die Kirchen ihre spezifische Aufgabe und ihren eigenen Beitrag zur Gesellschaftsgestaltung: «Orientierung aus der Sicht des Glaubens verlangt Auseinandersetzung mit herrschenden Bewusstseinslagen, eindimensionalen Denkweisen und unterschiedlichen Mentalitäten – und den Dialog mit anders Denkenden.» (314)

*Edeltraud Koller, Ansgar Kreuzer, Linz*

<sup>25</sup> «Neoliberalismus» meint im sozioethischen und sozialpolitischen Diskurs nicht die Wirtschaftstheorie der Neoklassik, sondern bezeichnet eine «Ideologieform und politische Programmatik», ein «gesellschaftliches Reformprogramm» (Herbert Schui, Stephanie Blankenburg, Neoliberalismus. Theorie, Gegner, Praxis. Hamburg 2002, S. 74f.).

<sup>26</sup> Ebd., S. 79.

<sup>27</sup> Ebd., S. 78.

## Abkehr vom «Gemeinsamen Wort» der Kirchen?

Stellungnahme zum Impulspapier «Das Soziale neu denken»

Am 12. Dezember 2003 hat die «Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen» der Deutschen Bischofskonferenz der Öffentlichkeit einen «Impulstext» mit dem Titel «Das Soziale neu denken. Für eine langfristig angelegte Reformpolitik» vorgestellt.<sup>1</sup> Dieser «Impulstext» fordert uns zu einem unverzüglichen öffentlichen Widerspruch heraus. Der Text der bischöflichen Kommission behauptet, das «Gemeinsame Wort» der beiden deutschen Kirchen «Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit» (1997) im Hinblick auf die aktuellen Debatten um die Reform des Sozialstaates «situationsgerecht fortzuschreiben». Aus unserer Sicht scheint hier jedoch eher das Gegenteil der Fall zu sein. Statt das «Leitbild der solidarischen und gerechten Gesellschaft» fortzuschreiben, entsteht der Eindruck, daß nun auch die Bischöfe in den breiten Strom der aktuellen Sozialstaatskritik einstimmen, das Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit aufgeben und die sozialkatholischen Vorstellungen von sozialer Gerechtigkeit und solidarischer Verantwortung zugunsten der liberalen Prinzipien von Eigennutz und Eigenverantwortung abschwächen.

<sup>1</sup> 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 (Adresse: Bonner Talweg 177, D-53129 Bonn).

Unsere Kritik bezieht sich insbesondere auf die negative Einschätzung des bundesdeutschen Sozialstaates, die den Impulstext wie ein roter Faden durchzieht. Die bischöfliche Kommission wirft dem Sozialstaat erstens vor, mit einem «undurchschaubaren Dickicht von Transferleistungen» (9) Anspruchsdenken zu fördern und Eigenverantwortung zu schwächen (8). Dagegen klagt sie die Berücksichtigung des Subsidiaritätsprinzips ein. Zu fragen ist, wessen Eigenverantwortung durch den Sozialstaat eigentlich geschwächt wird. Die Eigenverantwortung der Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer, die jeden Monat ihre Sozialversicherungsbeiträge zahlen? Die der Frührentner und Arbeitslosengeldempfänger, die von ihren Arbeitgebern entlassen wurden? Oder die der Sozialhilfeempfänger und Langzeitarbeitslosen, von deren zahllosen Versuchen, die eigene Lebenssituation zu verbessern, sozialwissenschaftliche Studien, aber auch die Mitarbeiter der Caritas und vieler kirchlicher Initiativen zu berichten wissen. Hinzu kommt, daß das Subsidiaritätsprinzip verzerrt dargestellt wird. Zwar erwähnt das Impulspapier, daß Subsidiarität nicht nur – wo möglich – Freiheit und Verantwortung des einzelnen, sondern eben auch – wo nötig – staatliche Hilfe sowie Förderung der Selbsthilfe bedeutet. Aber die Darstellung der Subsidiarität hat – anders als in der Tradition der kirchlichen Sozialverkündigung – eine eindeutige Schlagseite: Den Autoren

geht es bei der Subsidiarität vorrangig um ein Zurückdrängen von Ansprüchen zur «Entlastung des überforderten Staates» (20). Zweitens behauptet das Impulspapier, der Sozialstaat schwäche die Solidarität (9f., 11) vor allem in den Familien, weil er durch individuelle Absicherung eine «Lockerung der Sozialbeziehungen» fördere und mit seiner kollektiven Alterssicherung «die Selbstverständlichkeit von Kindern und die Bereitschaft zum Kind» (10) reduziere. Statt dessen wird gefordert, «Solidaritäten für neue Formen der sozialen Sicherung zu aktivieren» (11) und die sozialstaatliche Unterstützung stärker «auf die Sicherung der Gemeinschaftsformen, insbesondere der Familie» (17), abzustellen. Eine solche Positionsbestimmung vergißt eine zentrale Einsicht der eigenen sozialetischen Tradition, der es bei Solidarität nicht zuerst und erst recht nicht ausschließlich um die Fürsorge einzelner für einzelne Schwache geht, sondern um ein gegenseitiges Einstehen aller füreinander und für das Ganze und damit auch um ein Rechtsprinzip, das zum Aufbau solidarischer Institutionen verpflichtet, die den einzelnen vor Überforderung schützen. Abgesehen von der Frage, ob der deutsche Sozialstaat wirklich so stark auf die Sicherung des einzelnen und nicht der Familien abzielt, stellt sich die Frage, welche familiären Beziehungen den Autoren des Papiers vorschweben: Wünschen sie sich, daß zerrüttete Ehepaare beieinander bleiben, um Ansprüche auf sozialstaatliche Leistungen nicht zu verlieren? Ist wirklich daran gedacht, das Niveau der Alterssicherung zu reduzieren, damit die Nicht-Mehr-Erwerbstätigen der Zukunft wieder stärker auf Unterhaltsleistungen ihrer Kinder angewiesen sind und Eltern für ihre notwendige Alterssicherung schon heute mehr Kinder «in die Welt setzen»? Welche neuen, durch familiäre «Solidaritäten» ermöglichte Formen der sozialen Sicherung schweben den Autoren vor, wo viele Familien und insbesondere die Frauen schon heute bis an den Rand ihrer Leistungsfähigkeit und darüber hinaus Pflege- und Betreuungsaufgaben übernehmen?

### Solidarität und Rentenreform

Besonders vehement greift das Impulspapier drittens die Gesetzliche Rentenversicherung an, die – auch aufgrund eines sozialkatholischen Reformanstoßes – seit 1957 auf die Sicherung des Lebensstandards angelegt ist. Als «Vollversorgung» und «immer

komfortablere Normalität» für jeden wird sie der «echten Absicherung gegen Notlagen» (9) gegenübergestellt. Höchst mißverständlich fordert das Papier, einen Weg von der Alters- zur Nachwuchssicherung zu bahnen. In concreto schlägt es aber natürlich nicht die allmähliche Abschaffung jeglicher Alterssicherung vor. Vielmehr soll die bisherige Lebensstandardsicherung von einer «für ein menschenwürdiges Leben ausreichenden (...) Grundsicherung für alle» (17) abgelöst werden. Um die Gesetzliche Rentenversicherung zu desavouieren, spielt das Papier hier das sozialetisch richtige Anliegen, die Alterssicherung unterer Einkommensgruppen zu verbessern, gegen das Interesse von Arbeitnehmern aus, ihren einmal erreichten Lebensstandard auch für das Alter zu sichern. In Wirklichkeit jedoch bestreitet das Papier die Berechtigung dieses Interesses nicht, spricht es doch bald darauf von einer die Grundsicherung ergänzenden privaten Altersvorsorge. Demnach geht es den Autoren gar nicht um das «daß», sondern nur um das «wie» der Lebensstandardsicherung. Dabei sprechen sie sich für die private Alterssicherung im Kapitalstockverfahren und gegen die solidarische Alterssicherung im Umlageverfahren aus; eine ethische Begründung für diese Bevorzugung bleiben sie den Leserinnen und Lesern allerdings schuldig!

Das Impulspapier enthält auch einzelne Analysen und Forderungen, die wir teilen. Tatsächlich drohen in Zeiten knapper Kassen die Interessen der Arbeitslosen und Sozialhilfeempfänger unterzugehen, müssen Ungleichheiten um der demokratischen Teilhabe willen begrenzt werden (19), bedarf es einer kontinuierlichen Sozialberichterstattung (16, 25f.) und sollten unterstützende Dienstleistungen nicht weiter gekürzt, sondern ausgebaut werden (17). Gleichzeitig betrachten wir es als unangemessen und leichtfertig, wenn der Text «die Politik» pauschal als stimmenmaximierende Verteilungspolitik (13) und die bundesdeutsche Gesellschaft als blockierte Gesellschaft diffamiert, sich gegenüber dem schwierigen demokratischen Ausgleich von Interessen (13) merkwürdig reserviert zeigt und in seinen Forderungen zur Weiterentwicklung des politischen Systems zwischen Stärkung und Schwächung des Föderalismus schwankt (14f., 24).

Fast auf jeder Seite des Impulspapiers wird die Sozialpolitik als Ursache einer Fehlentwicklung oder eines Mißstandes genannt; sie wird zum Hemmschuh jeglicher Modernisierung stilisiert. Der Text soll offenbar helfen, den Weg für weitere Sozialkürzungen zu bereiten. Reformvorschläge, die den oberen Einkommensgruppen etwas abverlangen, sucht man dagegen vergeblich. Mit dieser politischen Grundaussage und mit dem Bild, das sie vom Sozialstaat zeichnen, distanzieren sich die Autoren von der katholischen Tradition der Sozialpolitik und der Sozialetik, die gegen die wirtschaftsliberale, ursprünglich calvinistische Betonung des individuellen Erfolgs und der Eigenverantwortung in den letzten 100 Jahren immer wieder den Sinn und den Bedarf eines sozialen Ausgleichs über sozialstaatliche Instrumente verteidigt hat. Zugleich beziehen sie eine Position, die im Widerspruch zum ökumenischen Sozialwort von 1997 steht. Darin hatten die deutschen Bischöfe gemeinsam mit dem Rat der EKD im Anschluß an einen langen, breiten und intensiven Konsultationsprozeß die wirtschaftliche Produktivität und die demokratische Notwendigkeit eines starken Sozialstaates hervorgehoben. Auch wenn das Sozialwort in Deutschland den aktuellen ökumenischen Stand kirchlicher Sozialverkündigung zu Sozialstaatsfragen markiert, steht es den Vertretern einer der beiden Kirchen natürlich frei, die eigene Position im konfessionellen Alleingang weiter zu entwickeln. Wer sich jedoch im eklatanten Widerspruch zum Sozialwort äußert, steht in der Pflicht, die Gründe aufzuzeigen, die eine solche, völlig veränderte Positionierung begründen können. Da das Impulspapier «Das Soziale neu denken» genau dies nicht leistet, ist es nicht als eine fundierte Stellungnahme der Kirchenleitung zu werten, sondern nur als ein provokanter, in vielen Punkten noch nicht durchdachter Diskussionsanstoß aus den Reihen der Kirchen.

Karl Gabriel, Münster/Westf., Friedhelm Hengsbach, Frankfurt/M., Dietmar Mieth, Tübingen

### ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2 x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen

Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Telefon 01 201 07 60, Telefax 01 201 49 83

E-Mail Redaktion: orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: orientierung.abo@bluewin.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,

Werner Heierle, Paul Oberholzer, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice

Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting),

Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 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 Zürich

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.