



ORIENTIERUNG

Nr. 20 71. Jahrgang Zürich, 31. Oktober 2007

DIE BÜRGERINNEN UND BÜRGER der Russischen Föderativen Republik sind auf ihrem Rückweg aus der kommunistischen Zukunft in die verdrängte sowjetische Vergangenheit in die Fangnetze eines zynischen Regimes geraten. Es hat ihnen – unter dem Deckmantel einer «gelenkten» Demokratie – nicht nur die elementaren Rechte auf die Freiheit des Wortes auf perfide Weise entzogen. Die von neuem getäuschten Staatsbürger haben sich einem Offizier des 1991 aufgelösten berüchtigten KGB unterworfen. Er hat als Präsident die kommunistische Vergangenheit mit Rachefeldzügen, Personenkult, Allmacht und Korruption der staatlichen Institutionen, mit einem willfährigen Scheinparlament und einem von oben gelenkten Medienapparat wieder implantiert. Gegen dieses wirtschaftlich erstarkte Regime, das seine Weltmarktgewinne aus den Rohstoffverkäufen in die Aufrüstung seiner Armeen und in die vergoldeten Fassaden seiner Staatsmacht fließen läßt, regt sich nur noch der Widerstand der auf die Straße getriebenen demokratischen und republikanischen Minderheit sowie weniger Zeitungen. Zu diesen gehört auch die in Moskau viermal wöchentlich erscheinende Zeitung «Novaja gazeta». In ihr veröffentlichte Anna Politkowskaja bis zu ihrer Ermordung am 7. Oktober 2006 regelmäßig Kolumnen, Interviews und Reportagen.

Russisches Tagebuch

Die am 30. August 1958 in New York, in der Familie eines ukrainischen Diplomaten geborene Anna Stepanowna Politkowskaja studierte in Moskau Journalistik und arbeitete in den achtziger Jahren für mehrere große Tageszeitungen. In der zweiten Hälfte der neunziger Jahre, als sich die innenpolitische Situation nach dem Amtsantritt Putins für die oppositionellen Kräfte verschärfte, publizierte sie nur noch in den wenigen unabhängigen Tageszeitungen. Seit Beginn des Zweiten Tschetschenischen Krieges im September 1999 arbeitete sie als Korrespondentin in Grozny, schrieb über die Greuel eines sinnlosen Gemetzels gegen ein nach Unabhängigkeit strebendes nordkaukasisches Volk, dokumentierte die eklatanten Verletzungen der Menschenrechte durch die russische Armee und die kollaborierenden tschetschenischen Sondereinheiten, der Kadyrovcy, klagte kompromißlos die russische Militäradministration an und analysierte mit spitzer Feder die skrupellosen Machenschaften des *Kadyrov*-Regimes. Seit Beginn des Jahres 2000 legte sie ihre Erfahrungen in Büchern nieder, die auch in Deutschland ein lebhaftes Echo fanden: «Tschetschenien. Die Wahrheit über den Krieg» (2003), «In Putins Russland» (2005) und «Russisches Tagebuch» (2007), wengleich Anna Politkowskaja dem Westen auf Grund der Abhängigkeit vom russischen Öl und Erdgas eine putinfreundliche Haltung vorwarf. «In Putins Russland» hatte sie die Enttäuschung über die Gleichgültigkeit der demokratischen Kräfte in Europa und Amerika abschließend so zum Ausdruck gebracht: «Der exotische russische Markt spielt die vorgesehene Rolle. Mehr benötigen Europa und der Rest der Welt nicht von unserem Land, das ein Siebentel der Erdoberfläche bedeckt.»¹

Das «Russische Tagebuch»² setzt ein mit der Berichterstattung über das Ende der parlamentarischen Demokratie am 7. Dezember 2003, als eine Partei ohne Programm, «Einiges Rußland», eine Kreation der Kreml-Administration, mit überwältigender Mehrheit in die Staatsduma einzog. In einer beispiellosen Wahlkampagne, in der vor allem Funktionäre des alten kommunistischen Regimes, ausgestattet mit riesigen Finanzmitteln, die Masse der russischen Bürger mit kurzfristig erfüllten Wahlversprechen umgarnten, wurden alle anderen Parteien zu Statisten degradiert. «Jabloko», die einzige legitime demokratische Oppositionspartei, erhielt weniger als 5 Prozent aller Stimmen. Trotz zahlreicher ausländischer Wahlbeobachter kam es – so Anna Politkowskaja – zu unzähligen Fällen von Wahlbetrug, vor allem in militärisch abgeschirmten Gebieten, wie in Tschetschenien, dort «gab es hingegen zehn Prozent mehr abgegebene Stimmen als eingetragene Wähler.» (S. 16) Die böse Ironie einen Tag nach der Wahl bestand darin, daß die Kommunistische Partei der Russischen Föderation (KPRF), die über 53 Parlamentssitze verfügte – im Vergleich zu den 277 Sitzen der Kreml-Partei «Einiges Rußland» – sich

ZEITGESCHICHTE/POLITIK

Russisches Tagebuch: Die Russische Föderative Republik in der postkommunistischen Periode – «Gelenkte Demokratie» als Deckmantel – Ein wirtschaftlich erstarktes Regime – Reste eines demokratischen und republikanischen Widerstandes – Die Zeitung «Novaja gazeta» – «Russisches Tagebuch» von Anna Politkowskaja – Der Zweite Tschetschenische Krieg und der Aufstieg von V. Putin – Nach dem Ende der parlamentarischen Demokratie – Die Tragödie in Beslan und in Tschetschenien – Schreiben unter ständiger Bedrohung – Der Mord.

Wolfgang Schlott, Bremen

ETHIK/ÖKOLOGIE

Weiterdenken im Zeichen des Klimawandels: Eine neue Herausforderung für die Philosophie – Der Bericht des Club of Rome von 1972 – Die Wirkungen des Ölschocks – Reichweite und Gefährlichkeit menschengemachter Technik – Der kulturkritische Feminismus der siebziger Jahre – Das «Prinzip Verantwortung» – Das Eigenrecht der Natur – Forderung nach Bescheidenheit im Denken und Handeln – Leben und Denken in (post)säkularer Gesellschaft – Der päpstliche Umkehr – Die theologische Denkfigur der Umkehr – Für eine kooperativ zu entwickelnde Metaphysik – Die Überlegungen Hannah Arendts zum Geborenssein des Menschen – Das Ich entsteht durch die Anrede. Ina Praetorius, Wattwil

THEOLOGIE/EXEGESE

Letztes Gericht ohne Höllenangst: Eine bibeltheologische Auseinandersetzung mit der pastoraltheologischen Gerichtskonzeption von Otmar Fuchs – Repressive Traditionen in der Predigt von der Hölle – Gerichtstheologie als Sprache der Hoffnung – Das Gericht als Heilsgeschehen – Die Apokalypse des Johannes und die Suche nach einer gerechten Ordnung – Gerechtigkeit für die Armen, Elenden und Verfolgten – Bestrafung der Täter jenseits menschlicher Rachsucht – Die Universalität der Liebe Gottes – Vergebung und Versöhnung – Arbeit am Mythos – Das Faktum des Bösen in der Welt – Zum Praxisimpuls eschatologischer Entwürfe.

Joachim Kügler, Weismain

JESUITENORDEN

Don Pedro und die Kirche des Konzils: Zum 100. Geburtstag von Pedro Arrupe SJ (14.11.1907-15.2.1991) – Die Erfahrungen eines Lebens – Der Jesuitenorden und das Zweite Vatikanische Konzil – Das Problem des Atheismus – Wandel im Missionsverständnis der Kirche – Die 31. und die 32. Generalkongregation des Jesuitenordens – Die Bischofssynoden von 1971 und 1974 – Die Ansprache von Valencia über Erziehung und Gerechtigkeit – Die Problemformulierung von Papst Paul VI. – Das Ringen um das Ursprungscharisma – Auf dem Weg zu «Dekret 4» der 32. Generalkongregation. Nikolaus Klein

nummehr als «die moderatete, rationalste Kraft» (S. 22) erwies. Ein echtes Mehrparteiensystem existierte damit nicht mehr in Rußland. Obwohl «Einiges Rußland» nicht die absolute Mehrheit von 301 Sitzen errang, konnte die Kremlpartei mit Hilfe einiger assoziierter Parteifractionen nunmehr alle vom Präsidenten eingebrachten Gesetzesentwürfe problemlos an die Exekutive «weiterreichen». Die Duma sollte ohnehin nach Meinung Putins kein Debattierklub mehr sein.

Worin aber besteht die Besonderheit des heutigen russischen Systems? Nach Anna Politkowskajas Meinung seien sämtliche öffentlichen demokratischen Institutionen den Zielen der Macht angepaßt, ihren Zwecken dienstbar gemacht. Wer nicht mitspielen wolle, der müsse gut auf sich aufpassen. Gefalle dem Machtapparat der Verband der Journalisten nicht, etabliere er eben die Medienunion; wenn ein noch existierender privater Fernsehsender die Macht kritisiere, so würde diese ganz einfach Druck auf deren Eigentümer ausüben und den Sender auflösen. Was realiter in der Zwischenzeit in vielen Fällen passiert ist.

Die Aufzeichnungen im «Russischen Tagebuch» zwischen dem 8. Dezember 2003 und dem 8. Mai 2004 setzen sich minutiös mit der Wiederwahl eines Präsidentschaftskandidaten auseinander, der ungeachtet der Pannen und katastrophalen Ereignisse während seiner noch laufenden Amtszeit die Zügel und die potentiellen Gesinnungsgenossen fest an sich zieht. Das sei ein uraltes russisches Problem, so die Tagebuchschreiberin, «die Nähe zur Macht lässt einen Menschen ungern Nein sagen, ... Der Kreml weiß das nur zu gut, hat er doch schon vielen in seiner Umarmung so lange die Luft abgedrückt, bis der gewünschte Grad an Schweigsamkeit erreicht war.» (S. 39) Auf diese Weise wurden in den Monaten Dezember 2003 bis April 2004 immer häufiger aus kritischen Beobachtern der Kremlbürokratie schweigsame oder handzahme Bürger, die nunmehr des Lobes voll waren über die charismatische Persönlichkeit und die persönliche Ausstrahlungskraft eines Präsidenten, der sich in diesen Monaten keiner wirklichen Diskussion im Fernsehen stellte, sondern nur im Rahmen einer «Fernsehbrücke» zu seinen BürgerInnen lediglich Statements abgab über wirtschaftliche und politische Erfolge Rußlands. Auch Fragen nach den Ursachen für die häufigen Terroranschläge in russischen Städten wurden vom Präsidenten bei dieser Gelegenheit mit dem Verweis auf die weltweite Bedrohung durch internationale Terrororganisationen verwässert. Unterdessen versuchte sich die Opposition zu positionieren. Ein Vorgang, den Anna Politkowskaja mit scharfsinnigen Beobachtungen und Feststellungen kommentierte. Als *Grigorij Javlinskij*, der Vorsitzende von «Jabloko», seinen Verzicht auf die Kandidatur bekanntgab, sprach er von dem Fehlen jeglicher wirklichen politischen Konkurrenz zur Kreml-Partei «Einiges Rußland» und der Schaffung eines Pseudo-Mehrparteiensystems, die ihn zu diesem Schritt bewegen hätten. Danach verzichtete der Vorsitzende der Sozial-Liberalen Partei, *Schirinovskij*, auf seine Kandidatur. Er bestimmte stattdessen seinen Leibwächter *Malyschkin* zu einem potentiellen Kandidaten, der aber schon bei der ersten Befragung wegen seines lächerlichen Auftretens durchfiel. Bereits Ende Dezember 2003 wurde deutlich, daß echte Konkurrenten für den noch amtierenden Kreml-Präsidenten fehlten. In den folgenden Wochen dozierte dieser über die angeblichen Prioritäten der Staatsduma und über die «immer bessere» soziale Situation der Werktätigen, während die Tagebuchschreiberin ausschäumte, um sich über die tatsächliche wirtschaftliche Lage der Bevölkerung kundig zu machen: Über die desolante Situation in den Waisenheimen und Kinderheimen, die unter dem Beschluß der Putin-Regierung, die Steuervergünstigungen für karitative Spenden ab 2002 zu streichen, besonders litten. Über die Invaliden des Tschetschenien-Krieges, die vom Regime mit lächerlichen Renten abgespeist, ihr Leben in abgeschiedenen Dörfern fristen. Oder über die Angehörigen der Opfer der Geiselnahme im Musicaltheater «Nord-Ost» vom 26. Oktober 2002, die sich verzweifelt um die Aufklärung der Hintergründe des Gasangriffs bei der Erstürmung und um Hinterbliebenenrenten bemühen. Wer diese Passagen liest, wird

die brutale, menschenverachtende Behandlung des Individuums durch die russischen Behörden ansatzweise begreifen!

Die Tragödien in Beslan und in Tschetschenien

Anna Politkowskajas «Russisches Tagebuch» analysiert in diesen entscheidenden Monaten nicht nur die Resignation der Opposition, es dokumentiert, wie engagierte Gegner der Kreml-Bürokratie nach Bombenanschlägen nur durch Zufall überlebten, wie *Jelena Tregubova* am 2. Februar 2004 nach der Publikation ihres Buches «Die Mutanten des Kremls», wie der Präsidentschaftskandidat *Ivan Rybkin* durch den Einsatz des psychotropen Präparats SP117 zeitweilig ausgeschaltet wurde, wie am 9. Juli 2004 der Chefredakteur der russischsprachigen Ausgabe der Zeitschrift «Forbes», *Paul Chlebnikov*, ermordet wurde, wie nach der Geiselnahme von mehreren hundert Kindern und Erwachsenen im nordossetischen Beslan vom 1. bis 3. September 2004 die gleichgeschalteten Medien systematisch Falschmeldungen verbreiteten aus Angst vor den Konsequenzen einer Bestrafung durch die Kremlbergadministration. Anna Politkowskaja, die damals im Flugzeug auf dem Weg nach Beslan durch eine vergiftete Tasse Tee beinahe ums Leben gekommen wäre, recherchierte in der Folgezeit über die Unfähigkeit der Sicherheits- und Verwaltungsbehörden, mit den Terroristen zu verhandeln. Sie kam zu dem Ergebnis, daß alle für den Schutz der Geiseln verantwortlichen Personen – der ehemalige Präsident der Inguschetischen Republik *Auschev*, der 26 Kinder auf Grund seiner Vermittlung rettete, bildete eine rühmliche Ausnahme – aus Feigheit und Angst vor dem Kreml-Präsidenten sich zu keinerlei verantwortlichen Handlungen durchringen konnten.

Unfähigkeit, Brutalität und Rachsucht hatte Anna Stepanowna Politkowskaja auch der russischen Militäradministration beim Vorgehen gegen die tschetschenischen Freischärler vorgeworfen, war sie doch seit dem Beginn des Krieges eine aufopferungsvolle Korrespondentin, die oft unter unmittelbarer Gefahr für Leib und Seele vor allem von dem Leid der Zivilbevölkerung berichtete. Ihre Reportagen, die im «Russischen Tagebuch» verkürzt abgedruckt sind, erweisen sich als vorbildliche Muster für einen investigativen Journalismus, der an Ort und Stelle kompromißlos bewertet. Auch die Rolle der korrupten tschetschenischen Freischärler in der Auseinandersetzung um die Macht beschreibt sie in diesem Zusammenhang. Sie seien teilweise von der Putin-Administration bestochen worden, teilweise hätten sie sich aus Furcht vor der Rache derjenigen, die in den Bergen den Kampf fortsetzen, auf die Seite der russischen Besatzungsmacht geschlagen. Wie *Ramsan Kadyrov*, der nach dem Attentat auf seinen Vater mit seiner mächtigen Leibgarde die russifizierte Republik schikaniert, während gleichzeitig ein pro forma «gewählter» Präsident, *Alu Alchanov*, in Grozny residiert. Anna Politkowskaja begab sich nach Zentoroi, dem eigentlichen tschetschenischen Machtzentrum, um Kadyrov zu interviewen. Wer etwas über die inneren Machtverhältnisse in diesem ethisch-moralisch und physisch schwer gestörten nordkaukasischen Landstrich nach mehr als zehn Jahren Krieg und Belagerung erfahren will, der sollte die Seiten 224 bis 237 aufmerksam lesen.

Unter ständiger Bedrohung

Der letzte Tagebucheintrag stammt vom 31. August 2005, mehr als dreizehn Monate vor der Ermordung der Journalistin. Was hat der Leser über die allgemeine Situation in Rußland in diesen zwölf Monaten nach der ungeheuren Tragödie von Beslan erfahren? Januar: der außerparlamentarische Widerstand gegen das Putin-Regime regt sich; Februar: die staatliche Gewalt gegen muslimische Einrichtungen in Rußland verstärkt sich; März: der Terror der tschetschenischen Freischärler gegen die Zivilbevölkerung im Nordkaukasus nimmt bedrohliche Ausmaße an, ohne daß die russische Administration eingreift; April: das russische Gerichtswesen verurteilt Chodorkovskij und Trepaschkin zu hohen Arbeitslagerstrafen, um endgültig den Konzern JUKOS in

staatliche Allmacht zu überführen; Mai: gemeinsame Aktionen der demokratischen, republikanischen und nationalbolschewistischen Kräfte, Juni: Säuberungsaktionen der Miliz in der baschkirischen Stadt Blagoweschtschensk, nachdem geheime Anordnungen des Innenministeriums der Russischen Föderativen Republik (Zulässigkeit von Gewalttaten gegen die Bürger des Landes) bekannt geworden waren; Juli: die übelsten Täter der Milizattacken gegen die Zivilbevölkerung sind wieder auf freiem Fuß; Juli: der Hungerstreik der baschkirischen Helden wird mit administrativen Mitteln ausgesteuert, während die Mitglieder der staatlichen Menschenrechtskommission diese «Vorfälle bedauern»; August: in Rußland ist wieder Dschihad, «diesmal wurde (er) den Wahhabisten und Terroristen erklärt» (S. 416). Man könnte sicherlich auch andere Schwerpunkte aus dieser Tagebuch-Dokumentation auswählen, der erschütternde Eindruck nach der Lektüre bleibt: diese Russische Föderative Republik befindet sich in einem – ungeachtet ihrer wirtschaftlichen und finanzpolitischen Erfolge auf dem Weltmarkt – jämmerlichen Zustand, der von den Medien bewußt – aus Angst vor den strafrechtlichen und physischen Folgen – ausgeblendet wird, zum Schaden einer Bevölkerungsmehrheit, die trotz ihres dürftigen Lebensstandards und der täglichen

Erfahrung von Willkür und Menschenverachtung ihrem Zaren in Moskau zustimmt, weil er «Ordnung» schafft im Lande. Daß diese «Ordnung» in der Verachtung rechtsstaatlicher Prinzipien und in der Umsetzung einer simulierten Demokratie besteht, dringt bislang und sicherlich auch in überschaubaren Jahren nicht in die Hirne von postsowjetischen Untertanen. Daß eine Journalistin die Aufklärung dieser Mechanismen mit ihrem Tod bezahlen mußte, gehört zu den Konsequenzen, mit denen heutzutage zwischen Vladivostok und Bresk-Litovsk jeder rechnen muß, der elementare Menschen- und Bürgerrechte öffentlich verteidigen will. Daß Anna Politkovskaja dies für Millionen Menschen auf Gedeih und auch auf ihr persönliches Verderben getan hat, dafür gebührt ihr Anerkennung und stetige Erinnerung im Schrein derjenigen, die für ein anderes, demokratisches Rußland unter Aufopferung ihres Lebens gekämpft haben.

Wolfgang Schlott, Bremen

¹ Anna Politkovskaja, In Putins Russland. Aus dem Russischen von Hannelore Umbreit und Ulrike Zemme. DuMont, Köln 2006, 313.

² Anna Politkovskaja, Russisches Tagebuch. Mit einem Vorwort von Sonia Mikich. Aus dem Russischen von Hannelore Umbreit und Alfred Frank. DuMont, Köln 2007, 498 Seiten.

Weiterdenken im Zeichen des Klimawandels

Was man «Klimawandel» nennt, ist nicht das erste Ereignis, das uns Menschen die Unzulänglichkeit bisheriger Versuche, menschliches Dasein und Handeln im Kosmos zu verstehen, vor Augen führt. Bevor ins allgemeine Bewußtsein trat, was heute «Umweltkrise» heißt, war es vor allem der Krieg, der Denkerinnen und Denker dazu veranlaßt hat, einschlägige Diskurse auf Defizite und Ausblendungen hin zu untersuchen, in denen ein Erklärungsgrund für das moralische Versagen liegen könnte, das in jedem Krieg zur erschütternden Erfahrung wird. So hat *Emmanuel Lévinas* in seinem im Jahr 1961 erschienenen Werk «Totalität und Unendlichkeit»¹ ausdrücklich von der Erfahrung des Weltkriegs ausgehend eine radikale Revision der Idee vom autonomen, sich selbst durchsichtigen Subjekt gefordert. Auch *Hannah Arendt* insbesondere in ihrem Hauptwerk «Vita Activa»² entfaltet anthropologischer Neuansatz bei der menschlichen Gebürtigkeit wird oft als Reaktion auf die Abgründigkeit des Holocaust interpretiert, die kein Verstehen zuzulassen scheint und dennoch nicht das Ende der Zeit bedeutet.³ Und die kritische Theorie läßt sich spätestens seit der «Dialektik der Aufklärung»⁴ als Auseinandersetzung mit der Anfälligkeit des aufklärerischen Gedankenguts für totalitäre Vereinnahmungen lesen.

Der Ökoschock

Im Jahr 1972 erschien der «Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit».⁵ Er gilt im Allgemeinen als Initialzündung für den Bewußtseinswandel, der in den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts breite Bevölkerungskreise erfaßte. Hatte man sich in der Nachkriegszeit, besonders ausgeprägt im Wirtschafts-

wunder-Westdeutschland der fünfziger Jahre, bei allem Bemühen um «Vergangenheitsbewältigung», auf traditionelle Lebens- und Denkformen zurückbesonnen, die durch die Ideologiekritik der Bewegung von 1968 wieder eingerissen wurden, so schaffte sich zu Beginn der siebziger Jahre die Einsicht Raum, daß die Menschheit als Ganze, wie auch immer sie ihr Zusammenleben organisieren mag, einen begrenzten, verletzlichen Lebensraum bewohnt, den sie schonen muß, will sie weiterexistieren.

Es blieb nicht bei der zivilisationskritischen Mahnung in Form statistischer Daten. Eine Reihe von Katastrophen – Seveso 1976, Harrisburg 1979, Bhopal 1984, Tschernobyl 1986 – führten dem globalen Publikum die Reichweite und Gefährlichkeit menschengemachter Technik vor Augen. Aufrüttelnde Texte – allen voran *Rachel Carsons* «Der stumme Frühling»⁶, später *Carl Amerys* «Ende der Vorsehung»⁷, *Robert Jungks* «Jahrtausendmensch»⁸, *Ehrhard Epplers* «Ende oder Wende»⁹, *Klaus Traubes* «Müssen wir umschalten?»¹⁰ u.a. – begleiteten und belebten die Debatte um die Grenzen der Verfügbarkeit dessen, was man vorläufig und behelfsmäßig «die Umwelt» nannte.

Und wie reagierte das Denken? – Nicht aus Zufall erlebte in den siebziger Jahren der kulturkritische Feminismus einen Höhepunkt: Denkerinnen wie *Mary Daly*¹¹, *Susan Griffin*¹² oder *Luce Irigaray*¹³ setzten – jenseits der systemimmanenten Forderung nach Gleichberechtigung der Geschlechter – die Herrschaftsform Patriarchat systematisch zum Begründungsdiskurs der modernen Naturwissenschaften in Beziehung und deckten so die Analogie zwischen dem Ausschluß angeblich naturnaher Weiblichkeit und der Natur als solcher aus dem Diskurs der vermeintlich Vernünftigen auf: «Der Mensch» werde in der gesamten westlichen Geistesgeschichte und verstärkt seit dem Beginn der Moderne

¹ Emmanuel Lévinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. (1961), Freiburg-München 1987.

² Hannah Arendt, Vita Activa oder Vom tätigen Leben. (1958), München 1981.

³ Vgl. Hans Saner, Die politische Bedeutung der Natalität bei Hannah Arendt, in: Ders., Ina Praetorius, Dem Wirklichen die Treue halten – zum 100. Geburtstag von Hannah Arendt. (Campus Muristalden Momente Nr. 25), Bern 2007, 5: «Der ungeheure Schrecken einer abgründigen Realität und in deren Folge die radikale Ungeborgenheit in der Welt waren es ..., die Hannah Arendt auf die Suche trieben.» Vgl. auch Ludger Lütkehaus, Natalität. Philosophie der Geburt. Kusterdingen 2006, 26f.

⁴ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. (1947), Frankfurt/M. 1984.

⁵ Dennis Meadows u.a., Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit. Stuttgart 1972.

⁶ Rachel Carson, Der stumme Frühling. München 1963.

⁷ Carl Amery, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums. Reinbek 1973.

⁸ Robert Jungk, Der Jahrtausendmensch. Bericht aus den Werkstätten der neuen Gesellschaft. München 1973.

⁹ Erhard Eppler, Ende oder Wende? Stuttgart 1975.

¹⁰ Klaus Traube, Müssen wir umschalten? Von den politischen Grenzen der Technik. Reinbek 1978.

¹¹ Vgl. vor allem: Mary Daly, Gyn/Ökologie. Eine Meta-Ethik des radikalen Feminismus. (am. Orig. 1978), München 1986.

¹² Susan Griffin, Frau und Natur. Das Brüllen in ihr. (am. Orig.: 1978), Frankfurt/M. 1987.

¹³ Luce Irigaray, Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts. (frz. Orig.: 1974), Frankfurt/M. 1980.

mit dem «Existenztyp des aktiven Mannes»¹⁴ gleichgesetzt, der sich für berechtigt halte, Natur auszubeuten, da sie «wie eine Frau» sei: statisch, geschichtslos, kontrollbedürftig. Aus dieser androzentrischen «Logik des Selben»¹⁵ erklärten sich Frauenverachtung, Umweltzerstörung und diverse analoge Ausschlüsse gleichermaßen, weshalb eine radikale «Umwälzung des Denkens und der Ethik notwendig»¹⁶ sei.

Aber auch Philosophen, die sich, vorerst unangefochten von feministischen, postmodernen und postkolonialen Einsprüchen in traditionellen Bahnen bewegten, ließ die Frage nach der Zukunft der Menschheit nicht unberührt. In seinem «Prinzip Verantwortung» wirft Hans Jonas angesichts der Notwendigkeit, menschliches Handeln in seiner Reichweite zu begrenzen, das Verbot des naturalistischen Fehlschlusses über Bord, indem er ein «ontologisches Ja» in der Natur annimmt, das dem Menschen gegenüber «Sollenskraft»¹⁷ entfalte, sobald er sich an den kategorischen Imperativ «daß eine Menschheit sei» binde.¹⁸ Ethik müsse, so Jonas, wieder «in die Metaphysik reichen, aus der allein sich die Frage stellen läßt, warum überhaupt Menschen in der Welt sein sollen».¹⁹ – Daß sich im Anschluß an Jonas, aber auch unabhängig von ihm umfangreiche Debatten um «Eigenrechte der Natur» entwickelten, die etwa in der Schweiz schon im Jahr 1992 in einen Verfassungsartikel mündeten, der die «Würde der Kreatur» unter staatlichen Schutz stellt, ist nicht überraschend.²⁰ Auch wenn der Trend, den menschlichen Verfügungswahn zurückzunehmen, noch längst nicht alle relevanten Akteure, nicht einmal alle Ethikkommissionen erreicht hat, die sich seit den achtziger Jahren darum bemühen sollen, den Kontroll- und Manipulationswünschen des wissenschaftlich-industriellen Komplexes mittels kasuistischer Eingriffe Einhalt zu gebieten, so scheint die eingeschlagene Richtung des Denkens doch unumkehrbar zu sein: selbst Judith Butler, in der kurzen *Anything-goes*-Euphorie der neunziger Jahre noch als radikale Konstruktivistin gefeiert, kommt in ihren Frankfurter Vorlesungen im Jahr 2002 refrägnar auf die Einsicht zurück, es müsse «zu einer gewissen Bescheidenheit kommen, vielleicht auch zu einer gewissen Einsicht in die Grenzen des Wissbaren».²¹ Neue globale Herausforderungen, insbesondere der durch den Anschlag vom 11. September 2001 ausgelöste «Krieg gegen den Terror» und der Klimawandel, dessen zivilisatorische Ursachen spätestens seit dem Bericht Sir Nicholas Sterns²² außer Frage stehen, geben dem schrittweisen Bemühen um eine Neufassung der anthropologischen Grundlagen moralischen Handelns nach der Jahrhundertwende neue Nahrung. Daß die unmodifizierte Idee von der «Herrscherstellung des Menschen im Kosmos»²³ gebrochen ist, daß es bescheidenere Weisen braucht, menschliches Dasein und Handeln in der Welt zu verstehen und zu regulieren, scheint zu Beginn des 21. Jahrhunderts zum philosophischen Konsens zu werden. Der Abschied vom sich selbst durchschichtigen, Welt totalisierenden Subjekt und die Suche nach einer – notwendigerweise metaphysischen? – Begründung für die Selbsterhaltungspflicht der Menschheit sind dabei zwei Seiten derselben Medaille.

Die Bescheidenheit des Denkens und die Theologie

Nicht alle Theologinnen und Theologen widerstehen der Versuchung, den Rückzug des säkularen Denkens aus dem Vernunft-

und Fortschrittsoptimismus der europäischen Aufklärung als Wasser auf die eigenen, Jahrtausende alten Mühlen zu verstehen. Allzu naheliegend – und tatsächlich nicht ganz falsch – ist die selbstzufriedene Feststellung des Theologen, man habe schon immer gewußt, daß der Mensch, ein Geschöpf Gottes unter vielen, sich selbst nicht kennen und Welt nicht durchschauen, geschweige denn neu erschaffen könne. Die allseits beschworene Rückkehr der Religionen, wie sie sich etwa in den nach jeder neuen Katastrophe sich füllenden Kirchen und Tempeln zeige, sei daher eine angemessene Reaktion auf die zunehmende Verunsicherung (post)säkularer Gesellschaften hinsichtlich ihrer moralischen Grundlagen, und Jürgen Habermas habe Recht, wenn er «aus dem Interesse, im eigenen Haus der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn entgegenzuwirken»²⁴ neuerdings einer Rückübersetzung genuin religiöser Gehalte in zusehends brüchig werdende säkulare Diskurse das Wort rede.

Nun meint Jürgen Habermas allerdings so wenig wie Hannah Arendt oder Hans Jonas die Rückkehr in den Schoß der Kirche und in religiöse Bewußtseinszustände, wie sie nach unserem heutigen Kenntnisstand vor der Aufklärung, vor Kants Kritiken geherrscht haben mögen. Er meint vielmehr die «kooperative Übersetzung religiöser Gehalte»²⁵ in eine «gemeinsame Sprache», die verschiedene Menschen aus unterschiedlichen Traditionen «jenseits der stummen Gewalt der Terroristen wie der Raketen»²⁶, jenseits auch szientistischer oder ökonomistischer Verengungen menschlichen Selbstverständnisses allererst zu entwickeln hätten. Dieses vorsichtige Plädoyer des Philosophen, sich nicht «von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung»²⁷ abzuschneiden und sich, bei aller Distanz, der religiösen «Perspektive» nicht «zu verschließen»²⁸ ist also durchaus unterschieden von kirchlich-theologischen Umkehrrufen, etwa der Aufforderung Papst Benedikts XVI., sich zurückzubedenken auf den geoffenbarten «tiefe(n) Einklang zwischen dem, was im besten Sinne griechisch ist, und dem auf der Bibel gründenden Gottesglauben.»²⁹ Eher scheint mir die zum Konsens sich ausweitende Einsicht, das Denken müsse «entgegen dem positivistisch-analytischen Verzicht der zeitgenössischen Philosophie»³⁰ wieder das Wagnis der Metaphysik eingehen, Anschluß an Denkbewegungen zu finden, die in den sechziger Jahren unter Etiketten wie «Gott-ist-tot-Theologie» oder «Theologie nach Auschwitz» verhandelt wurden.³¹ Solche im akademischen Milieu bis heute wenig rezipierte a-theistische Theologien machen Ernst mit der theologischen Reflexion aufklärerischer Religionskritik ebenso wie mit dem Abschied von den endgültig zerbrochenen herkömmlichen Antworten auf die Theodizeefrage. Besser als selbstgewiß in ungebrochener Traditionslinie argumentierende Theologen eignen sich atheistisch Glaubende³² als DialogpartnerInnen für suchende Menschen, die der «spürbare(n) Leere» gewahr werden, «die die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterläßt»³³, ohne sich doch wieder in herkömmliche Glaubenswelten und kirchliche Milieus einfinden zu können.

Dennoch besteht trotz der unbezweifelbaren Differenz zwischen vorsichtiger postsäkularer Annäherung ans Religiöse und päpstlichem Umkehrruf, zumindest was das negative Urteil über den

¹⁴ Helmut Thielicke, *Theologische Ethik*. Bd. 1. Tübingen 1965, 61.

¹⁵ Luce Irigaray, *Speculum* (Anm. 13), passim.

¹⁶ Luce Irigaray, *Ethik der sexuellen Differenz*. Frankfurt/M. 1991, 12.

¹⁷ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*. (1979), Frankfurt/M. 1984, 157.

¹⁸ Ebd., 90.

¹⁹ Ebd., 8.

²⁰ Vgl. dazu Ina Praetorius, *Die Würde der Kreatur*. Ein Kommentar zu einem neuen Grundwert, in: Dies., *Zum Ende des Patriarchats*. Theologisch-politische Texte im Übergang. Mainz 2000, 97-137, sowie die dort angegebene Literatur.

²¹ Judith Butler, *Kritik der ethischen Gewalt*. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt/M. 2007, 95.

²² Sir Nicholas Stern, *The Economics of Climate Change*. The Stern Review. Cambridge 2007.

²³ Helmut Thielicke, *Theologische Ethik*. Bd. 1, (Anm. 14), 246.

²⁴ Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, in: *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*. Ansprachen aus Anlass der Verleihung. Frankfurt/M. 2001, 56, hier: 53.

²⁵ Ebd., 46 (Hervorhebung I.P.).

²⁶ Ebd., 39 (Hervorhebung I.P.).

²⁷ Ebd., 47.

²⁸ Ebd., 52.

²⁹ Benedikt XVI., *Glaube und Vernunft*. Die Regensburger Vorlesung. Freiburg/Brsg. u.a. 2006, 18. <http://www.sueddeutsche.de/muenchen/artikel/855/85770/>, 3.

³⁰ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* (Anm. 17), 8.

³¹ Vgl. z.B. Dorothee Sölle, *Stellvertretung*. Ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes. Stuttgart 1965; Thomas J.J. Altizer, *Radical Theology and the Death of God*. Indianapolis 1966.

³² Vgl. Dorothee Sölle, *Atheistisch an Gott Glauben*. Olten-Freiburg/Brsg. 1968.

³³ Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen* (Anm. 24), 49.

Stand der Dinge angeht, eine erstaunliche Übereinstimmung zwischen den ZeitdiagnostikerInnen unterschiedlicher Provenienz. Ich kann mir nicht vorstellen, daß Jürgen Habermas und Judith Butler die folgenden Kernsätze aus der berühmt gewordenen Regensburger Vorlesung des Papstes nicht unterschreiben würden: «Die ... Selbstkritik der modernen Vernunft schließt ganz und gar nicht die Auffassung ein, man müsse nun wieder hinter die Aufklärung zurückgehen und die Einsichten der Moderne verabschieden. ... Nicht Rücknahme, nicht negative Kritik ist gemeint, sondern um Ausweitung unseres Vernunftbegriffs und -gebrauchs geht es. Denn bei aller Freude über die neuen Möglichkeiten des Menschen sehen wir auch die Bedrohungen, die aus diesen Möglichkeiten aufsteigen und müssen uns fragen, wie wir ihrer Herr werden können. Wir können es nur, ... wenn wir die selbstverfügte Beschränkung der Vernunft auf das im Experiment Falsifizierbare überwinden und der Vernunft ihre ganze Weite ... eröffnen.»³⁴

Die theologische Denkfigur der Umkehr

Nun schreibt Josef Ratzinger allerdings, wir müßten «der Vernunft ihre ganze Weite wieder eröffnen».³⁵ Obwohl er von einem «kritisch gereinigte(n) griechische(n) Erbe»³⁶ spricht und zugesteht, es gebe «Schichten im Werdeprozess der alten Kirche, die nicht in alle Kulturen eingehen müssen»³⁷, ist er doch überzeugt, daß das letzte Wort über die Metaphysik, in die Vernunft und Moral heute wieder zu reichen haben, schon vor zweitausend Jahren gesprochen wurde: in der Identifizierung Gottes mit dem griechischen Logos, wie er im Prolog des Johannesevangeliums paradigmatisch formuliert ist, sei uns «das abschließende Wort des biblischen Gottesbegriffs geschenkt»³⁸ worden, weshalb die Forderung nach einer «Enthellenisierung des Christentums», wie sie im Verlauf der europäischen Geschichte in immer neuen Varianten vorgebracht worden sei, sich erübrige.³⁹ Der Satz «Gott handelt mit Logos» enthalte die endgültige Synthese von Vernunft und Glaube, in ihm seien «alle die oft mühsamen und verschlungenen Wege des biblischen Glaubens an ihr Ziel (ge)kommen».⁴⁰ – Was mit der «kritischen Reinigung» des als normativ gesetzten hellenistischen Vernunftbegriffs gemeint ist, hat Ratzinger in seiner Regensburger Vorlesung kaum ausgeführt. Lediglich von einem Gegensatz zwischen dem, was «im besten Sinne griechisch» sei und «den hellenistischen Herrschern, die die Angleichung an die griechische Lebensweise und ihren Götterkult erzwingen wollten»⁴¹ ist die Rede. Ist mit der notwendigen christlichen Kritik der griechischen Lebensweise auch eine Absage an die dem hellenistischen Vernunftbegriff inhärente hierarchisch-dualistische Seinsordnung gemeint, die der Welt das Konstrukt eines unveränderlichen Oben und Unten aufgeprägt hat, indem sie zwischen den höheren Sphären einer männlich-göttlichen Vernünftigkeit und den kontrollbedürftigen Niederungen einer mit «Weiblichkeit» und «Natur» konnotierten Körperlichkeit unterscheidet? Die Regensburger Vorlesung Ratzingers gibt auf diese Frage keine Antwort. Die Entwicklung der katholischen Dogmatik im und seit dem Mittelalter ebenso wie die Politik des Vatikans gerade in jüngster Zeit lassen jedoch vermuten, daß eine Distanzierung von diesem patriarchalen Erbe, das in der modernen Subjekt-Objekt-Spaltung und damit eben in der Herrschaft einer abgespaltenen Vernunft, die der Papst beklagt, eine säkulare Fortsetzung gefunden hat⁴², nicht intendiert

ist. Noch immer scheint also der aus den Niederungen der gottfernen animalisch-sündigen (weiblichen) Natur sich erhebende männliche Geist «das Programm» zu sein, «mit dem eine dem biblischen Glauben verpflichtete Theologie in den Disput der Gegenwart eintritt».⁴³ Das wird bestätigt durch die persönlichen Erinnerungen an die «Zeit der alten Ordinarien-Universität» mit denen der Papst seine Vorlesung beginnt. In dieser Zeit nämlich, in der laut Ratzinger «ein wirkliches Erleben von Universitas» noch möglich war, in der noch alle Fakultäten «im Ganzen der einen Vernunft mit all ihren Dimensionen arbeiten und so auch in einer gemeinschaftlichen Verantwortung für den rechten Gebrauch der Vernunft»⁴⁴ standen, wurden studierende Frauen, wie sich Helen Schüngel-Straumann erinnert, noch schamhaft hinter spanischen Wänden verborgen: «Ich war damals weit und breit das einzige Mädchen. Frauen, die Volltheologie studierten, gab es nicht ... Meine Zwischenprüfung mußte ich zusammen mit Priesteramtskandidaten ablegen, aber ich sollte irgendwie räumlich von ihnen getrennt und doch im gleichen Raum sein. Es wurde dann so eine Art spanische Wand aufgestellt, und ich mußte ganz hinten an einem Extratisch sitzen. Man wußte einfach nicht, was man mit mir machen sollte.»⁴⁵

Für eine kooperativ zu entwickelnde Metaphysik

Josef Ratzinger formuliert seine Idee, sich auf die Synthese aus biblischer Tradition und hellenistischer Vernunft zurückzubekommen, ausdrücklich in Form einer Einladung: «In diesen großen Logos, in diese Weite der Vernunft laden wir beim Dialog der Kulturen unsere Gesprächspartner ein.»⁴⁶ Jürgen Habermas wird diese Einladung kaum annehmen, denn ihm geht es um eine Rekonstruktion von Sinn, die nicht nur den Herausforderungen standhält, die von den unabsehbaren Folgen menschlicher Technikentwicklung ausgehen, sondern auch mit dem modernen Grundwert einer allgemeinen und gleichen Menschenwürde verträglich ist, der sich allererst in Abgrenzung gegenüber den Dominanzansprüchen kirchlicher Hierarchie konstituiert hat. Hannah Arendt, Emmanuel Lévinas und Hans Jonas hätten der Einladung darüber hinaus schon deshalb nicht folgen können, weil sie, bei aller mehr oder weniger ausgeprägten Liebe zum griechischen Erbe, in jüdischer Tradition dachten. Und Muslimas wie *Fatema Mernissi* oder *Nawal El-Saadawi* werden sich kaum mit dem Gedanken Ratzingers anfreunden, der Islam sei, anders als das Christentum, insgesamt einer Theologie verpflichtet, die eine göttliche Selbstbindung an die Vernunft nicht kenne oder sogar ausschließe. Vielmehr würden sie dem Papst vermutlich entgegenhalten, die Suche nach einem realistischen Menschenbild und einer metaphysischen Grundlage für eine weniger selbstzerstörerische Moral könne zwar gewiß auch von bestimmten Einsichten des Christentums lernen, werde aber kaum an eine Tradition anschließen, die die ontologische Zweiteilung der Welt, wie sie sich exemplarisch in der vom katholischen Lehramt hochgehaltenen hierarchischen Konzeption der Geschlechterdifferenz zeige, ausdrücklich stütze. In einer sich zusehends globalisierenden Welt sei vielmehr tatsächlich gefordert, was Habermas die «kooperative Übersetzung religiöser Gehalte»⁴⁷ in eine postsäkulare Sprache nennt – ein Prozeß, der sich als unüberschreitbaren Rahmen nicht eine einzelne religiöse Überlieferung, sondern das «egalitäre Vernunftrecht»⁴⁸ setzt, das allerdings seinerseits «kein Singular» ist, sondern als «die mentale Verfassung einer vielstimmigen Öffentlichkeit»⁴⁹ in Erscheinung tritt. Und für eine solche allenfalls konsensfähige postsäkulare Metaphysik, so füge ich hinzu, gibt es durchaus Ansatzpunkte im Denken.

³⁴ Benedikt XVI., Glaube und Vernunft (Anm. 29), 29f.

³⁵ Ebd., 30, (Hervorhebung I.P.)

³⁶ Ebd., 23.

³⁷ Ebd., 28.

³⁸ Ebd., 18.

³⁹ Ebd., 23.

⁴⁰ Ebd., 18.

⁴¹ Ebd., 19.

⁴² Vgl. dazu z.B. Ina Praetorius, Handeln aus der Fülle. Gütersloh 2005, 59-80; vgl. auch Ursula Pia Jauch, Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilkritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft. Wien 1987 uvam.

⁴³ Benedikt XVI., Glaube und Vernunft (Anm. 29), 31f.

⁴⁴ Ebd., 12f.

⁴⁵ Gerburgis Feld u.a., Hrsg., Wie wir wurden, was wir sind. Gespräche mit feministischen Theologinnen der ersten Generation. Gütersloh 1998, 115.

⁴⁶ Benedikt XVI., Glaube und Vernunft (Anm. 29), 32.

⁴⁷ Jürgen Habermas, Glauben und Wissen (Anm. 24), 46.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd., 47f. (Hervorhebung J.H.).

Das Geborensein der Menschen als Ausgangspunkt

Bei ihrer Suche nach einem posttraumatischen Neuanfang für das Denken sind Hannah Arendt und Hans Jonas – auf durchaus unterschiedliche Art und Weise, aber vermutlich gegenseitig inspiriert durch eine langjährige Freundschaft – auf das bis heute unbestreitbar allen Menschen gemeinsame Faktum des Geborenseins gestoßen. Anknüpfend an den weit entfernten Vordenker Augustinus⁵⁰ – in dieser Hinsicht durchaus dem ausgreifenden päpstlichen Gestus vergleichbar – schreibt Hannah Arendt im Jahr 1958: «Weil jeder Mensch auf Grund des Geborenseins ein *initium*, ein Anfang und Neuankömmling in der Welt ist, können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen.»⁵¹ «Der Neuanfang steht stets im Widerspruch zu statistisch erfassbaren Wahrscheinlichkeiten ..., er mutet uns daher ... immer wie ein Wunder an. ... Und diese Begabung für das schlechthin Unvorhersehbare ... beruht ... auf dem alles menschliche Zusammensein begründenden Faktum der Natalität ..., der Gebürtlichkeit, kraft derer jeder Mensch einmal als ein einzigartig Neues in der Welt erschienen ist.»⁵²

Auf prägnante Weise führt Arendt die in der Geschichte des westlichen Denkens erstaunlich konsequent vernachlässigte⁵³ Tatsache des Geborenseins wieder ins Nachdenken über die *conditio humana* ein: Indem das Geborenwerden die Einzigartigkeit jedes Menschen begründet, indem in ihm gleichzeitig die menschliche «Gleichartigkeit»⁵⁴ hinsichtlich unabschaffbarer Eigenschaften wie Verletzlichkeit, Bedürftigkeit und Sterblichkeit augenfällig wird, erscheint von der realen Anfänglichkeit der Einzelnen her gesehen das Zusammenleben der Menschen als radikale Pluralität, die doch durch die Notwendigkeit, gemeinsam eine Welt zu bewohnen, durch das Politische also, zusammengehalten wird. Diesseits der Idee, Freiheit bedeute größtmögliche «Unabhängigkeit von allen anderen und gegebenenfalls das Sich-Durchsetzen gegen sie»⁵⁵, diesseits aber auch der pessimistischen Antithese von der Vorbestimmtheit menschlichen Handelns, wie sie kürzlich von Hirnforschern wieder aufgewärmt wurde, erfindet Arendt, ausgehend von der Gebürtlichkeit, Freiheit neu als Handeln in Bezogenheit⁵⁶: als die Fähigkeit und Bestimmung der Menschen, «das Neue, das in die Welt kam, als sie geboren wurden, handelnd als einen neuen Anfang in das Spiel der Welt (zu) werfen».⁵⁷

Nicht diese Perspektive des handelnden Subjekts, das sich selbst von der Gebürtlichkeit her versteht, sondern die des Erwachsenen, der sich vom Anblick des neugeborenen Kindes unabwiesbar zum Handeln veranlaßt sieht, nimmt Hans Jonas ein: «... die heutige Krux der Theorie ist ja die angebliche Kluft von Sein und Sollen, die nur durch ein, sei es göttliches, sei es menschliches, *fiat* überbrückt werden könne – beides höchst problematische Quellen der Gültigkeit, die eine wegen bestrittener Existenz bei hypothetisch zugestandener Autorität, die andere wegen fehlender

Autorität bei faktisch vorliegender Existenz ... Nötig ist daher ein *ontisches* Paradigma, in dem das schlichte, faktische «ist» evident mit einem «soll» zusammenfällt ... Gibt es denn ein solches Paradigma, wird der rigorose Theoretiker fragen, der sich stellen muß, als ob er nicht wüßte. Ja, wird die Antwort lauten: das, was der Anfang von jedem von uns war, als wir es nicht wissen konnten, aber immer wieder dem Anblick sich darbietet, wenn wir blicken und wissen können. Denn auf die Aufforderung: Zeigt uns einen einzigen Fall – ein einziger genügt, um das Dogma zu brechen! – wo jener Zusammenfall stattfindet, so kann man auf das Allervertrauteste hinzeigen: das Neugeborene, dessen bloßes Atmen unwidersprechlich ein Soll an die Umwelt richtet, nämlich: sich seiner anzunehmen.»⁵⁸

Mich erstaunt es nicht, daß Hannah Arendt – und vielleicht auch Hans Jonas – die beim Kirchenvater Augustin entdeckte Möglichkeit, ins posttraumatische Nachdenken mit der Enttabuisierung des Geborenseins einzutreten, «als eine Art Offenbarung getroffen»⁵⁹ hat. Denn angesichts des menschlichen Neuankömmlings lösen sich vermeintlich von der Natur selbst angeordnete Dichotomien wie die zwischen Kultur und Natur, Freiheit und Bedürftigkeit (Arendt), Sein und Sollen (Jonas) gewissermaßen vor unseren Augen auf.⁶⁰ Ist dieser im Erinnern und Denken unserer realen Anfänglichkeit wie von selbst sich vollziehende Abschied von der zweigeteilten Weltordnung⁶¹ etwa der Grund dafür, daß man das natürlich-kulturelle Herkommen der Menschen so lange aus dem Denken ausgesperrt hat? Weshalb, wenn nicht aus Furcht vor diesem Traditionsbruch, sollte etwa Arendts Lehrer Heidegger die Gebürtlichkeit zwar als Existential benannt, sich dann aber umgehend wieder von ihr abgewandt haben?⁶²

Es könnte noch einen anderen Grund für die Jahrhunderte andauernde Verdrängung des Geborenseins geben: Sich aus körperlich-geistiger Bezogenheit, aus dem lebendigen Leib einer Anderen statt aus der Hand eines fernen Schöpfergottes – oder von nirgendwoher – kommend zu denken, bedeutet unweigerlich, sich mit der eigenen realen *Abhängigkeit*, der anfänglichen und der bleibenden, zu befassen. Denn die meisten Menschen werden zwar, nachdem sie nach einem ungefähr neun Monate dauernden sehr engen Bezogensein Zweier in Einer⁶³, in der Welt erschienen sind, «selbständig». Selbständigkeit aber ist nicht Unabhängigkeit, sondern ein relativ geringer Grad von Abhängigkeit: Indem wir jahrelang von Älteren beschützt, begleitet und angeleitet werden, lernen wir selbst stehen, gehen, sprechen, uns entfernen, gut und böse sein. Aber wir bleiben abhängig von Luft, Wasser, Erde, Feuer und allem, was sie hervorbringen, von Tradition, Zuwendung und einem nährenden Gemeinwesen. Solche bleibende Abhängigkeit als unabänderliche Matrix menschlichen Daseins und Handelns zu denken, mag schmerzhaft sein, könnte aber für die Frage fruchtbar werden, wie wir uns, quer zu den positiven Religionen und Weltanschauungen, als Menschen in dieser Zeit des erzwungenen – und erleichternden – Rückzugs aus überzogenen Ansprüchen neu verstehen wollen. Wer sich nämlich als frei in bleibender Abhängigkeit erkennt, wird sich kaum gleichzeitig als ein Ich denken können, «das sich selbst gehört». Denn «von Anfang an entsteht dieses «Ich» durch eine Anrede, an die ich mich nicht erinnern und die ich nicht einholen kann».⁶⁴

Am 14. Oktober 2001, einen Monat nach den bisher wohl denkwürdigsten Anschlägen auf die westliche Zivilisation, wünschte sich Jürgen Habermas «für ein fast schon Vergessenes, aber

⁵⁰ Zur philosophiegeschichtlichen Einordnung vgl. Hans Saner, Die politische Bedeutung der Natalität (Anm. 3).

⁵¹ Hannah Arendt, *Vita Activa* (Anm. 2), 160.

⁵² Ebd., 167.

⁵³ Wer in einschlägigen Wörterbüchern nach dem Stichwort «Geburt» sucht, findet nahezu nichts. In der «Theologischen Realenzyklopädie» zum Beispiel kann ich 59 Seiten zum Thema «Tod» lesen, aber keine Zeile über das Geborenwerden. In den Nachschlagewerken «Die Religion in Geschichte und Gegenwart» und «Lexikon für Theologie und Kirche» finden sich zwar wenige Spalten zum Stichwort «Geburt», aber sie enthalten kaum ernst zu nehmende Reflexion. Sogar in der ersten Auflage des «Wörterbuchs der Feministischen Theologie» haben wir Herausgeberinnen die Geburt vergessen. In der zweiten Auflage gibt es dann allerdings einen Artikel zum Stichwort «Geburt/Natalität», in dem zu lesen ist, das Denken der Gebürtlichkeit beruhe ungeahnte Möglichkeiten, die heute erst in Ansätzen erkennbar seien. Zu Anknüpfungspunkten, die über Arendt hinausgehen (Jacob Böhme, Meister Eckhart, Hegel, Fichte, Heidegger) vgl. Hans Saner, Die politische Bedeutung der Natalität (Anm. 3), 12.

⁵⁴ Vgl. Hans Saner, Die politische Bedeutung der Natalität (Anm. 3), 13.

⁵⁵ Hannah Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken*. Bd. 1. München 1994, 213.

⁵⁶ Vgl. Ina Praetorius, Hrsg., *Sich in Beziehung setzen. Zur Weltsicht der Freiheit in Bezogenheit*. Königstein/Ts. 2005.

⁵⁷ Hannah Arendt, *Vita Activa* (Anm. 2), 199.

⁵⁸ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* (Anm. 17), 235 (Hervorhebung H.J.)

⁵⁹ Hans Saner, Die politische Bedeutung der Natalität (Anm. 3), 10.

⁶⁰ ... obwohl es selbstverständlich möglich ist, das Geborensein auch ganz anders, weniger optimistisch, etwa als «Geworfenheit» oder «Diktat» zu denken, vgl. Ludger Lütkehaus, *Natalität* (Anm. 3), 66-79. Diese Möglichkeit soll hier nicht weiter verfolgt werden, da sie zur gesuchten postsakularen Metaphysik wenig beizutragen hat.

⁶¹ Vgl. Ina Praetorius, *Handeln aus der Fülle* (Anm. 42), 59-71.

⁶² Vgl. Hans Saner, Die politische Bedeutung der Natalität (Anm. 3), 12.

⁶³ Vgl. Ina Praetorius, *Das Ungedachte: Zwei in Einer. Ein Essay zur Theologie der Schwangerschaft*, in: Dies., *Zum Ende des Patriarchats* (Anm. 20), 29-34.

⁶⁴ Judith Butler, *Kritik der ethischen Gewalt* (Anm. 21), 175.

implizit Vermissenes eine rettende Formulierung».⁶⁵ Wenn ich ihn recht verstehe, meinte er damit die Übersetzung des religiösen Grundgefühls, daß wir alle von etwas abhängig sind und bleiben wollen, das wir nicht selbst gemacht haben und das wir nicht uns selbst verdanken, in eine postsäkulare Sprache. Heute, da der von Menschen verursachte Klimawandel sogar das *World Economic Forum* in Davos ernsthaft beschäftigt⁶⁶, hat die Suche nach einem anderen, weniger selbstzerstörerischen Orientierungsmodell für menschliches Handeln und Dasein in der Welt nicht an Dringlichkeit verloren. Aber da die Aufmerksamkeit für die reale Anfänglichkeit der Menschen – nicht nur an Weihnachten, dem heftig gefeierten, aber kaum gedachten Fest der Geburtlichkeit

⁶⁵ Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen* (Anm. 24), 53.

⁶⁶ Ina Praetorius, *Postpatriarchales Denken und der Klimawandel*. Bericht vom Open Forum beim Weltwirtschaftsgipfel in Davos 2007, <http://www.bzw-weiterdenken.de/artikel-2-40.htm>

– inzwischen gewachsen ist⁶⁷, sind wir der Lösung des Rätsels vielleicht schon ein Stück nähergerückt. Könnte, wenn der Papst uns alle in eine kritisch gereinigte «Weite der Vernunft» einlädt, womöglich das Neudenken Gottes und der Menschen von ihrer weihnachtlichen Anfänglichkeit, eine «Gott-ist-geboren-Theologie» gemeint gewesen sein? *Ina Praetorius, Wattwil*

⁶⁷ Vgl. z.B. Andrea Günter, *Die weibliche Hoffnung der Welt. Die Bedeutung des Geborensens und der Sinn der Geschlechterdifferenz*. Gütersloh 2000; Ludger Lütkehaus, *Natalität* (Anm. 3); Luisa Muraro, *Die symbolische Ordnung der Mutter*. Frankfurt/M.-New York 1993; Ina Praetorius, *Handeln aus der Fülle* (Anm. 42); Hanna Strack, *Die Frau ist Mit-Schöpferin. Eine Theologie der Geburt*. Rüsselsheim 2006; Susan Roll, *Towards the Origins of Christmas*. Kampen 1995; Luzia Sutter-Rehmann, *Geh, frage die Gebärende. Feministisch-befreiungstheologische Untersuchungen zum Gebärmotiv in der Apokalypstik*. Gütersloh 1995; Karin Ulrich-Eschemann, *Vom Geborenwerden des Menschen. Theologische und philosophische Erkundungen*. Münster 2000 u.a.

Letztes Gericht ohne Höllenangst

Eine bibeltheologische Auseinandersetzung mit der pastoraltheologischen Gerichtskonzeption von Ottmar Fuchs*

Daß die früher gängige Verkündigung des drohenden Jüngsten Gerichts inzwischen in Mitteleuropa fast ausgestorben ist, muß man nicht unbedingt bedauern, denn dieses Verschwinden hat gute theologische und gesellschaftliche Gründe. Die theologischen Gründe liegen vor allem darin, daß man in Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils einen ausgeprägten Weltoptimismus pflegte, der für einen strengen und strafenden Gott kaum noch Platz ließ. In bewußtem Kontrast zur früheren Gerichtspredigt wurde im theologischen Frühling nach dem Konzil betont, daß die Botschaft Jesu eine *Froh*botschaft, aber keine *Droh*botschaft sei. Diese Akzentverschiebung war notwendig, weil die pastorale Funktion der Gerichtspredigt in vorkonziliaren Zeiten eben allzu häufig darin bestand, eine Höllenangst zu erzeugen, die man als billiges Mittel zur Domestizierung der Kirchenglieder gebrauchen konnte. Neben der Sozialkontrolle durch das katholische Milieu war die Angst vor der ewigen Verdammnis eines der wirksamsten Mittel der Kirchendisziplin und wird gerade deshalb von manchen wieder herbeigesehnt. Daß Ottmar Fuchs sich nicht an reaktionärer Pastoral-Nostalgie beteiligen will, wird beim Lesen schnell klar. Wenn er über die Hölle spricht, dann sieht er sehr genau die Schattenseiten der früheren Höllenpastoral (61-68).

Gerichtstheologie als Sprache der Hoffnung

Das Buch, das m.W. die erste großangelegte Beschäftigung eines Praktischen Theologen mit dem Problem der Eschatologie darstellt, will das Rad der Glaubensgeschichte nicht zurückdrehen, aber Ottmar Fuchs hat offensichtlich den Eindruck, daß auf den Gerichtsgedanken als solchen nicht verzichtet werden kann, weil ansonsten wesentliche Elemente der christlichen Tradition verleugnet würden. Seine These ist kurz und knapp: «Ohne Gericht keine Gerechtigkeit, ohne Gerechtigkeit keine Versöhnung, ohne Versöhnung kein <Himmel>» (Umschlagtext). Es geht also gerade nicht darum, das Jüngste Gericht als Drohpotential wiederzugewinnen, ganz im Gegenteil: Ottmar Fuchs geht es um das *Hoffnungspotential*, das im Konzept vom Jüngsten Gericht steckt. Seine pastoraltheologische Annäherung an das Gerichtsthema will gerade keine Angst machen, sondern Angst überwinden. Und darin liegt auch zugleich die lebenspraktische Bedeutung der neuen Gerichtstheologie: Menschen sollen im Glauben an die letzte Gerechtigkeit Gottes ihre Angst vor dem Ende überwinden. Sie sollen Mut finden, «furchtlos die Dinge zu betrachten und furchtlos das Richtige zu tun» (Dürrenmatt). Ottmar Fuchs will nicht weniger als die Gerichtstheologie zur Sprache

der Hoffnung machen. Wie aber kommt Ottmar Fuchs zu dieser Neuinterpretation des Gerichts? Im Wesentlichen ruht seine Akzentsetzung auf zwei Pfeilern. Zum einen geht es um die bibeltheologische Neubestimmung des Verhältnisses von Gericht und Heil, zum anderen um die Option für die Armen, die zugleich eine Option für die Opfer ist.

Das Gericht als Heilsgeschehen

Die entscheidende bibeltheologische Basis der Gerichtstheologie von Ottmar Fuchs ist die Einsicht: Der richtende Gott ist nicht nur der strafende Gott, sondern zugleich der rettende und heilende Gott. Ottmar Fuchs greift dabei auf Gerichtskonzeptionen zurück, die in der Biblischen Theologie seit einiger Zeit thematisiert wurden. Von exegetischer Seite ist nämlich zu betonen, daß der richtende Gott immer derjenige ist, der seine Gerechtigkeit durchsetzt und damit Mensch und Welt, die ganze Schöpfung, in die rechte Ordnung bringt. Dieser Aspekt des Gerichts, nämlich Gerechtigkeit zu schaffen und die Welt heilsam in Ordnung zu bringen, wurde früher häufig übersehen. Bei Ottmar Fuchs steht dieser Aspekt im Zentrum, und das ist aus exegetischer Sicht mehr als berechtigt, denn der Gedanke einer heilsamen Gerechtigkeit kennzeichnet nicht nur die alttestamentliche Gerichtstheologie, sondern durchzieht auch das Neue Testament wie ein roter Faden. Weder die Rechtfertigungslehre des Paulus noch die Heilsverkündigung Jesu können ohne den Gedanken an das Gericht als heilendes Gerechtigkeitsgeschehen verstanden werden. Freilich mußte hier auch die Jesusforschung erst dazulernen: Während man noch vor einigen Jahrzehnten gerne den finsternen Gerichtspropheten Johannes als dunklen Hintergrund benutzte, vor dem dann die liebliche Heilbotschaft des Nazareners um so heller strahlen konnte, ist inzwischen in der Exegese die Einsicht gewachsen, daß das Gerichtsmotiv bei Jesus keineswegs völlig bedeutungslos ist. Es geht dabei nicht nur um die wenigen Drohworte, die sich in der ältesten Jesustradition finden, sondern mehr noch um die «Gerichtshaltigkeit» der Heilsbotschaft als solcher, wie sie vor allem *Helmut Merklein*, der zu seinen Lebzeiten mit Ottmar Fuchs eng verbunden war, betont hat.¹ Auch nach der Trennung vom Täufer und dem Beginn eines eigenständigen Wirkens bleibt Jesus ja durch die Theologie seines «Lehrers» Johannes geprägt. Er teilt vor allem dessen apokalyptische Einschätzung Israels als Unheilskollektiv. Eventuell sieht Jesus die Situation des Gottesvolkes sogar noch kritischer. Immerhin setzt

* Es geht um O. Fuchs, *Das Jüngste Gericht – Hoffnung auf Gerechtigkeit*. Pustet, Regensburg 2007.

¹ Vgl. z.B. H. Merklein, *Gericht und Heil. Zur heilsamen Funktion des Gerichts bei Johannes dem Täufer, Jesus und Paulus*, in: Ders., *Studien zu Jesus und Paulus II* (WUNT 105), Tübingen 1998, 60-81.

ja der Umkehr des Täufers noch voraus, daß der Mensch umkehrfähig ist. Dagegen scheint bei Jesus die menschliche Umkehr nicht mehr möglich zu sein. Gott selbst muß «umkehren» und sich seinen Geschöpfen rettend zuwenden. Wenn die Gottesbeziehung Israels grundsätzlich gestört ist, dann kann es Gerechte im strengen Sinne ja kaum geben, was auch die Ungeheuerlichkeit erklären würde, daß Jesus sogar für sich selbst die Bezeichnung «gut» ablehnt (vgl. Mk 10,18: «Was nennst du mich gut? Niemand ist gut außer einem: Gott»)! Mit Zöllnern und Prostituierten zu essen, bedeutet für Jesus gerade nicht, Ausbeutung und Prostitution irgendwie moralisch zu entschuldigen. Es bedeutet, den SünderInnen die Gegenwart des vergebenden Gottes im wirksamen Zeichen zu vermitteln und so die ermöglichende, aufrichtende und stärkende Gnade Gottes zuzusprechen, die die Voraussetzung für die Umkehr ist. Die Umkehr der SünderInnen ist Frucht der Vergebung und nicht ihre Vorbedingung. Diese Zuwendung Gottes hat Gerichtscharakter, weil sie ein Angebot an *sündige* Menschen ist. Wer also Gottes Heilsangebot annimmt, bekennt sich selbst zugleich als SünderIn, der/die Gottes Rettung nötig hat. Daß diese Anerkennung des Heilshandelns Gottes zugleich bedeutet, die eigene Schuldverfallenheit und Erlösungsbedürftigkeit zu akzeptieren, hat Helmut Merklein zu Recht betont. Insofern entgehen die, welche die Botschaft Jesu annehmen, nicht dem Gericht, sondern akzeptieren im Akt des Glaubens das Urteil Gottes, welches richtet *und* rettet. Und umgekehrt gilt: Wer sich dagegen auf die Anerkennung des endzeitlichen Heilshandelns Gottes nicht einläßt, der/die schlägt die Gnade Gottes aus. Wer sich so verweigert, kann sich auf nichts mehr berufen (weder auf den Abrahambund noch auf den Tempelkult) und ist dem Zorngericht verfallen. Diese Ergebnisse exegetischer Forschung setzt Ottmar Fuchs in seinem eschatologischen Entwurf voraus. So zeigt er sich auf der Höhe des Forschungsstandes, wenn er von dieser neutestamentlichen Linie her auch das Jüngste Gericht als Heilsgeschehen zu verstehen sucht.

Gericht als Durchsetzung der Option für die Armen

Der Ausgangspunkt für die Eschatologie von Ottmar Fuchs ist die befreiungstheologische Option für die Armen. Wenn Gott auf der Seite der Armen jeder Art steht und dies nicht nur eine Floskel ist, sondern Realität sein soll, dann muß diese Option irgendwann eingelöst werden. Wird sie nie eingelöst, dann ist Gott nicht gut, nicht gerecht und nicht allmächtig, kurz: dann ist Gott nicht Gott. Die Klage der Opfer ist für Ottmar Fuchs deshalb nicht einfach ein Akt des Ressentiments, sondern eine Anklage Gottes, die ihn/sie bei der Ehre packt. So gesehen ist der Gerichtsgedanke ein Gedanke der Theodizee, der Selbstrechtfertigung Gottes angesichts des Elends seiner Geschöpfe. Hier wird mit der (apokalyptischen) Erfahrung ernst gemacht, daß in der Welt, so wie sie ist, die meisten Rechnungen offen bleiben, die Gottlosen meist den Sieg davontragen und das Leiden der Opfer in der Regel ungesühnt bleibt. Dieses ungesühnte Leid aber klagt Gott als Schöpfer und Heiland an und fordert seine Gerechtigkeit heraus. «Die klagenden und anklagenden Fragen sind ja bis zum Tod nicht beantwortet. Und so werden sie hineinragen in die richterliche Begegnung mit Gott.» (79)

Ottmar Fuchs stützt sich bei diesen Gedanken immer wieder auf biblische Konzeptionen. Der eindringlichste Beleg für solche Gerichtstheologie ist im Neuen Testament sicher die Johannesoffenbarung, wo das Rachemotiv eine wichtige Rolle spielt. So fordern in Offb 6,10 die klagenden Seelen der Geschlachteten unter dem himmlischen Altar göttliche Rache, nämlich die Vernichtung der Gottlosen. Dabei geht es aber nicht um persönliche Rachsucht der Gequälten, sondern um die eschatologische Herstellung einer umfassenden gerechten Ordnung. Das Leid der Opfer klagt die Güte Gottes an und schreit nach ihrer Gerechtigkeit, zu der auch die Bestrafung der Übeltäter und die Sühne für die Leiden der Opfer gehören. Zu solcher Sühne fordern auch die Gebete der Leidenden und Bedrängten in Offb 8 auf, und die folgenden Bilder der Plagen zeigen einen Gott, der die Leiden der Opfer

wahrnimmt und im Zorn darauf reagiert. Die Ordnung der Welt ist gestört, und die Klage der Opfer macht auf diese Störung aufmerksam. Die Klage nimmt Gott beim Wort und ruft ihn/sie zur Rettung auf.

Bestrafung der Täter jenseits menschlicher Rachsucht

Für *Nietzsche*, den vielleicht hellsichtigsten Kritiker des Christentums, war die christliche Eschatologie eine Sache des Ressentiments, der Rache, der Schadenfreude über das Leiden der vormaligen Täter. Für ihn war die Erwartung der Strafe für die Übeltäter nichts anderes als ein Konzept reaktiver Gewalt, charakteristisch für das Christentum insgesamt. Diese Kritik läßt sich im Hinblick auf das real existierende Christentum zumindest teilweise nachvollziehen. Ob sie aber auch die politische Theologie der Johannesoffenbarung trifft? Gewiß gibt es in apokalyptischen Konzeptionen oft Schwarz-Weiß-Bilder: Gott und Satan, Gut und Böse, Erwählte und Verdammte, wir und die anderen. Und natürlich geraten apokalyptische Entwürfe schnell in Gefahr, im Gegenteil zu bestehenden Machtssystemen, die Grundstruktur dieser Systeme nicht zu überwinden, sondern zu spiegeln. Wird eine solche Theologie dann aus dem Kontext der Machtlosigkeit in den Machtkontext einer Staatsreligion verpflanzt, kann sie selbst wieder Gewalt und Unterdrückung hervorrufen. Diese Untiefen einer eschatologischen Straferwartung sieht Ottmar Fuchs ganz klar, aber er weist zu Recht darauf hin, daß in den Texten selbst eine Gewaltbremse eingebaut ist, «nämlich der Verzicht darauf, die Gerechtigkeit mit zerstörender Gewalt herzustellen. Gott allein hat das entsprechende Gewaltmonopol.» (113)

Darüber hinaus denkt Ottmar Fuchs die Strafe der Täter von der Universalität der Liebe Gottes her: «Im Gericht verwirklicht sich die allumfassende Gnade für alle Menschen. Darin wird offenbar, dass Gott bereits in dieser Welt alle ohne Ausnahme geliebt hat, auch die schlimmsten Täter und Täterinnen und überhaupt alle, die seine Gnade nicht auf sich bezogen haben oder beziehen konnten.» (147) Es geht dann nicht mehr um die strafende Vernichtung der Täter, sondern um die richtende Wiederholung des Heilsangebotes Gottes. Die Täter werden mit dem Schmerz konfrontiert, den sie ihren Opfern zugefügt haben, und erleiden diesen solidarisch mit. Der Reueschmerz ist die eigentliche Strafe. Diese Strafe vernichtet nicht, sondern sie heilt, indem sie den Tätern den Weg der Reue und Umkehr eröffnet. Dieser Weg führt zur Annahme der eigenen Schuld und zur schmerzhaften Solidarität mit den eigenen Opfern. Damit ist Strafe sühnende Durchsetzung der Gerechtigkeit Gottes *und* die Eröffnung universaler Versöhnung in einem. Wo die TäterInnen (auf der Basis allumfassender Gnade) ihre Schuld bekennen und in solidarischer Reue mit ihren Opfern büßen, realisieren sich Vergebung und Versöhnung. Und nur dort, wo solche umfassende Versöhnung Platz gegriffen hat, kann jenes paradiesische Leben in Gott beginnen, das wir Himmel nennen. Die ewige Glückseligkeit ist für Ottmar Fuchs also nicht der Genuß der Gerechten beim Blick auf die Leiden der Verdammten (so noch Thomas von Aquin), sondern ganz im Gegenteil das lustvolle Gottgenießen in umfassender vergebender Solidarität. Diese himmlische Harmonie wäre heuchlerisch und oberflächlich, würde sie einer allgemeinen Vergleichsgültigung der Schuld, einer Nichtunterscheidung zwischen TäterInnen und Opfern entspringen. So aber beruht die neue Schöpfung auf Reue und Vergebung. Schuld wird nicht bagatellisiert, sondern gerichtet. Auf dieser Basis ist echter Frieden möglich, jener Schalom, der nichts vertuscht und gerade so ermöglicht, daß Feinde gemeinsam das Leben in Gott als endloses Fest genießen: «Wir werden frei sein für alles, denn Gott ist alles, und zugleich frei sein von allem Bösen und vom Leid und vom Schmerz.» (180)

Abschaffung des Mythos ...

Es ist zu erwarten, daß das Buch von Ottmar Fuchs auch auf Bedenken und Widerstand stoßen wird, vor allem bei jenen, die eine

völlige Überwindung des Mythos vom Jüngsten Gericht anstreben. Die «Abschaffung» von Gericht und Hölle kann heute im Wesentlichen zwei Formen annehmen, das einfache Verschweigen und die moralische Kritik. Letzteres findet sich (mit Emphase vorgetragen) z.B. bei dem finnischen Exegeten *Räsänen*, der die Hölle kategorisch verneint: «Ein Gottesbild, wie die Höllendrohungen es voraussetzen, ist nicht vertretbar – weder vom neutestamentlichen Liebesgedanken (grenzenlose Liebe!) noch von allgemein-menschlichen Gesichtspunkten her. Die Hölle muss verneint werden – aber nicht durch Verschweigen oder durch Erweichung der biblischen Aussagen (so allzu oft die Theologie!), sondern durch *offene Kritik*. (...) Mit der Hölle muss öffentlich aufgeräumt werden. (...) Eine positive Aufarbeitung des Problems aus einer Innenperspektive könnte vielleicht damit einsetzen, dass man in Sachen «Gericht» bewusst dem Johannesevangelium und Paulus den Vorzug gibt. Im vierten Evangelium wird die Hölle nicht erwähnt, und Paulus scheint (...) einfach das Zunichte-Werden der Nicht-Glaubenden vorauszusetzen. Aus der Abschaffung der ewigen Feuerhölle muss nicht unbedingt die Abschaffung des Gerichtsgedankens überhaupt folgen.» *Räsänen* meint, «ein postmortales Gericht könnte immer noch in ethischer Hinsicht wünschenswert sein», fragt sich aber, ob «man an ein solches Gericht im Rahmen eines heutigen Weltbildes noch glauben kann – und ob man auf die Hölle verzichten kann, ohne dabei auch den Himmel zu verlieren». Hier wird der Kampf gegen den Mythos zum Programm, wobei allerdings noch zu fragen wäre, ob die neutestamentlichen Texte wirklich richtig verstanden werden. Bei Jesus (und wohl auch bei Matthäus) dient jedenfalls die Drohung mit der Hölle stets der Entschiedenheit für eine Botschaft, die gerade nicht ausgrenzt und verurteilt, sondern vergebende Grenzüberschreitung anvisiert. Und man könnte *Räsänen* auch fragen, ob «das Zunichte-Werden der Nicht-Glaubenden», das er Paulus zuschreibt, wirklich gnädiger ist als die Gerichtsvorstellung des Matthäus.

... oder Arbeit am Mythos?

Die Höllenpredigt ist kein Phänomen einer dunklen, voraufklärerischen Vergangenheit, sondern traurige Realität zu heute. Viele wissen nicht nur, daß es die Hölle gibt, sondern auch wer drinzusitzen hat. Die «Achse des Bösen» ist immer klar definiert. Was Ottmar Fuchs in seinem historischen Rückblick schreibt, gilt leider bis heute: «Die künftige Hölle für die Anderen, für die Nichtdazugehörigen, explodiert zur diesseitigen Hölle für die Nichtdazugehörigen, um sie zur Zugehörigkeit zu zwingen. In einer eigenartigen Weise werden diejenigen, die vor der jenseitigen Hölle warnen, zu Tätern ihrer Diesseitigkeit. Teuflicher kann eine Religion nicht mehr ausarten.» (59) Realistischerweise ist deshalb zuzugeben, daß eine Abschaffung der Hölle nur eine gelehrte Schreibtischtat ist, die mit der Realität des modernen Christentums, das weltweit immer fundamentalistischer wird, nicht viel zu tun hat.

Ganz grundsätzlich dürfte nicht die Abschaffung des Mythos theologisch zukunftsfruchtig sein, sondern eher die Arbeit mit dem Mythos, wie Ottmar Fuchs sie unternimmt.³ Solche Mythos-Arbeit macht nämlich damit ernst, daß der Mythos von Gericht und Hölle in der christlichen Tradition eine wichtige Funktion hat, auf die nur unter erheblichen Verlusten verzichtet werden kann. Er ist nämlich ein ganz entscheidender Realismus-Generator, weil er es verbietet, über das abgrundtief Böse, das in der Welt faktisch existiert, hinwegzusehen. Seine Ambivalenzen sind die Ambivalenzen der christlichen Existenz, die einerseits danach schreit, das Böse zu benennen und zu verurteilen, die aber zugleich auch wissen muß, daß jedes menschliche Gerechtigkeitskonzept schnell

in ein Gut-Böse-Denken kippt, das selbst teuflisch ist. Solches Kippen kann nur vermieden werden durch eine gezielte Deutungsarbeit, die Gericht, Strafe und Hölle von der je größeren Gnade Gottes her versteht und deshalb gegen jede letzte Festlegung auf menschliche Vorstellungen von Gerechtigkeit angeht. Solche Arbeit am Mythos leistet das Buch von Ottmar Fuchs in vorbildlicher Weise und zeigt sich dabei vom dogmatischen Erbe des Christentums ebenso inspiriert wie von neueren Entwicklungen in der biblischen Exegese.

Zum Praxisimpuls eschatologischer Entwürfe

Warum eigentlich macht sich ein Pastoraltheologe Gedanken über die «Letzten Dinge»? Kann man darüber überhaupt vernünftig reden? – Ottmar Fuchs behauptet ganz gewiß nicht, eschatologische Wirklichkeit beschreiben zu können. Er setzt aber voraus, daß die Art und Weise, wie wir über «das Ende» (unseres und das der Schöpfung) denken und reden, entscheidend ist für unsere Art zu leben. Dieser Grundeinschätzung ist ausdrücklich zuzustimmen. Mythen haben ja genau diese Funktion: Einen sinnstiftenden, orientierenden und handlungsleitenden Rahmen für menschliche Existenz zu bilden. An der Johannesapokalypse ist dies sehr einfach zu zeigen. Sie präsentiert einen Mythos, der die Machtmythen der damaligen Zeit auf den Kopf stellt. Nicht der Herrscher der Welt, der römische Kaiser, repräsentiert die göttliche Ordnung der Welt, sondern seine Opfer. Der Kaiser ist nicht Stellvertreter Gottes, sondern Agent Satans. Seine Opfer sind nicht Verworfenen, nicht Müll der Weltgeschichte, nicht von Gott verflucht, sondern die Heiligen Gottes, die am Ende triumphieren werden. Aus dieser Weltsicht wird es sinnvoll, gegen alle Weltvernunft am Glauben festzuhalten und dafür notfalls auch sein Leben hinzugeben. Der Mythos hat also unmittelbare Konsequenzen für die Existenz.

Fragt man nach einer Praxisform, die der Eschatologie von Ottmar Fuchs entspricht, dann wird man an eine Haltung ethischer Entschiedenheit bei gleichzeitiger *unbegrenzter* Vergebungsbereitschaft denken. Eine solche Lebensart wird leider nur selten Wirklichkeit. Im persönlichen wie im politischen Bereich ist das verhängnisvolle Spiel von Strafandrohung und Tatverleugnung die Regel. Ausnahmen sind selten. Ottmar Fuchs selbst weist auf die südafrikanischen Wahrheitskommissionen der Post-Aparteid-Ära hin (134), die versuchten, rigorose Aufklärung von Verbrechen, härteste Konfrontation von TäterInnen mit ihren Opfern und Vergebungsbereitschaft zu verbinden. Amnestie bedeutete dabei gerade nicht Vergessen und Vertuschen, sondern war ein Gnadenangebot, die eigene Schuld in der Konfrontation mit den Opfern anzunehmen. Für die, welche dieses Angebot annehmen, war der Reueschmerz die eigentliche Strafe. Die anderen mußten Strafverfolgung fürchten.

Das Südafrika-Beispiel macht die Brisanz praktisch-theologischer Eschatologie deutlich, welche das ganze Buch hindurch zu spüren ist. So ist festzustellen, daß Ottmar Fuchs ein überaus lesenswertes Buch vorgelegt hat, das Altes neu bedenkt und die brennende Aktualität christlicher Tradition aufzeigt. Ihm ist ein Buch gelungen, das zu befreiender Wahrheitspraxis hinführen kann. Da es zudem in einer angenehm lesefreundlichen Sprache geschrieben ist, kann es auch einem breiteren Publikum rückhaltlos empfohlen werden.

Joachim Kügler, Weismain

Gesucht werden

Jahrgänge der Orientierung vor 1969

Falls Sie einige dieser Jahrgänge abgeben möchten, melden Sie sich bei uns. Wir werden Sie mit den Interessenten in Kontakt bringen.

ORIENTIERUNG, Scheideggstr. 45, CH-8002, Zürich
Tel. 0041 (0)44 204 90 50. Fax 0041 (0)44 204 90 51
Email: orientierung@bluewin.ch

² H. Räsänen, Matthäus und die Hölle. Von Wirkungsgeschichte zu ethischer Kritik, in: M. Mayordomo, Hrsg., Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments. Ein Symposium zu Ehren von Ulrich Luz. (SBS 199), Stuttgart 2005, 103-124. 124.

³ Vgl. bereits O. Fuchs, Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift. Stuttgart 2004, 203-264.

Don Pedro und die Kirche des Konzils

Zum 100. Geburtstag von Pedro Arrupe SJ (14. November 1907 – 15. Februar 1991)

Am 21. November 1976 hielt der damalige Generaloberer des Jesuitenordens Pater Pedro Arrupe anlässlich des fünfzigjährigen Jubiläums der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen, Frankfurt/M., in der Paulskirche den Festvortrag. Er begann seine Ansprache mit einem Rückblick auf die kritischen Reaktionen, die seine Rede am Eucharistischen Weltkongress in Philadelphia «Der Hunger in der Welt und die Verkündigung des Glaubens» am 2. August 1976 gefunden hatte, und mit einer Erinnerung an seinen Besuch von Honduras, Guatemala und Venezuela, den er im Anschluß an seinen Aufenthalt in Philadelphia gemacht hatte. Er faßte die auf dieser Reise gemachten Erfahrungen zusammen und bezeichnete sie als beispielhaft für seine Amtszeit als Generaloberer: «Ich gestehe offen: Ich habe in den Jahren, seit ich in der Ordensleitung tätig bin, einen Lernprozeß durchgemacht. Ich habe zwar vorher schon 27 Jahre außerhalb Europas in Japan gelebt und die Welt des Ostens kennengelernt. Aber die von der modernen Industriegesellschaft geprägte Zivilisation Japans hat doch viel gemeinsam mit Europa. In den letzten Jahren habe ich nun aus persönlichen Begegnungen und aus vielen Gesprächen die ganze Größe und Problematik der Dritten Welt entdeckt: die Welt Indiens, die arabischen Länder, Afrika und Lateinamerika. Ich habe die Armut und den Hunger dieser Länder erfahren.»¹ Die Konsequenzen, die er aus diesen Erfahrungen zog, beschrieb P. Arrupe als einen «Ortswechsel» seines Denkens und seines Handelns: «Ich habe meine bisherigen Vorstellungen korrigiert und ich habe in meiner eigenen Sicht der Welt die Schwerpunkte verlagert. Es ist meine tiefste Überzeugung, daß die Zukunft der Menschheit zu einem guten Teil in diesen Ländern entschieden wird, auf alle Fälle nicht mehr ohne sie. Und ich bin ebenfalls davon überzeugt, daß wir von dieser Welt und von diesen Menschen vieles zu lernen haben. Klingt das nicht wie eine Selbstverständlichkeit? Ich hatte das auch eine Zeitlang geglaubt. Dann aber habe ich erkannt, daß es etwas anderes ist, davon theoretisch und aus gesteuerten Informationen zu wissen, und etwas anderes, diese Wirklichkeit zur persönlichen Überzeugung und Entscheidung zu machen und daraus alle Konsequenzen zu ziehen.»

Ähnliche Passagen finden sich in vielen Ansprachen P. Arrupes. In seinen Äußerungen in der Frankfurter Paulskirche skizzierte er nicht nur einen thematischen Ortswechsel, sondern er beschrieb auch die Art und Weise, wie er diesen sich zu eigen gemacht und wie er sich dadurch verändert hat. Gleichzeitig brachte er in der zitierten Passage, ohne ausdrücklich darüber zu sprechen, auch die Perspektive zur Sprache, unter der er sein Amt als Generaloberer des Jesuitenordens während der Jahre 1965 bis 1983 verstanden hat. Man könnte in einem weiten Sinn von einer Kurzfassung seines Regierungsprogramms sprechen. Als er am 22. Mai 1965 während der 31. Generalkongregation, der höchsten legislativen Versammlung des Jesuitenordens, gewählt wurde, war seine Wahl für viele Beobachter eine Überraschung. Im Rückblick zeigt sich aber, daß sich die Generalkongregation mit der Entscheidung für P. Arrupe für einen Mann entschieden hat, der den von der Generalkongregation während der ersten Beratungen erarbeiteten Optionen entsprach, wie der Jesuitenorden den Herausforderungen einer wachsenden internen Krise, den aktuellen gesellschaftlichen und politischen Veränderungen

¹ Pedro Arrupe, Glaube und Gerechtigkeit als Auftrag der europäischen Christen, in: Ders., Im Dienst des Evangeliums. Ausgewählte Schriften von P. Pedro Arrupe SJ, Generaloberer der Gesellschaft Jeus (1965-1983), hrsg. und engl. von Hans Zwiefelhofer. München 1987, 384-392, 385 und 386 (für das folgende Zitat). – Der folgende Beitrag über Pedro Arrupe will keine Besprechung des Sammelbandes von Gianni La Bella (Pedro Arrupe, General de la Compañía de Jesús. Nuevas aportaciones a su biografía. Ediciones Mensajero, Bilbao und Sal Terrae, Santander 2007) sein, stützt sich aber auf einzelne Beiträge. – Noch nicht eingesehen werden konnte: Martin Maier, Pedro Arrupe – Zeuge und Prophet (Ignatianische Impulse), Echter, Würzburg 2007. Zum Titel: Von vielen innerhalb und außerhalb des Ordens wurde Pedro Arrupe mit «Don Pedro» angedredet.

und dem Reformprogramm des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) gerecht werden könne. Die 31. Generalkongregation fand zu einem Zeitpunkt statt, in welchem der Jesuitenorden die höchste Mitgliederzahl seiner Geschichte aufwies.²

Trotz dieser institutionellen Blüte lassen die große Zahl und die sehr weitreichenden Themen der für die Generalkongregation eingesandten Vorschläge (Postulate) ahnen, daß eine Mehrzahl der Jesuiten sich der Notwendigkeit von Reformen im Bereich der apostolischen Arbeit und in der Lebensweise bewußt war. Als eine ihrer ersten Aufgaben wählten die Mitglieder der Generalkongregation aus ihrer Mitte eine Kommission (*Deputatio de detrimentis*), die eine Situationsbeschreibung des Ordens erarbeiten und auf deren Basis ein «Profil» für den neu zu wählenden Generaloberer erstellen sollte. In beiden Texten wurde festgehalten, daß die aktuelle Situation im Orden trotz seiner personellen und institutionellen Stärke Reformen dringend notwendig mache, um sachgemäß auf die durch das Zweite Vatikanische Konzil eingeleitete Reform der Kirche und auf die gesellschaftlichen und politischen Veränderungen zu reagieren. Aus diesem Grunde mußte der zu wählende Generaloberer eine Person sein, die fähig ist, in der Auseinandersetzung mit den neuen Herausforderungen der Welt und der Kirche das spirituelle Erbe des Ordens zu erneuern. Dies hätte in Übereinstimmung mit dem «Geist des Konzils» und den von ihm verfaßten Dekreten und Erklärungen zu geschehen. Außerdem mußte der neue Generaloberer in der Lage sein, dieses Programm im Orden in die Tat umzusetzen. Neben diesen beiden Texten konnten sich die Mitglieder der Generalkongregation bei ihrer Wahl auf die Ansprache von P. Maurice Giuliani stützen, die er in ihrem Auftrag unmittelbar vor der Wahl gehalten hatte. Maurice Giuliani, ein anerkannter Forscher der Geschichte der Spiritualität des Jesuitenordens, wiederholte nicht nur die Forderungen, wie sie in der Situationsbeschreibung des Ordens und im «Profil für einen General» vorgelegt worden waren, sondern er verdeutlichte, daß die Forderung einer Reform im Sinne einer sachgemäßen Antwort auf die Herausforderungen der Zeit der in den Gründungsdokumenten formulierten Forderung nach «ständiger Umkehr» entsprechen würde.

Der neue Generaloberer

Schon in der ersten Ansprache nach seiner Wahl zum General formulierte P. Arrupe, daß er sich das Reformprogramm der Generalkongregation zu eigen machen wolle. Er sprach nicht nur davon, daß er den Beratungen aufmerksam folgen und die persönlichen Begegnungen mit den Mitgliedern der Generalkongregation zur Meinungsbildung nützen wolle, sondern er bezeichnete in seiner Ansprache den Papst und die Generalkongregation als «meine Obern». Diese Eigentümlichkeit, von zwei Obern zu sprechen, war nicht nur eine sprachliche Figur. Pedro Arrupe qualifizierte beide als gleichrangig, indem er sie beide als Orte bezeichnete, an denen für ihn der Wille Gottes zum Ausdruck kommt. So hat er sich in seiner Art und Weise, wie er den Orden geleitet hat, unermüdlich für die Rezeption der Entscheidungen der 31. Generalkongregation innerhalb des Ordens eingesetzt und gleichzeitig immer wieder seinen Mitbrüdern den Willen des Papstes in Erinnerung gerufen, daß sie bei allen nötigen Reformen die in den Grunddokumenten festgehaltenen Normen beachten sollten.

In seiner Eröffnungsansprache vor den Mitgliedern der 31. Generalkongregation hatte Papst Paul VI. dem Jesuitenorden den speziellen Auftrag gegeben, sich mit dem Atheismus zu befassen. Dabei nannte Paul VI. den Jesuitenorden einen «Vorreiter der bedrängten Kirche und Religion», dem er den Auftrag erteile, «eine starke und geeinte Haltung gegenüber dem Atheismus

² Vgl. Urbano Valero, Al frente de la Compañía: La Congregación 31, in: Gianni La Bella (vgl. Anm. 1), 139-249, bes. 162-177.

zu erarbeiten». Pedro Arrupe erinnerte schon in der ersten Ansprache nach seiner Wahl an diesen Auftrag Pauls VI., und wie er diesen sich persönlich zu eigen gemacht hatte, zeigte sich in der Tatsache, daß er seine erste Rede am 27. September 1965 während der vierten Session des Zweiten Vatikanischen Konzils dem Problem des Atheismus widmete.³ In seiner Intervention nannte er den Atheismus ein Phänomen, das alle Aspekte des heutigen Lebens umfasse, so daß theoretische Auseinandersetzungen zwar notwendig, aber nicht hinreichend seien. Eine Anstrengung auf allen Ebenen sei notwendig. Die Kritik, die er mit seiner Formulierung von einem weltweiten Programm zur Bekämpfung des Atheismus unter Leitung des Papstes in der internationalen Presse und bei einer Reihe von Konzilstheologen hervorrief, bezog ihn, sich mit seinen Kritikern zu treffen und sein Anliegen zu präzisieren. Bei seinen Darlegungen sei es ihm um eine integrale Sicht des Unglaubens gegangen, und hinter der Formel von der «Auseinandersetzung mit dem Atheismus» sei nicht die Idee eines Kreuzzuges, sondern der Gedanke des Dialogs mit den Menschen gestanden. Größere Aufmerksamkeit und ein positiveres Echo fand P. Arrupe, als er am 12. Oktober 1965 zum zweiten Mal auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil das Wort ergriff.⁴ Während den Debatten um das «Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche» sprach er von den neuen Problemen, denen die Kirche in ihrer Missionsarbeit begegne. Neben den spezifischen Problemen, die sich aus der Vielfalt und der Unterschiedlichkeit der Religionen und Kulturen ergäben, würde die Lage heute durch die Tatsache erschwert, daß die einzelnen Religionen selber in einer intensiven Auseinandersetzung mit den Folgen der Moderne stünden. P. Arrupe schloß seine Ausführungen mit dem Hinweis, die missionarische Tätigkeit der Kirche leiste einen unverzichtbaren Beitrag bei der Suche nach einem nachhaltigen Frieden in der Welt.

Konzil und Nachkonzil

Beide Themen, die Auseinandersetzung mit dem Unglauben und das Problem eines authentischen missionarischen Lebens und Wirkens der Kirche, blieben für P. Arrupe während seiner ganzen Amtszeit bestimmend. Er vertiefte sie, präziserte sie und formulierte sie neu, indem er das Problem der Auseinandersetzung mit dem Unglauben immer stärker mit der Frage nach der Gerechtigkeit verband und das Thema des missionarischen Charakters der Kirche als Problem der Inkulturation des Glaubens begriff. In seiner Konzilsrede vom 12. Oktober 1965 über das «Missionsdekret» wiesen seine Überlegungen bereits in die Richtung eines Wechsels von der Adaptation zur Inkulturation des Glaubens. Diese Überlegungen riefen massive Kritik innerhalb des konservativen Flügels der Konzilsväter hervor. Seit dieser Zeit datierte auch das Schlagwort vom «progressiven General», das bei einem Teil der Kritiker während seiner ganzen Amtszeit wiederholt wurde. Durch die Art und Weise, wie P. Arrupe diese Themen immer wieder in Erinnerung rief, gehörte er – neben Bischof Manuel Larraín, Erzbischof Helder Câmara, Kardinal Giacomo Lercaro und Kardinal Léon-Joseph Suenens – zu jenen, die durch ihre Persönlichkeit und ihre Handlungen zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils wesentlich beigetragen haben. So wirkte P. Arrupe weit über seine Ordensgemeinschaft hinaus, und er wurde innerhalb der Kirche wie in der säkularen Öffentlichkeit als einer der wichtigen Exponenten der katholischen Kirche wahrgenommen. Ein privilegierter Ort dieses Engagements waren seine Aktivitäten als Präsident der «Vereinigung der Generalobern» von 1967 bis 1981, als Mitglied an den römischen Bischofssynoden von 1967, 1969, 1971, 1974, 1977 und 1980 und schließlich als Teilnehmer der Vollversammlungen des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968) und Puebla (1979).

Für den Zeitgenossen wie den Historiker verbindet sich die 32. Generalkongregation des Jesuitenordens (1974/75) – vor allem

das von ihr verabschiedete grundlegende «4. Dekret. Unsere Sendung heute. Dienst am Glauben und Förderung der Gerechtigkeit» – untrennbar mit der Person von P. Arrupe. Die neuesten Studien bestätigen diesen Eindruck.⁵ Die Absicht, wenige Jahre nach der 31. Generalkongregation eine weitere Generalkongregation einzuberufen, formulierte er zum ersten Mal in seiner Schlußrede zur 65. Prokuratorenkongregation (27. September bis 10. Oktober 1970).⁶ Deren Mitglieder hatten auf die von ihnen zu behandelnde Frage, ob eine Generalkongregation einzuberufen sei, mit großer Mehrheit mit einem negativen Votum geantwortet. Pedro Arrupe interpretierte diese Entscheidung als «Wille des Ordens, die mit der 31. Generalkongregation eingeleiteten Reformen ohne Verzögerung fortzusetzen», fügte aber gleichzeitig hinzu, die Teilnehmer der Prokuratorenkongregation seien sich bewußt, daß «die gegenwärtigen Veränderungen Reformen verlangen, welche die Kompetenzen des Generalobern übersteigen und deshalb eine neue Generalkongregation notwendig machen.» Er schloß die Prokuratorenkongregation mit der Feststellung, die «32. Generalkongregation muß eine Generalkongregation sein, die für das Ursprungscharisma des Ordens eine zeitgemäße Form finden und bestätigen muß», und bekräftigte gleichzeitig, er sehe es als seine Aufgabe an, all das zu unterstützen, was zu einer gründlicheren Vorbereitung einer Generalkongregation dienlich sei.⁷

Ring um das Ursprungscharisma

Mit dieser Erklärung verband P. Arrupe keinen ausgearbeiteten Plan, wie er seine Absichten in die Tat umsetzen wollte. Er benützte die vier Jahre bis zur zukünftigen Generalkongregation nicht nur für die Vorbereitung im engeren Sinn, sondern er ergriff im Rahmen seiner alltäglichen Amtsführung jede Gelegenheit, die ihm günstig schien, um darzulegen, was er unter einem «Aggiornamento» des Ursprungscharismas des Jesuitenordens verstand. Im Herbst 1971 fand die (dritte ordentliche) Römische Bischofssynode statt, die neben der Frage nach dem Priesteramt als zweiten Beratungsgegenstand das Problem der Gerechtigkeit in der Welt behandelte. Während der Debatten zum zweiten Thema hob P. Arrupe in seiner Intervention am 23. Oktober 1971 hervor, daß die gegenwärtig zunehmende Not der Menschen «ein Schrei vor dem Angesichte Jesu Christi» sei und die Kirche in die Pflicht nehme. In dieser Situation habe sie einen dreifachen Beitrag zu leisten. Einmal müsse sie zur Bildung eines neuen Selbstverständnisses der Menschen beitragen, das sensibel und verantwortlich auf globale Probleme zu reagieren vermöge. Des weiteren müsse die Kirche ein integrales Verständnis der verschiedenen menschlichen Ziele fördern und schließlich sich für ein kosmopolitisches Selbstverständnis der Menschen einsetzen. Auffallend bei dieser Ansprache war, daß P. Arrupe alles Gewicht darauf legte, die Interdependenz der von ihm genannten drei Themen «neues Selbstverständnis», «integrales Verständnis» und «kosmopolitisches» bzw. «universales Selbstverständnis der Menschen» herauszustellen. Das «neue» Selbstverständnis des Menschen beschrieb er als eines, das die Autonomie aller

⁵ Vgl. Alfonso Álvarez Bolado, *La Congregación 32*, in: Gianni La Bella, (vgl. Anm. 1), 251-355; Santiago Madrigal, *Su sentido de Iglesia «siguiendo la estela del Concilio Vaticano II»*, in: ebd., 635-667; Matías García, *Arrupe y la justicia*, in: ebd., 753-791; Gianni La Bella, *La crisis del cambio*, in: ebd., 841-911.

⁶ Eine Prokuratorenkongregation ist eine Versammlung gewählter Delegierter der einzelnen Provinzen, die zu beraten haben, ob eine Generalkongregation einberufen werden soll.

⁷ Vgl. Urbano Valero, a.a.O. (vgl. Anm. 1), 231-241; Matías García, ebd., 771f. Die Formulierung «Ursprungscharisma» greift auf Nr. 2 des Ordensdekrets «*Perfectae caritatis*» zurück, in der die Reform der Orden beschrieben wird: «Zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens heißt: ständige Rückkehr zu den Quellen jedes christlichen Lebens und zum Geist des Ursprungs der einzelnen Institute, zugleich aber deren Anpassung an die veränderten Zeitverhältnisse. Vgl. Joachim Schmiedl, *Theologischer Kommentar zum Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens*, in: Peter Hünermann, Bernd Jochen Hilberath, Hrsg., *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Band 3. Freiburg/Brsgr. u.a. 2005, 491-550, bes. 514ff. und 543f.

³ Vgl. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*. Vol. IV/Pars 2, 481-484.

⁴ Vgl. ebd., Vol. IV/Pars 4, 208-212.

Lebensbereiche des Menschen zu unterscheiden und gleichzeitig deren Wechselwirkung zu erkennen vermöge. Dazu gehöre nicht nur der Blick auf die jeweilige lokale Lebenswelt. Vielmehr zeige sich das «neue» Selbstverständnis in der Wahrnehmung globaler Verantwortung.⁸ Als er zwei Jahre später auf dem Zehnten Europäischen Kongreß ehemaliger Jesuitenschüler am 1. August 1973 in Valencia sprach, bekräftigte er diese Zuordnung der drei Stichworte «neuer Mensch», «integrales Selbstverständnis» und «globales Verantwortungsbewußtsein».⁹ Als Ziel der Erziehung, für das die Jesuiten sich einzusetzen hätten, bezeichnete er die Ausbildung der Schüler im Sinne des Ideals eines «neuen Menschen», der sich als ein «Mensch für andere» zeigen müsse. Dieser sei in der Lage, das «neue Bewußtsein der Kirche» sich anzueignen.¹⁰ Daß P. Arrupe mit dem letzten Ausdruck an die Beschlüsse der Römischen Bischofssynode 1971 erinnern wollte, zeigte sich, wie er im einzelnen das «neue Bewußtsein der Kirche» inhaltlich bestimmte. Er nannte den Einsatz der Kirche für die Gerechtigkeit und für die Befreiung der Menschen aus jeglicher Form der Unterdrückung als unverzichtbaren Teil der von Jesus Christus ihr anvertrauten Sendung.

Die Römische Bischofssynode von 1974 knüpfte mit ihrem Beratungsgegenstand «Über die Evangelisierung in der Welt von heute» unmittelbar an die Debatten und Beschlüsse der Römischen Bischofssynode von 1971 an. Vor allem ging es um die Formulierung aus dem Schlußdokument von 1971: «Die Ungewißheit der Geschichte und die unter Schmerzen sich abzeichnenden Konvergenzen in der Aufwärtsentwicklung der Gemeinschaft der Menschen verweisen uns auf die Heilsgeschichte, in der Gott sich selbst

⁸ Vgl. Matías García, a.a.O. (vgl. Anm. 1), 772-779. Auf Wunsch der Synodenleitung schrieb P. Arrupe zum Abschlußdokument der Bischofssynode von 1971 einen Kommentar «Witnessing to Justice» bzw. «Témoigner pour la justice», der 1972 von der Päpstlichen Kommission *Iustitia et Pax* veröffentlicht wurde. Eine deutsche Teilübersetzung findet sich in: P. Arrupe, *Die Kirche und die Gerechtigkeit*, in: Ders., *Im Dienst des Evangeliums* (vgl. Anm. 1), 375-384.

⁹ Die Formulierung «neuer Mensch» führt P. Arrupe ein mit dem ausdrücklichen Hinweis auf Nr. 22 der Pastoralconstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils «*Gaudium et spes*». Vgl. Hans-Joachim Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralconstitution über die Kirche in der Welt von heute*, in: Peter Hünermann, Bernd Jochen Hilberath, Hrsg., *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Band 4. Freiburg/Brsg. u.a. 2005, 581-869, bes. 739-743.

¹⁰ Vollständiger Text in: Pedro Arrupe, *Essential Writings*. Selected with Introduction by Kevin F. Burke. Orbis Books, Maryknoll 2005, 171-187.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,
Werner Heierle, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Heinz Robert Schlette (Bonn),
Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2007:

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

Deutschland und Österreich: Euro 52.- / Studierende Euro 40.-

Übrige Länder: Fr. 61.-, Euro 35.- zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 100.-, Euro 70.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

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.

offenbarte, indem er uns seinen Ratschluß der Befreiung und des Heiles aus dessen fortschreitender Verwirklichung erkennen ließ, der ein für alle Mal im Pascha Christi erfüllt worden ist. Von daher erscheinen uns das aktive Engagement für die Gerechtigkeit und die Mitwirkung an der Umwandlung der Welt durchaus als konstitutive Dimension der Verkündigung des Evangeliums, nämlich der Sendung der Kirche zur Erlösung und Befreiung der Menschheit von jeglicher Unterdrückungssituation.¹¹ Strittig war die Deutung des Wortpaares «konstitutive Dimension». Sowohl das Arbeitsdokument (*Instrumentum laboris*) der Synode von 1974 wie Papst Paul VI. in seiner Eröffnungsansprache brachten dieses Interpretationsproblem zur Sprache. Da die Synode 1974 sich nicht in der Lage sah, ein Abschlußdokument zu verabschieden, formulierte Paul VI. in seiner Schlußrede am 26. Oktober 1974 die Diskussionslage: «Die Synode war erfolgreich bei der Klärung, wie die Ebene der «Förderung des Menschen» (*Promotio humana*) von der Ebene der Evangelisierung des Geheimnisses Christi sowohl unterschieden, wie in ihr integriert und ihr untergeordnet ist.» Gleichzeitig fügte er aber kritisch hinzu: «In der Ordnung der endlichen Güter darf man die «Förderung des Menschen» und seinen sozialen Fortschritt nicht derart überbetonen, so daß es auf Kosten dessen geht, was die Kirche als Evangelisierung versteht.»¹² Diese beiden Feststellungen, die Paul VI. in seinem Lehrschreiben «*Evangelii nuntiandi*» (1975) wiederholte, gaben den Rahmen vor, wie in den folgenden Jahren das Problem der Zuordnung von Verkündigung der Kirche und ihrem Einsatz für die Menschen innerhalb der katholischen Kirche formuliert und reflektiert wurde.

Dies galt auch für die 32. Generalkongregation, die wenige Wochen nach Abschluß der Bischofssynode 1974 am 2. Dezember 1974 ihre Beratungen begann. P. Arrupe selber legte in seinen Beiträgen zur Generalkongregation das Hauptgewicht auf eine Passage der Ansprache Pauls VI. vor den Delegierten der Generalkongregation, in der er die Jesuiten ermahnte und von ihnen verlangte, sie sollten darauf achten, «daß das Handeln nicht über das Sein obsiegt». In diesem Sinne machte der Generaloberer die Frage nach der sachgemäßen Interpretation des Ursprungscharisma zum Gegenstand seiner Interventionen: in zwei von den drei einführenden Referaten über die Themen der Generalkongregation (*Instructio praeparatoria*), in seinem Bericht über die aktuelle Lage des Ordens, in seiner Predigt und in seiner Ansprache am Ende der Generalkongregation. Die einzige Ausnahme bildete sein erstes einführendes Referat «Über die Herausforderung durch die Welt und die Sendung der Gesellschaft Jesu» vor den Delegierten der Generalkongregation.¹³ In dieser Ansprache erinnerte er an den 1965 von Paul VI. erteilten speziellen Auftrag zur Auseinandersetzung mit dem Unglauben. Diese vollziehe sich vor allem in der Verkündigung des Evangeliums, aber sie bleibe unvollständig, wenn sie nicht die soziale Dimension umfasse, d.h. sie bleibe unvollständig, wenn sie nicht «den Hunger und den Durst nach Gerechtigkeit» ernst nehme. P. Arrupe verschärfte diese Aussage, indem er anfügte, wenn sie dies nicht täte, verkünde sie ein falsches Bild Gottes und würde auf die Dauer zur Quelle neuer Ungerechtigkeiten und des Unglaubens. Mit diesen Überlegungen gelang es P. Arrupe, seine bisherigen Äußerungen über Glaube und Gerechtigkeit in eine neue Synthese zu bringen. Damit eröffnete er für die Beratungen der Generalkongregation einen Raum der Debatten und Reflexionen, der die Verabschiedung des wichtigsten Dokuments der Generalkongregation, von «Dekret 4. Unsere Sendung heute. Dienst am Glauben und Förderung der Gerechtigkeit» möglich machte. *Nikolaus Klein*

¹¹ Gerechtigkeit in der Welt. Das Abstimmungsdokument II der römischen Bischofssynode, in: Herder Korrespondenz 26 (1972), 36-42, 36f.; Charles M. Murphy, *Action for Justice as Constitutive of the Preaching of the Gospel: What Did the 1971 Synod Mean?* in: *Theological Studies* 44 (1983), 298-311, bes. 302-308.

¹² Vgl. René Laurentin, *L'Évangélisation après le quatrième Synode*. Seuil, Paris 1975, 77-84.

¹³ Vgl. Alfonso Álvarez Bolado, a.a.O. (vgl. Anm. 1), 262-265; Matías García, ebd., 778f.