



ORIENTIERUNG

Nr. 12 73. Jahrgang Zürich, 30. Juni 2009

RUND UM DEN 150. GEBURTSTAG von Joseph Conrad, dessen bekannteste Romane «Lord Jim», «The Secret Agent» und «Heart of Darkness» Bestandteil der Weltliteratur sind, ist eine Reihe von Biographien und Ausgaben von wissenschaftlichen Aufsätzen zu Leben und Werk eines Autors erschienen, der Literatur- und Kulturwissenschaftler zu immer neuen differenzierten Interpretationen herausfordert. Das ist auch der Tenor bei der Bewertung des zwischen traditionalistischer und modernistischer Weltanschauung pendelnden Werkes von Joseph Conrad: «Conrads Werk war von Anbeginn umstritten: Ist er ein traditionalistischer Verfasser von Abenteuerromanen, die klischeehaft männliche Seefahrerromantik und exotisches Südseekolorit beschwören oder in diesem Genre ein literarischer Solitär der Moderne? Sind die grandiosen Naturschilderungen und psychologischen Zergliederungen überhaupt von literarischer Qualität oder stümperhafte Produkte eines Nichtmuttersprachlers, der erst spät zum Englischen fand und es nie richtig meisterte? War er ein politischer Reaktionär, ein Anwalt des Neokolonialismus oder gerade dessen Kritiker? War er ein Frauenverächter oder ein Analytiker der bürgerlichen Zwangsverhältnisse, deren erste Opfer Frauen sind? Sind sein Leben und Werk untrennbar miteinander verwoben, wofür die vielen exotischen Schauplätze und Figuren sprechen, die Joseph Conrads Reiseerlebnisse spiegeln ...?»¹

John Stape, ausgewiesener Kenner des Werkes von Joseph Conrad, bekundet gleich zu Beginn seiner biographischen Darlegung der vielen Schattierungen im Leben von Józef Theodor Konrad Korzeniowski, so der ursprüngliche Name des aus Berditschew, in der heutigen Ukraine stammenden Autors, daß «eine Biografie notwendigerweise fiktionale Elemente einschließt.» (S. IX)

«Fahrt ins Geheimnis»

Auch Elmar Schenkels Biographie «Fahrt ins Geheimnis. Joseph Conrad» umkreist esayistisch das Leben des aus dem heutigen ukrainischen Städtchen Berditschew, im damaligen zaristischen Rußland stammenden Schriftstellers. Im Unterschied zu John Stape aber, der minutiös die kargen Fakten aus Tagebüchern, Zeitzeugenberichten und anderen Dokumenten zu einem voluminösen Bericht zusammenträgt, versieht Elmar Schenkel, Professor für Anglistik und bekannter Reiseschriftsteller, seine Essays mit Verweisen auf Primär- und Sekundärliteratur und fügt den meisten Quellen kritische Kommentare bei. Damit schafft er beim Leser ein solides Wissen von der Komplexität der Person und des Autors Joseph Conrad, verleiht damit auch dem Werk eine differenzierte Rezeption. Sie betrifft sowohl die Beschreibung der polnischen Herkunft des Autors als auch die literarische Wirkung seines Werkes in der deutschsprachigen Literatur. Beide Biographien erfassen wesentliche Lebensabschnitte des weltberühmten Schriftstellers, wenngleich sie mit unterschiedlichen erzählerischen Verfahrensweisen und Strukturierungen ihres Materials arbeiten. Ein Vergleich beider Bücher ist deshalb nützlich, weil er manche Qualitäten und Versäumnisse aufzuzeigen vermag.

John Stape lobt in seinem Vorwort eine Reihe von biographisch und psychoanalytisch fundierten Biographien zu Joseph Conrad, darunter die Arbeit von Zdzislaw Najder und die fast tausendseitige, umfassende Untersuchung von Frederick R. Karl.² Das besondere Verdienst seiner oft zu detaillierten Beschreibung der Lebensumstände, unter denen Joseph Conrad seine Manuskripte gestaltete, besteht in der Rekonstruktion der einzelnen Lebensabschnitte, wobei er sich auf die gesamte Korrespondenz des Schriftstellers stützen konnte. Auch die fotografische Ausstattung seiner Biographie stellt mit 41, teilweise noch unbekanntem Motiven eine bedeutende Bereicherung bei der visuellen Erfassung des Autors dar. Ebenso hilfreich sind die sechs Karten und der Familienstammbaum, um dem Leser auch einen Einblick in die topografischen und die genealogischen Fakten von Orten und Herkunft zu geben. Auf einen eher wissenschaftlichen Charakter der biographischen Abhandlung verweisen die mehr als 270 Fußnoten und die außerordentlich umfangreiche Bibliographie. Solche Rahmensetzungen würden den Leseprozeß trotzdem nicht behindern, wenn nicht die oft betulichen, minutiösen Beschreibungen von ehelichen

LITERATUR

«Fahrt ins Geheimnis»: Zu zwei Biographien über Joseph Conrad – Nach dem 150. Geburtstag – Zwischen traditionalistischer und modernistischer Weltanschauung – Schreiben in einer fremden Sprache – Kombination unterschiedlicher Quellen – Kritische Kommentierung der Sekundärliteratur – Unerschöpflicher Reichtum einer komplexen Biographie. Wolfgang Schlott, Bremen

THEOLOGIE

Was bedeutet es, geboren zu sein? Nachdenken über Gebürtlichkeit – Ein Grunddatum menschlichen Lebens – Die wirkliche Herkunft erinnern – Schweigen über das Geborenwerden und Geborensein – Konsequenzen für die Selbstwahrnehmung – Das Andere unserer Geburt – Gebunden in ein Generationengefüge – Trauma der Geburt? – Auseinandersetzung mit der anfänglichen Fremdbestimmtheit – Noch einmal neu anfangen – Gesellschaftliche Konsequenzen der Geburtsvergessenheit – Zuordnungen in der symbolischen Ordnung – Erniedrigung der Mütter – Einteilung in eine weibliche Sphäre und eine männliche Welt – Neuansätze im Denken – Hannah Arendt und die Weltlichkeit des Menschen – Neulektüre der biblischen Schriften und der theologischen Traditionen.

Ina Praetorius, Wattwil

THEOLOGIE/SOZIALETHIK

«Wenn man «Europa» sagt, soll das «Öffnung» heißen»: Die Grenzen der Europäischen Union als *loci theologici* – Grenzen zwischen Einschluß und Ausschluß – Grenzen als Orte des Ausnahmezustandes – Die Reformulierung der traditionellen Lehre von den *loci theologici* – Der Ort der Kirchen.

Ulrich Engel, Berlin

KIRCHENTAG

«... Mensch, wo bist Du?» Zum 32. Deutschen Evangelischen Kirchentag Bremen 2009 (20. bis 24. Mai 2009) – Sechzig Jahre Grundgesetz und sechzig Jahre Kirchentag – Kirche in Bewegung – Zeitanzeige und Ortsanweisung – Die Kirchentagslosung von 2009 – Der «Fall in die Scham» – Glaube und Freiheit – Reformulierung der Rechtfertigungslehre – Die Bibel und die Kirchen – Das Problem der Denkschriften – Finanzkrise und die Verantwortung der evangelischen Kirche – Gerechtigkeit und Recht – Sozialpflichtigkeit des Eigentums – Entfesselte Märkte und zerstörte Lebensgrundlagen der Menschen – Alternative und faire Finanzbeziehungen – Die internationalen Finanzorganisationen – Zaghafte Ökumene – Schweigen über die Kontroversen – Auf dem Weg zum Zweiten Ökumenischen Kirchentag von München 2010 – Ein Aufruf für München 2010 – Leben in einem armen reichen Land – Verpflichtungen der weltweiten Ökumene.

Nikolaus Klein

Störfeldern, Krankheiten, Aufzählungen von Geldbeträgen und langwierigen Gesprächen den Überblick über die markanten Schaffensphasen verwischen würden. Trotz dieses Eindrucks gelingt es John Stape, eine vielschichtige Biographie vorzulegen, die der Conrad-Forschung manche Denkanstöße geben wird.

Elmar Schenkel zieht es vielmehr vor, «Annäherungen und Umkreisungen» als Bewegungsmuster für sein Erzählen zu benutzen, weil «Rückblick und Seitenblick ... eher der Methode Conrads, seinen nachgeschobenen Erklärungen, seinen Wendungen in die Vergangenheit» (S. 7) entsprächen. Ihm geht es um die innovative Bewertung eines Autors, der ein Vorläufer des neuen Europa sei und zugleich der «erste Autor, der die Natur der Globalisierung erfasste – vom Kolonialismus bis zum Terrorismus.» (S. 8) Auch aus diesem Grund müsse Joseph Conrads polnischer und französischer Hintergrund sowie seine frühe Seefahrerzeit stärker beleuchtet und außerdem die Wirkung seines Werkes auf die englisch- und deutschsprachige Leserschaft ins Blickfeld gerückt werden. Was den Aspekt der Globalisierung betrifft, so setzt Schenkel mit dem großen Topos «Borneo» (zwölf Erzählwerke Conrads sind dort angesiedelt) ein, widmet sich der polnischen Kindheit und Jugend Joseph Conrads, beschäftigt sich intensiv mit dem Umfeld der Entstehung des ersten Romans «Almayers Wahn» (1895), kreist in mehreren Essays um die Entstehung von «Herz der Finsternis» (1899), entwirft ein plastisches Bild von der schwierigen Beziehung zu seiner Frau Jessie. Ein Beispiel für die anschauliche Schreibweise des Biographen Elmar Schenkel mag das verdeutlichen: «Conrad mochte keinen Sport im Freien ... Dieser Mangel an körperlich-vegetativem Ausgleich war nicht nur nachteilig für ihn, sondern auch für seine Umgebung, in erster Linie für seine Frau. Sie musste seine Frustrationen als erste ertragen, wenn es bei ihm nicht weiterging. Erst recht, wenn die schöpferische Katastrophe sich zur psychosomatischen Krankheit auswuchs und übergang in Gicht- und Rheumaaufälle.» (S. 207)

Was in solchen Passagen an Verbindungslinien zwischen der engen Wechselwirkung von Geist, genetischer und kultureller Herkunft, Körper und Seele aufgezeigt wird, verdeutlicht die transparente Darstellungsweise von Elmar Schenkel. Nicht zuletzt deshalb setzt er sich immer wieder mit der Rückkehr in die polnischsprachige Kindheit und Jugend von Joseph Conrad auseinander, setzt sich mit den sprachlichen Fähigkeiten des Autors auseinander, beschreibt dessen Leiden an der Sprache und seine Mängel im Englischen. Damit zeichnet er ein komplexes Bild eines in viele Spektren eingetauchten genialen Schriftstellers, das der Leser, ausgestattet mit zahlreichen Hinweisen auf Sekundärliteratur, sicherlich goutieren wird.

Der Vergleich der beiden Biographien kommt somit zu einem salomonischen Urteil: Wer sich in der persönlichen Welt des Autors umschaun möchte, dem ist John Stapes verengter, lupenreiner Blick auf die mehreren Leben von Joseph Conrad zu empfehlen; wer den globalen und zukunftssträchtigen Blick auf das Werk des Schriftstellers werfen will und etwas von dem psychosomatisch angereicherten Leben des Jozef Korzeniowski-Conrad erfahren möchte, der begeben sich auf die «Fahrt ins Geheimnis».

Wolfgang Schlott, Bremen

¹ Cordula Lemke und Claus Zittel, Perspektive auf Conrad, in: Joseph Conrad (1857-1924). Hrsg. von C. Lemke, C. Zittel. Berlin 2007, 10)

² John Stape, Im Spiegel der See. Das Leben des Joseph Conrad. Übersetzt von Eike Schönfeld. Marebuch Verlag, Hamburg 2007. 543 Seiten, 39,90 Euro. (Englische Originalausgabe: The Several Lives of Joseph Conrad. Bond Street Books, Doubleday Canada 2007. 378 Seiten.)

³ Elmar Schenkel, Fahrt ins Geheimnis. Joseph Conrad. Eine Biographie. S. Fischer Verlag, Frankfurt/M. 2007, 368 Seiten, 24,90 Euro.

⁴ Vgl. ebd. das Kapitel «Deutsche Spiegelungen», 333-348.

⁵ Zdzisław Najder, Joseph Conrad. A Chronicle. Cambridge University Press. Cambridge 1983; Frederik R. Karl, Joseph Conrad. The Three Lives. A Biography. Faber and Faber, London 1979, gekürzte deutsche Ausgabe: Joseph Conrad. Eine Biographie. Hamburg 1983.

Was bedeutet es, geboren zu sein?

Nachdenken über Geburtlichkeit

Mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit wurden alle Menschen geboren. Alle sind aus dem Leib eines anderen Menschen herausgekommen, den die meisten, sobald sie sprechen können, in ihrer jeweiligen Sprache «Mutter» nennen. Das Geborensein prägt uns unser Leben lang: als Angewiesene, in die unsere Freiheit eingebettet ist und bleibt. Die Theologie hat, anders als etwa die um den Begriff der «Autonomie» zentrierte Philosophie der europäischen Aufklärung, die Abhängigkeit der Menschen nie bestritten. Allerdings hat sie den wirklichen Anfang im Geist-Körper eines Menschen der vorangegangenen Generation häufig ausgeblendet, das Angewiesensein stattdessen primär oder ausschließlich «oben im Himmel» verankert, in einem unsichtbaren allmächtigen Herrn. Heute, angesichts einer globalen Krise, die sich zu nicht geringen Teilen dem Unabhängigkeitskomplex der Moderne verdankt, stellt sich die Frage, wie menschliche Bezogenheit neu gedacht werden kann: Wie können wir uns als Angewiesene verstehen, ohne unseren Anfang in einer realen Matrix (= Mutterleib) zu verdrängen, ohne ihm andererseits das Geheimnis zu rauben, das sich in dem Bekenntnis ausdrückt, wir seien Geschöpfe Gottes?

Die wirkliche Herkunft erinnern

Am Anfang unseres Lebens also waren wir Teil des Körpers einer Anderen, ungefähr neun Monate lang. Dann erblickten wir das Licht der Welt, hingen zunächst an der Nabelschnur, blutig und schleimig. Wir schrien und weinten, bis uns jemand mit Nahrung, Wärme, Schutz und Kleidung versorgte. Später gaben die Anderen, Älteren uns Sprache, Moral, Kultur und Wissen. Sie schenkten uns Wörter wie «Gott» oder «Liebe» oder «Gnade»

oder «Jesus Christus» damit wir anfangen konnten, unserem Dasein einen Sinn zu geben. Schließlich werden wir, was man «selbständig» nennt: wir können alleine stehen, gehen, miteinander sprechen und allerlei Dinge tun. Selbständigkeit allerdings ist nicht Unabhängigkeit, sondern ein relativ geringer Grad von Abhängigkeit. Kein Mensch, sei er CEO einer Großbank oder Serviceangestellte, Kindersoldat oder Weltbankpräsidentin, kann auch nur fünf Minuten ohne Luft überleben, oder eine Woche ohne Wasser. Wie lange kann ein Mensch ohne Zuwendung und Liebe überleben?

Heute bemüht man sich in den Krankenhäusern und Forschungslabors zwar, die Zeit, die jeder Mensch am Anfang im Geistkörper eines anderen Menschen zubringt, zu verkürzen: durch Zeugungen in der Retorte einerseits, durch die technisch hochdifferenzierte Arbeit am Überleben zu früh Geborener andererseits. Trotzdem gilt bis heute: Kein einziger Mensch ist in einer Gebärmachine entstanden. Alle Zigmilliarden Menschen, die bis heute auf der Erde gelebt haben oder leben, sind aus lebendigem Leib gekommen. Und irgendwann gehen sie in die Erde ein.

Obwohl der Anfang des Menschseins, wie sein Ende, offen zutage liegt, ist das Geborensein, anders als der Tod, in unserer westlichen Geistesgeschichte von einem seltsamen Schweigen, einem Nichtdenken umgeben. Seit der Gotik gibt es realistische Bilder vom Sterben Jesu, nicht aber von seiner Geburt. Zwar nennen wir die vielen Bilder von Maria, Josef und dem Jesuskind manchmal «Geburtsdarstellungen».¹ Aber von einer Geburt ist da meistens

¹ Vgl. Ulrich Luz, Textauslegung und Ikonographie. Reflexionen anhand der matthäischen Passionsgeschichte, in: Evangelische Theologie 67 (2007) 2, 102-119, 109.

weit und breit nichts zu sehen. Was wir auf den Darstellungen des irdischen Herkommens Jesu sehen, ist im allgemeinen eine aufrecht sitzende, sauber bekleidete junge Frau, die einen frisch gewaschenen, rosigen Säugling auf dem Arm hält. Ist unsere und des Gott-Menschen reale menschliche Herkunft uns peinlich? Was bedeutet es für unsere Selbstwahrnehmung, unser Sein und Handeln in der Welt, daß wir uns über Jahrhunderte angewöhnt haben, uns vom Ende her, als «Sterbliche» zu denken? Nicht vom Anfang her: als Geborene, Geburtliche?

Nicht selbst gemacht

Kein Mensch also hat sich selbst hergestellt. Vieles können Menschen machen, aber nicht sich selbst. Menschen kommen auch nicht vom Himmel oder vom Storch oder direkt aus der Hand eines allmächtigen Schöpfergottes. Es ist trotzdem weise und gut, uns als «Geschöpfe Gottes» zu bezeichnen. Denn es sind ja nicht die Mütter, die die Kinder machen, sondern da ist ein großes *Geheimnis* jenseits unserer Erkenntnisfähigkeit. Dieses *Andere* werden wir nie ganz ergründen, auch nicht mit dem Teilchenbeschleuniger. Viele nennen es, getreu unserer westlichen religiösen Tradition, «Gott». Sie benutzen also das Sinngewort, das ihnen am Anfang ihres Lebens ältere Menschen geschenkt haben. Anderen wurden andere Wörter geschenkt: Nirwana, Nichts, Samsara, Evolution, Natur ... Folgen wir Christinnen und Christen der Weisung unserer Vorfahrinnen und Vorfahren, so machen wir uns von *Gott*, dem *Geheimnis hinter allem und allen*, kein Bild (Ex 20,4). Da wir allerdings ohne Bilder nicht sein können, erfinden wir, im Wissen um das Gebot der Bilderlosigkeit, viele verschiedene Bilder für *das Lebendige*: weibliche, männliche, kindliche, natürliche, abstrakte ...

Was wir diesseits der unentschlüsselbaren göttlichen Wirklichkeit sehen können, ist, hinsichtlich unserer Herkunft, dies: Ein kleiner Mensch geht aus einem erwachsenen Menschen hervor. Alle Menschen treten in Form einer Beziehung in die Welt ein, an einem konkreten Ort, zu einer bestimmten Zeit. Von Anfang an sind sie Teil eines Generationengefüges, Söhne und Töchter von Müttern und Vätern, die ihrerseits Söhne und Töchter von Töchtern und Söhnen sind. Die Beziehung des Neuankömmlings zur Mutter ist am Anfang so eng, daß die beiden aufeinander Bezogenen sich in ein- und demselben Geistkörper befinden: zwei Menschen in einer Frau.² Die philosophische und theologische Sprache, mit der wir bis heute zumindest im sogenannten christlichen Westen leben, kann diesen Zustand nur schwer erfassen. Denn sie stellt seit vielen Jahrhunderten den erwachsenen, männlichen Menschen als Modell ins Zentrum. Von ihm scheint sich, dieser Tradition zufolge, alles weitere, was über den «Menschen an sich» zu sagen ist, abzuleiten.³

Krankheit, Trauma, Diktat

Zwei in Einer? Das kann im Rahmen herkömmlicher Rede- und Denkweisen eigentlich nur Krankheit sein. Tatsächlich wird der Zustand der Schwangerschaft, aus dem wir alle hervorgegangen sind, wenn er überhaupt gedacht wird, oft als eine Art Krankheit vorgestellt, als Ausnahmezustand jedenfalls, oder dann sentimental aufgeladen als «süßes Geheimnis», das zu unserer Vorstellung vom normalen, richtigen Menschsein nicht recht passen will. Dabei bekennen wir Christinnen und Christen seit vielen Jahrhunderten, *Gott* selbst sei geboren: «Ich glaube an Jesus Christus, ...

² Ina Praetorius, *Das Ungedachte: Zwei in Einer. Ein Essay zur Theologie der Schwangerschaft*, in: Dies., *Zum Ende des Patriarchats. Theologisch-politische Texte im Übergang*. Mainz 2000, 29-34.

³ Vgl. dazu zahlreiche Untersuchungen aus den siebziger und achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts, z.B. Silvia Bovenschen, *Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen*. Frankfurt/M. 1980; Mary Daly, *Gyn/Oekologie. Eine Meta-Ethik des radikalen Feminismus*. München 1986; Susan Moller-Okin, *Women in Western Political Thought*. Princeton 1979; Ina Praetorius, *Anthropologie und Frauenbild in der deutschsprachigen protestantischen Ethik seit 1949*. Gütersloh 2019.

geboren von der jungen Frau Maria». Wir bekennen es, wir feiern es, aber wir denken es nicht.

Vor allem: Psychologen sprechen vom «Trauma» der Geburt⁴, vom schrecklich engen Ausgang aus einem unheimlichen Einssein, der in ein von Beginn an beschädigtes Leben führt. Schon Hiob hat den Tag seiner Geburt verflucht (Hiob 3,3, vgl. dazu auch Jer 20,14), und auch in der modernen Literatur ist der Schrecken des Geborenwerdens ein Thema. In seinem Roman «Die Wiederholung» schreibt *Peter Handke*: «Einmal hatte mir die Mutter die Augenblicke meiner Geburt erzählt: Obwohl ihr letztes Kind, nach den zwei andern, sei ich über die Zeit, mich dann auch nicht mehr bewegend, in ihr geblieben; endlich im Licht der Welt, hätte ich, nach einem ersten Wimmern, einen Schrei ausgestoßen, für den die Hebamme den Ausdruck «wie eine Siegesfanfare» gebraucht habe. Die Mutter hat mich mit ihrer Erzählung vielleicht erfreuen wollen; doch ich empfand dabei ein Grauen, als sei die Rede statt von meiner Geburt von meinem Tod ...»⁵

Erst als Erwachsener findet er, der da spricht, zum Einverständnis ins Geborenwerden. Es geschieht im slowenischen Karstwind: «Er konnte seiner Mutter, mochte es dazu auch zu spät sein, sagen: Ich bin einverstanden, geboren zu sein. Und der Karstwind? Ich wage das Wort: Er hat mich damals getauft (wie er mich bis heute wiederum tauft), bis in die Haarspitzen ...»⁶

Ist das Geborenwerden Segen oder Fluch? Das kann wohl nur jede und jeder für sich selbst entscheiden. Was wir allerdings nicht entscheiden können, ist: *ob* wir geboren werden wollen. Diese anfängliche Fremdbestimmtheit, das «Diktat» der Geburt⁷, ist es vielleicht, das viele, vor allem aufgeklärte Philosophen so ärgerlich, so widerstrebend und schließlich stumm macht angesichts des eigenen Herkommens. *Immanuel Kant* hat den ersten Schrei des Neugeborenen als Protest gegen die Heteronomie des menschlichen Anfangs interpretiert.⁸ Bekanntlich hat er sich dann sein Leben lang mit dem Problem beschäftigt, wie der Mensch dieser kränkenden Abhängigkeit durch den disziplinierten Gebrauch seiner Vernunft schließlich entkommen kann. – *Johann Gottlieb Fichte* spricht nur noch von der «Selbstsetzung» des menschlichen Subjekts.⁹

Zwar war jede und jeder unbestreitbar bei der eigenen Geburt dabei. Aber niemand kann sich bewußt daran erinnern. Wir alle sind angewiesen darauf, daß Andere, Ältere, Eltern uns erzählen, wann, wie und wo wir eingetreten sind in die Welt. Die reale Matrix ist umschlossen von der Matrix des Erzählens, aus der wir die Kenntnis über unser Herkommen beziehen. «Soweit ich mich erinnern kann, war ich immer schon da», sagt Momo in der bekannten Geschichte von Michael Ende.¹⁰ Woher also sollten wir wissen um die angeblichen Schrecken des anfänglichen Bezogenenseins und des Geborenwerdens? Da doch niemand einen Menschen kennen kann, der oder die erzählen könnte, wie es sich ohne diesen Anfang lebt?

Noch einmal von vorne denken

Wir könnten versuchen, das Geborene anzunehmen als das, was es ist, es nicht länger zu verschweigen, es nicht ins Gloriose oder Schreckliche hinein zu deuten. Sehen kann man dies: ein blutiges und schleimiges zerknittertes rotblaues Menschlein tritt oder rutscht oder kämpft sich aus dem Körper einer Frau heraus. Manchmal geht das ganz schnell und schmerzlos, manchmal

⁴ Klassische Bedeutung in diesem Zusammenhang hat: Otto Rank, *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse*. Leipzig 1924.

⁵ Peter Handke, *Die Wiederholung*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986, 274.

⁶ Ebd. 275.

⁷ Vgl. Ludger Lütkehaus, *Natalität. Philosophie der Geburt*. Zug 2006, Kap. V, 66-79.

⁸ Immanuel Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2*, Werkausgabe Bd. XII. Hrsg. v. W. Weischedel. Frankfurt/M. 1977, 603; vgl. auch: Christina Schües, *Philosophie des Geboreneins*. Freiburg-München 2008, 136-146.

⁹ Christina Schües, *Philosophie des Geboreneins* (vgl. Anm. 8), 130-136.

¹⁰ Zitiert nach Christina Schües, ebd., 250.

dauert es Stunden und tut sehr weh. Meist hilft eine Hebamme, manchmal braucht es die Hilfe eines Arztes oder einer Ärztin, der oder die zum Beispiel einen sogenannten Kaiserschnitt vornimmt. Immer mehr Geburten, so lese ich, werden heute auf Wunsch per Kaiserschnitt zum vorher festgesetzten Termin gemacht. Zunächst hängt der Neuling noch an der Nabelschnur, die aber schon bald von Anderen durchtrennt wird.

Geburten sind nicht per Definition schrecklich oder wunderbar, sondern: Jede Geburt ist anders, so wie auch jeder neugeborene Mensch noch nie vorher da war. Und auch Mütter sind Töchter und damit ebenso verschieden wie Geburten – und wie Frauen, die nicht Mütter werden. Oft werden Mütter, weil sie am Anfang für das Kind die ganze Welt repräsentieren, als vereinnahmend phantasiert. Sie sind aber keine Göttinnen und keine verschlingenden Hydren. Man kann mit ihnen sprechen, sie befragen, von ihnen lernen, man kann sich von ihnen entfernen, ihnen dennoch verbunden bleiben. Denn auch Mütter sind wirkliche Geborene aus lebendigem Leib, bezogen und frei zugleich, wie alle.

Die Angst vor der verschlingenden Mutter könnte ein weiterer Grund dafür sein, daß um das Geborenwerden dieses seltsame Schweigen der Denker liegt. Wer in theologischen oder philosophischen Wörterbüchern nach dem Stichwort «Geburt» sucht, findet nahezu nichts. In der «Theologischen Realenzyklopädie»¹¹ zum Beispiel kann ich neunundfünfzig Seiten zum Thema «Tod» lesen, aber keine Zeile über die Geburt. Im Nachschlagewerk «Die Religion in Geschichte und Gegenwart»¹² finden sich immerhin eineinhalb Spalten zum Thema, neben dreizehn Spalten über den Tod. In der Ausgabe aus dem Jahr 1986 kann ich noch lesen, daß die Geburt «... vielleicht am meisten bei den sog. primitiven Völkern von allerlei Vorstellungen und Riten umgeben» ist.¹³ Weihnachten ist demnach primitiv? In der Ausgabe aus dem Jahr 2000 hat man diesen Satz gestrichen. Aber auch hier erfahre ich nichts über die Theologie der Geburt, sondern nur einiges über sibirische Schamanen und andere Fremde. Das «Lexikon für Theologie und Kirche»¹⁴ enthält zwar einen einschlägigen Artikel, der aber ebenfalls weit davon entfernt ist, eine ernstzunehmende Theologie des Geborens zu entwickeln. Im kürzlich erschienenen «Neuen Handbuch theologischer Grundbegriffe»¹⁵ fehlt das Stichwort. Und sogar in der ersten Auflage des «Wörterbuchs der Feministischen Theologie»¹⁶ haben wir Herausgeberinnen die Geburt vergessen. Nach der Jahrtausendwende haben wir unseren Fehler dann allerdings korrigiert: in der zweiten Auflage aus dem Jahr 2002¹⁷ gibt es einen dreiteiligen Artikel unter der Überschrift «Geburt/Natalität». Und in diesem Artikel steht, daß das Denken der Geburtlichkeit ungeahnte Möglichkeiten in sich birgt, die heute erst in Ansätzen erkennbar sind. Gemeint ist damit zum Beispiel die Möglichkeit, die ganze christliche Theologie von Weihnachten her neu zu verstehen, oder die Menschenwürde in der Gebürtlichkeit aller Menschen zu begründen.¹⁸

Gesellschaftliche Konsequenzen der Geburtsvergessenheit

So weit sind wir allerdings noch lange nicht. Mit guten Gründen spricht die Philosophin und Psychoanalytikerin *Luce Irigaray* von einem ursprünglichen «Muttermord», der den Anfang der

Geschichte des Abendlandes markiert. Immer wieder taucht dieses Thema in ihrem Werk auf: Statt dem Herkommen aus lebendigem Leib einen angemessenen Ort in der symbolischen Ordnung zuzuweisen, haben die Dichter, Denker, Theologen und Psychologen die menschliche Anfänglichkeit phantasiert als «amorph, unförmig, als gefährlichen Schlund und Abgrund».¹⁹ – Was man aber als so bedrohlich erlebt, das sperrt man am besten weg. Und das ist tatsächlich geschehen, nicht nur im Denken. Man hat das Gebären und das Geborenwerden in Privatsphären, später in andere hermetisch abgeschlossene Bereiche, in Kliniken und hochtechnisierte Laboratorien verwiesen. Und man versuchte, die peinliche Abhängigkeit des menschlichen Anfangs an den Rand zu drängen, indem man die Mütter männlicher Herrschaft unterwarf. Sie hatten im Ehepaar zu verschwinden, in der patrilinearen Erbfolge. Die gesellschaftlichen Leistungen der Frauen deutete man als naturgegebene Mutterliebe, schloß sie aus der Geschichte, dem öffentlichen Leben, dem Geldkreislauf, der «höheren» Bildung aus. Jahrhundertlang wurden Frauen als stummer Mutterboden phantasiert und benutzt, als *Materia*. Das Wort *Materia* leitet sich vom griechischen und lateinischen Wort *Mater* ab, das Mutter bedeutet. Sind Mütter das Gegenteil von Geist?

Zusammen mit den gebärfähigen Menschen erniedrigte man schließlich auch das, was die Mütter tun (sollen) und was der freie Mann nicht tun will: das alltägliche Nähen, das haushalterische Tun, fürsorgliches und achtsames Tätigsein für die besonderen Abhängigkeiten der Kindheit, der Krankheit und des Alters, für Schwächen, Körperlichkeit und Gefühle. Auch die Natur als solche erklärte man in der frühen Neuzeit Europas zum grenzenlos ausbeutbaren Weib.²⁰ Das Wort «Natur» leitet sich vom lateinischen Verb «nasci» ab, das «geboren werden» bedeutet. Natur ist das, was wir nicht selbst herstellen können. Haben Menschen das Recht, dieses Natürliche auszubeuten, weil es ist wie die Gebärerinnen, die man jahrhundertlang zum stummen Urgrund zu-rechtdefiniert hat?

Die Folgen der Zerteilung der Welt in höhere, sogenannt freie männliche und niedrige verschwiegene «weibliche» Sphären sind allerorten spürbar: Familien-, Beziehungs- und Erziehungsarbeit wird nach wie vor als weiblich angesehen und zu großen Teilen gratis erbracht. Frauen und Kinder sind weltweit überdurchschnittlich von Armut betroffen, besitzen nur einen Bruchteil des vorhandenen Geldes. Noch immer gelten Frauen und Männer, die ihr Leben nicht der Logik des heterosexuellen Ehepaares unterwerfen, sondern mit ihm gleichem zusammenleben, als verdächtige Ruhestörer. Und noch immer ist die Meinung, Gewalt gegen Frauen sei ein natürliches Recht des Mannes, nicht gänzlich verschwunden.

Hektisch sucht man heute nach technischen Lösungen für die sogenannte Umwelt- und andere Krisen. Man könnte sich viel Aufwand ersparen, würde man begreifen, daß die sogenannte «Diskriminierung der Frau» kein isoliertes Randproblem ist, das sich mit Gleichstellungsparolen lösen ließe, sondern eine unerhörte folgenreiche denkerische Fehlleistung im Zentrum unserer Weltwahrnehmung. Auch das Wort «naiv», übrigens, leitet sich vom lateinischen Verb *nasci* ab, das «geboren werden» bedeutet. «Naiv» nennen wir eine Person, die wir nicht ganz für voll nehmen, weil sie kindisch ist. Naiv – oder nativ – zu sein, könnte auch bedeuten, die Spiegelfechtere etablierter Rede- und Wahrnehmungsweisen zu durchschauen und noch einmal vorne mit dem Denken zu beginnen: bei der Geburt. Wer ernsthaft im Sinn hat, aus den diversen Krisen unserer Gegenwart einen Ausweg zu finden, sollte sich für diese Art der Na(t)ivität interessieren.

Neuanfänge im Denken

Es gibt heute viele Zeichen der Hoffnung: Man erzählt den Kindern nicht mehr, der Storch habe sie gebracht. Frauen verlassen in Scharen die Lebensform der traditionellen Ehe und haben dafür

¹¹ Gerhard Müller u.a., Hrsg., Theologische Realenzyklopädie. Berlin-New York seit 1976.

¹² Hans Dieter Betz u.a., Hrsg., Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Tübingen.

¹³ Art. Geburt, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Studienausgabe 1986.

¹⁴ Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 4. Freiburg i.Br. 31995.

¹⁵ Peter Eicher, Hrsg., Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. München 2005.

¹⁶ Elisabeth Gössmann u.a., Hrsg., Wörterbuch der Feministischen Theologie. Gütersloh 1991.

¹⁷ Elisabeth Gössmann u.a., Hrsg., Wörterbuch der Feministischen Theologie. 2. vollständig überarbeitete und grundlegend erweiterte Auflage. Gütersloh 2002.

¹⁸ Vgl. dazu: Ina Praetorius, Die Würde der Geborenen. Postpatriarchale Ethik in biblischer Tradition, in: Severin J. Lederhilger, Hrsg., Gott verlassen. Menschenwürde und Menschenbilder. Frankfurt/M. 2007, 163-177.

¹⁹ Luce Irigaray, Genealogie der Geschlechter. Freiburg 1989, 99.

²⁰ Vgl. Evelyn Fox Keller, Liebe, Macht und Erkenntnis. Männliche oder weibliche Wissenschaft? München-Wien 1986, 40-50.

gesorgt, daß uneheliche Kinder nicht mehr als minderwertige Glieder der Gesellschaft gelten. Die patriarchalen Namensregelungen sind aufgeweicht. Frauen entscheiden weitgehend selbst, ob sie Kinder gebären und großziehen wollen; Politikerinnen und Politiker beginnen allmählich darüber nachzudenken, warum in hochindustrialisierten Gesellschaften immer weniger Kinder zur Welt kommen, und ob es Sinn macht, den Eigennutz zur allgemeinen Maxime zu erheben und gleichzeitig mehr Nachwuchs zu wollen. Haus- und Familienarbeit wird zwar von der herkömmlichen Ökonomie noch immer nicht als Arbeit im strengen Sinne definiert. Aber viele Männer sind stark verunsichert, viele Frauen haben die tieferen Ursachen ihrer sogenannten «Benachteiligung» erkannt und richten sich zwischen Erwerbsarbeit, Mutterschaft, sozialen Engagements und Lebensgenuß neu ein. Daß das Gierspiel der von realen menschlichen Bedürfnissen abgelösten Geldvermehrung an seine Grenzen gekommen ist, spüren alle. Die alte Ordnung ist brüchig geworden.

Dem Denken stellt sich die Aufgabe, solche Entwicklungen theoretisch nachzuvollziehen, ihnen eine angemessene Sprache zu geben, mit anderen Worten: aus den Trümmern der zweigeteilten Metaphysik etwas gutes Neues zu bauen. Auch diese Arbeit hat begonnen: Seit der Jahrtausendwende erscheinen vermehrt Texte, in denen die Verdrängung des Geborensens aufgearbeitet und das Menschsein von der Geburtlichkeit her neu gedacht wird.²¹ Und schon im Jahr 1958, noch bevor die Neue Frauenbewegung angefangen hatte, über die Ursachen und weitreichenden Auswirkungen patriarchaler Herrschaft nachzudenken, hat *Hannah Arendt*, die politische Denkerin in jüdischer Tradition, menschliches Dasein und Handeln von seinem realen Anfang her gedacht und damit der notwendigen Neukonzeption der *conditio humana* wesentliche Anstöße gegeben. Sie schreibt: «Sprechend und handelnd schalten wir uns in die Welt der Menschen ein, die existierte, bevor wir in sie geboren wurden, und diese Einschaltung ist wie eine zweite Geburt, in der wir die nackte Tatsache des Geborensens bestätigen, gleichsam die Verantwortung dafür auf uns nehmen.»²²

Für Hannah Arendt ist also die Art, wie Menschen in die Welt kommen, maßgebend für ihr späteres Dasein in der Welt: Menschen werden nicht, wie der eine oder andere Existenzphilosoph meinte, ohne Sinn und Zweck in die Welt «geworfen», sondern sie haben einen unverwechselbaren Anfang in der Bezogenheit zu einer Person und zu einem Generationengefüge. Geboren werden heißt, als unverwechselbarer Mensch in die bereits vorhandene Fülle der Welt eintreten und in dieser Welt «... selbst aus eigener Initiative etwas Neues anfangen. ... Weil jeder Mensch auf Grund des Geborensens ein *initium*, ein Anfang und Neuankommeling in der Welt ist, können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen.»²³

Hannah Arendt erfindet hier gewissermaßen den Begriff der Freiheit neu. Diesseits der angstvollen Hoffnung der Aufklärer, Freiheit werde irgendwann wirkliche Autonomie bedeuten, begreift Hannah Arendt Freiheit realistisch als die menschliche Möglichkeit, die eigenen unverwechselbaren Möglichkeiten wie einen Faden von einzigartiger Farbe und Konsistenz ins Gewebe Welt zu schlagen. Freiheit bedeutet also nicht, sich von allem und allen möglichst unabhängig zu machen, sondern «... daß Menschen das Neue, das in die Welt kam, als sie geboren wurden, handelnd als einen neuen Anfang in das Spiel der Welt werfen.»²⁴

²¹ Andrea Günter, *Die weibliche Hoffnung der Welt. Die Bedeutung des Geborensens und der Sinn der Geschlechterdifferenz*. Gütersloh 2000; Ludger Lütkehaus, *Natalität* (vgl. Anm. 7); Karin Ulrich-Eschemann, *Vom Geborenwerden des Menschen. Theologische und philosophische Erkundungen*. Münster 2000; Christina Schües, *Philosophie des Geborensens* (vgl. Anm. 8); Hanna Strack, *Die Frau ist Mit-Schöpferin. Eine Theologie der Geburt*. Rüsselsheim 2006; Ina Praetorius, *Handeln aus der Fülle. Postpatriarchale Ethik in biblischer Tradition*. Gütersloh 2005.

²² Hannah Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben* (1958). München 1981, 165.

²³ Ebd., 166.

²⁴ Ebd., 199.

Geburtliche Redynamisierung des Glaubens und Denkens

Mich erinnert dieser unheroische postdualistische Begriff des Freiseins an die biblische Dynamik aus unverwechselbarem Herkommen und liebender Weltgestaltung. Tatsächlich knüpft Hannah Arendt an die biblische Tradition an, indem sie das statische «Oben und Unten» der hellenistischen Metaphysik auflöst in die Dynamik unwiederholbarer persönlicher Geschichten. In ihrer Gesamtheit bilden diese Geschichten das, was wir «die Geschichte» nennen, biblisch: die Heilsgeschichte, ein nicht prognostizierbares Gewebe aus Handlungen, deren Bedeutung sich immer erst im Nachhinein offenbart. Menschen sind als Geborene unaufhebbar eingebunden ins «Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten».²⁵ Deshalb ist menschliches Dasein und Handeln nur als bezogenes, seinerseits Beziehung stiftendes Handeln zu verstehen. Menschen können etwas Neues in die Welt setzen, so wie Mütter Kinder in die Welt setzen, die es vorher noch nie gegeben hat. Was aber aus diesen Handlungen und diesen Kindern wird, das können sie nicht frei entscheiden oder gar planen. Denn jedes Kind, jede Handlung trifft unausweichlich auf ein Netz schon vorhandener anderer, von ihm verschiedener Freiheiten, die das Neue aufgreifen oder fallenlassen, weiterführen oder verwandeln. Christliche Hoffnung besteht darin, in dem Neuen, das wir nicht sehen und planen können, auf das hin wir dennoch leben und handeln, Gott zu erwarten: unsere gute Zukunft.

So sehen, wenn ich sie recht verstehe, auch die biblischen Prophetinnen und Propheten und mit ihnen Jesus von Nazaret das Ganze der menschlichen Existenz. Als unverwechselbare Individuen knüpfen sie an ihr Herkommen aus Schöpfung, Geborensens und Tora an und legen es für ihre unwiederholbar einzigartige Gegenwart aus. Vom Gegebenen ausgehend, interpretieren sie die Situation, in der sie sich vorfinden, ohne den Anspruch, ewig gültige Wahrheiten oder Dogmen in die Welt zu bringen, aber mit dem Anspruch, hier und jetzt etwas Neues, Heilsames zu sagen, das dem Geschehen eine gute Richtung gibt und aufgegriffen werden will.

Daß die biblischen Schriften und die Theologie, gelesen ohne die gewohnte Brille der statisch zweigeteilten Metaphysik, von solcher Dynamik her neu verstanden werden können, sagt Hannah Arendt am Ende des Kapitels über das «Handeln». Sie bezieht sich dabei auf Weihnachten: auf die Tatsache des Geborensens des Jesus von Nazareth: «Das <Wunder> besteht darin, daß überhaupt Menschen geboren werden, und mit ihnen der Neuanfang, den sie handelnd verwirklichen können, kraft ihres Geborensens. Nur wo diese Seite des Handelns voll erfahren ist, kann es so etwas geben wie <Glaube und Hoffnung>, also jene beiden wesentlichen Merkmale menschlicher Existenz, von denen die Griechen kaum etwas wußten. ... Daß man in der Welt Vertrauen haben und daß man für die Welt hoffen darf, ist vielleicht nirgends knapper und schöner ausgedrückt als in den Worten, mit denen die Weihnachtsoratorien <die frohe Botschaft> verkünden: <Uns ist ein Kind geboren.>»²⁶

Ausblicke

Bis heute verstehen wir unsere Würde, die Menschenwürde, nicht von unserem aller Anfang, sondern von der sekundären Selbstsetzung des Subjekts, von der Vernunftbegabung her. So hat Immanuel Kant sie definiert, und er ist bis heute maßgeblich für den *Mainstream* der philosophischen und theologischen Ethik. Heute könnten wir den befreienden Gedanken fassen, daß wir Menschen eine unverlierbare Würde besitzen, weil wir alle aus bestimmter Bezogenheit kommen, weil wir verletzlich sind, abhängig und dennoch, gleichzeitig, frei. Und weil es keinen einzigen Menschen gibt, der nicht Teil des einen großen Bezugsgewebes wäre, egal wann und wo und von welcher Tochter er oder sie in die Welt gesetzt wurde: Teil des Bezugsgewebes, in dem lebt und

²⁵ Ebd., 171-180 u.ö.

²⁶ Ebd., 243.

webt, was die einen getreu ihrer Tradition «Gott» oder «Heilige Geistkraft», die anderen anders nennen.

Bis heute verstehen wir christliche Theologie vom Lebensende des Erlösers her: von Kreuz und Auferstehung. Aber auch die Geburt Jesu Christi ist ein Teil des biblischen Textes. Zwar wurde die Geschichte von der «Stallgeburt» des Davidsohnes nachträglich eingefügt, um die Bedeutung seines Lebens und seines Todes am Kreuz vom Anfang her in die Heilsgeschichte einzufügen und so zu beglaubigen. Sind aber nicht auch die Berichte vom leeren Grab und vom Auferstandenen nachträgliche Bezeugungen des machtvollen Daseins Jesu von Nazaret? Und berechtigt uns nicht die ganze Bibel dazu, den Rand zur Mitte zu machen, das Vernachlässigte zum Ort des Heils, Bethlehem, die vermeintlich unbedeutende Peripherie, zum Zentrum einer Welt, die an Rom glaubt, und an die Wallstreet? Könnte die angeblich «sekundäre» Geburtsgeschichte zum hermeneutischen Schlüssel für eine neugedachte Theologie werden? Hat nicht Jesus von Nazaret selbst das Kind in die Mitte gestellt (Mt 18,1-5)?

Bis heute verstehen wir interreligiöse Gespräche im Wesentlichen als gegenseitige Profilierung geschlossener Lehrgebäude,

die mit je eigenem Wahrheitsanspruch auftreten. Könnte uns die Erinnerung daran, daß wir alle als Kinder Sinngebungsworte von Älteren geschenkt bekommen haben, ohne selbst über deren Inhalt zu entscheiden, zu einem neuen, gewaltloseren, umfassenderen Verständnis von Ökumene verhelfen?²⁷ Kein Mensch hat, woran er glaubt, selbst erfunden. Keine Religion ist aus dem Nichts entstanden, jede hat die Weisheit einer schier unendlichen Reihe von Vorfahren-Nachkommen in sich aufgenommen: das Judentum lebt von der Naturfrömmigkeit des Alten Orient, das Christentum vom Gerechtigkeitspathos der ersttestamentlichen Prophetie, der Islam ist nicht denkbar ohne den Einen Gott der jüdisch-christlichen Tradition, und säkulare Kulturen leben davon, daß Gleichheit und Gerechtigkeit einst im Willen Gottes begründet wurden. Könnte eine geburtliche Selbstwahrnehmung uns zu nativ-intervitalen Gesprächen führen, die das Gemeinsame statt das Trennende in unseren partialen Weltanschauungen betonen?

Ina Praetorius, *Wattwil*

²⁷ Vgl. Othmar Keel, Was ist unter vertikaler Ökumene zu verstehen?, in: Thomas Staubli, Hrsg., *Vertikale Ökumene*. Fribourg 2005, 7-26.

«Wenn man «Europa» sagt, soll das «Öffnung» heißen»

Die Grenzen der Europäischen Union als *loci theologici*

«Wenn man «Europa» sagt, soll das «Öffnung» heißen.»¹ Dieses Zitat aus dem 2003 publizierten Apostolischen Schreiben «*Ecclesia in Europa*» von Papst Johannes Paul II. markiert in knappen Worten die grundlegende Herausforderung für die Europäische Union im 21. Jahrhundert.

Grenzen zwischen Einschluß und Ausschluß

Auch wenn Jacques Derrida, anders als Johannes Paul II. (vgl. E 18), seine Hoffnung für Europa nicht aus dem Evangelium begründete, so verstand er aber doch das noch aufzubauende Europa als ein «Europa ohne festgesetzte, vorgegebene Grenzen».² Im Rahmen eines philosophischen Kolloquiums zur kulturellen Identität Europas, welches 1990 in Turin stattfand, stellte er u.a. drei Fragen: «Wer sollte die Grenzen dessen, was den Namen Europa trägt, umreißen?» (K 9) «Könnte Europa in gewisser Hinsicht die Verantwortung tragen für diese Öffnung, die das Gegenteil des Ausschlusses ist?» (K 18) «Könnte Europa auf konstitutive Art die Verantwortung für diese Öffnung *sein*?» (ebd.)

Wie für Derrida hing auch für Johannes Paul II. die grenzüberschreitende Öffnung eng mit dem Begriff «Verantwortung» zusammen. In «*Ecclesia in Europa*» heißt es: «Europa kann sich nicht auf sich selbst zurückziehen. Es kann und darf nicht völliges Desinteresse für den Rest der Welt zeigen, es muss sich im Gegenteil der Tatsache voll bewusst sein, dass sich andere Länder oder andere Kontinente von ihm mutige Initiativen erwarten, um den ärmsten Völkern die Mittel für ihre Entwicklung und ihre soziale Organisation anzubieten und eine gerechtere und brüderlichere Welt aufzubauen.» (E 91 [Nr. 111]).

¹ Johannes Paul II., *Ecclesia in Europa*. Nachsynodales Apostolisches Schreiben zum Thema «Jesus Christus, der in seiner Kirche lebt – Quelle der Hoffnung für Europa» (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Bd. 161), Bonn 2003, 91 (Nr. 111) [im Folgenden «E»].

² J. Derrida, Das andere Kap. Erinnerungen, Antworten und Verantwortungen, in: ders., Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa. Aus dem Französischen von A. Garcia Düttmann. Frankfurt/M. 1997, 9-80, hier 26 [im Folgenden «K»]. – Vgl. auch U. Engel, «... noch auf der Suche nach sich selbst» (Jacques Derrida). Philosophisch-theologische Anmerkungen zur kulturellen Identität/Differenz Europas, in: I. Berten, Th. Eggensperger, U. Engel, Hrsg./Eds., *Gemeinwohl im Konflikt der Interessen / Le bien commun dans le conflit des intérêts*. Gesellschaftspolitische, sozialetische und philosophisch-theologische Recherchen zu Europa / *Recherches sociopolitiques, socio-éthiques et philosophico-théologiques sur l'Europe* (Kultur und Religion in Europa Bd. 4), Berlin 2004, 135-144.

Damit ist das Projekt Europa in die Schicksalsgemeinschaft aller Völker eingebunden. Es verdient Unterstützung unter der Bedingung, daß es seine Bezogenheit auf das ihm gegenüberstehende Andere wahrnimmt. Der Ort, wo sich Eigenes und Fremdes begegnen, ist die Grenze – konkret: die Außengrenze der Europäischen Union.

Der Begriff der Grenze ist m.E. entscheidend für den aktuellen und zukünftigen Europadiskurs. Eine Grenze trennt und verbindet zugleich. Sie markiert die Differenz zwischen Innen und Außen und *vice versa*. Sie scheidet das Selbst vom Anderen und eröffnet auf diese Weise erst die Bedingung der Möglichkeit jedweder Identitätsfindung. In diesem Sinne gilt: «Es gibt keinen Selbstbezug, keine Identifikation mit sich selber (...) ohne eine Kultur des Selbst *als* Kultur *des* anderen» (K 13). Identität wird nur der gewinnen, der ein Auge für Unterschiede hat, für den Anderen, den Fremden, kurz: für Alterität.

Grenzen befördern aber nicht nur Identität, sondern sie separieren und marginalisieren auch. Damit markieren sie die Differenz zwischen Einschluß und Ausschluß, zwischen Humanität und Inhumanität, zwischen Leben und Tod. In dieser Hinsicht fordern Grenzen – nicht zuletzt auch Christen – heraus.³

Grenzen als Orte des Ausnahmezustands

Traurige Berühmtheit hat in den letzten Jahren die Grenze zwischen Afrika und Europa erlangt, neben dem Mittelmeer selbst vor allem die Demarkationslinie in den spanischen Enklaven Ceuta und Melilla auf dem afrikanischen Kontinent.⁴ Täglich versuchen Dutzende, oft Hunderte Männer, Frauen und Kinder in kaum seetauglichen Gefährten das Mittelmeer gen Norden zu überwinden; wie viele von den Flüchtlingen niemals in Italien, Spanien oder Malta ankommen, ist nicht bekannt. Die Zahl der Todesopfer vor der Haustür Europas bleibt unbekannt. Und immer wieder versuchten Schwarzafrikaner die doppelt und dreifach gesicherten Grenzanlagen in Ceuta und Melilla mit selbstgezimmernten Leitern zu überwinden; sie ließen sich weder von NATO-Draht und Wachtürmen noch von Nachtsichtgeräten und patrouillierender Guardia Civil von ihrem Weg ins gelobte Land

³ Vgl. *Acta Capituli Generalis Ordinis Praedicatorum*. Avila 1986, Nr. 22: «La misión de fronteras».

⁴ Zum Folgenden vgl. ausführlicher U. Engel, Nicht-Orte. Über Flüchtlingslager, Mobilitätspolitik und eine Leerstelle im Gefüge der Macht, in: *Concilium* (D) 43 (2007), 235-244.

abhalten. Von 500 Männern, die zum Sturm auf die Festung Europa ansetzten, kamen in der Regel nur 50 über den Zaun; unzählige Verletzte blieben zurück und jedes Mal auch ein paar Tote, verblutet im Stacheldraht oder erschossen von Grenzsoldaten: junge Männer aus Ländern wie Kenia, Sudan oder Tansania, die nur vom Weg nach Europa träumten, die nichts anderes wollten als eine Arbeit, ein normales Leben, die Chance, eine Familie zu gründen ... Schockiert schrieb der in Köln lebende deutsch-iranische Schriftsteller Navid Kermani 2006, im Anschluß an eine Reise nach Tanger und Ceuta: «Wer das Blut an den Stacheldrahtzäunen gesehen hat, wird lebenslang zusammenzucken, wenn er das Wort «Wirtschaftsflüchtling» hört.»⁵

Die, die das Meer überwunden, den Sprung über den Zaun geschafft haben und lebend davongekommen sind, müssen sich am Ziel ihrer Träume unsichtbar machen. Denn ohne Papiere droht ihnen – den faktisch «Nicht-Existenten» – jederzeit die Abschiebung in ihr Herkunftsland. Die europäischen Staaten repräsentieren den Souverän solcher Abschiebeaktionen. Nach Giorgio Agamben verkörpert der Souverän Gesetz und Norm.⁶ Zugleich aber hat er das Recht, den Ausnahmezustand zu erklären. Der Bezugspunkt seiner Herrschaft ist das einzelne Individuum, das gegenüber dem Souverän von all seinen konkreten Eigenschaften entkleidet ist: ihm bleibt nur das nackte Leben. Der Einzelne kann jederzeit dem Ausnahmezustand unterworfen werden.

Die Grenze markiert den Ausnahmezustand *par excellence* und das Abschiebelager ist sein realpolitischer Ort *in concreto*. «Gated communities» gibt es weltweit. Abschiebegefängnisse und Internierungszonen in Flughäfen sind Orte, an denen Flüchtlinge festgehalten werden, und sei es auch nur für eine bestimmte Frist. Die Internierten sind hier und zugleich bereits anderswo, sie befinden sich noch nicht auf dem Territorium des Nationalstaates, nicht innerhalb der Nationalgrenzen. Sie sind «an der Grenze», noch nicht eingereist und zugleich formal bereits abgeschoben. Sie sind nicht länger Staatsbürgerinnen und Staatsbürger, sondern Grenzgestalten und als solche Ausgeschlossene. Sie sind unzugehörig und namenlos. Sie leben in einem Zwischenreich, in dem die Bürgerrechte der Flüchtlinge außer Kraft gesetzt sind. Mit Michel Foucault gesprochen handelt es sich hier um Anders-Orte, um Heterotopoi⁷, an denen alles möglich ist, wo der Mensch – auf das nackte Leben reduziert – der Willkür des Souveräns vollkommen ausgeliefert ist. Damit ist dieser Ort zugleich innerhalb und außerhalb der Rechtsordnung angesiedelt. Der Skandal der Reduktion von Menschen auf ihr nacktes Leben markiert jedoch nicht Ausnahme und Exzeß des Politischen, sondern durchzieht – so die zentrale (und umstrittene) These Agambens – alle Formen bürgerlicher Herrschaft (vgl. HS 25ff.). M.E. ist es vor diesem Hintergrund dringend geboten, die Frage der Staatsbürgerschaft neu aufzuwerfen. Der Konnex «Geburt – Territorium – Staat», der seit der Erklärung der Menschenrechte 1789 die Basis moderner Souveränität bildet, wird durch die Migrierenden permanent in Frage gestellt. Ihre Dislokation unterbricht die Verbindung zwischen Geburt, Territorium und Staat, die nur durch Grenzen und eine permanente Kontrolle der Bewegungen im Raum aufrechterhalten werden kann. Die moderne Souveränität, in der Mensch und Bürger, Geburt und Nation ineinander aufgehen, wird durch den Ansturm der Flüchtlinge als Fiktion entlarvt.

Grenzen als *loci theologici*

Um den Ort des Grenz-Diskurses theologisch näher zu qualifizieren, gehe ich hinsichtlich der Methode topologisch vor. Dazu

⁵ N. Kermani. Nach Europa, in: Süddeutsche Zeitung vom 15./16.10.2005 (Nr. 238), 14.

⁶ Vgl. G. Agamben, Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben. Aus dem Italienischen von H. Thüning. Frankfurt/M. 2002, 25ff. [im Folgenden «HS»].

⁷ Vgl. M. Foucault, Andere Räume, in: ders., Botschaften der Macht. Der Foucault-Reader Diskurs und Medien, hrsg. von J. Engelmann, Stuttgart 1999, 145-157.

rekurriere ich auf den Salmacener Dominikanertheologen Melchior Cano (1509-1560) und sein Modell der *loci theologici*, wie er es im Anschluß an die Topik des Aristoteles entwickelt hat.⁸ Denn m.E. stellt Canos topologisches Modell eine anregende Grundlage für die theologischen Diskurse in der Moderne bereit.

Cano benennt zehn Orte, von denen her die Gottesrede ihre Autorität gewinnt: Schrift und Tradition als *loci revelationem constituentis*, katholische Kirche, Konzilien, römische Kirche, Kirchenväter und Scholastik als *loci proprii*, sowie Vernunft, Philosophie und Geschichte als *loci alieni* zur Interpretation der genannten konstitutiven Orte. Auch wenn man heute an vielen Stellen über Cano hinausgehen kann und muss, so ist dieses Modell zur Diskursivierung theologischer Praktiken doch aus mehreren Gründen an zeitgenössische Problemtabaus angeschlossen. Mit Christian Bauer lassen sich drei Gründe benennen⁹: *Unabschließbarkeit des Feldes*: Abgesehen von den beiden offenbarungskonstitutiven Orten «Schrift» und «Tradition» ist die Liste der davon abgeleiteten Orte prinzipiell offen für Erweiterungen; *Differenz des Innen*: Es gibt einen nicht weiter reduzierbaren Plural theologischer Orte, der sich schon in der konstitutiven Zweifelt von Schrift und Tradition zeigt; *Autorität des Außen*: Das Außen der Rede von Gott ist in der Differenz eigener und fremder Orte eine wirkliche Autorität im Gegenüber zur Theologie.

Topologisch betrachtet geht es in der Theologie also um «Orte im Raum des Diskurses, von denen her die Argumente einer Theologie ihre Autorität gewinnen».¹⁰ Aufgabe der Kirche ist es, das eigene Internum im Raum des Externum zu artikulieren – und *vice versa*, insofern sie sich vom Externum her den eigenen, internen Diskurs befruchten läßt. Eine kirchliche Gemeinschaft, die sich dieser doppelten, quasi ellipsenförmig angelegten Herausforderung stellt, befindet sich in einer dauerhaften Suchbewegung hinsichtlich ihrer Identität (*ad intra*) wie auch ihrer Beziehung zur Welt (*ad extra*) – wobei beide Aspekte nur in dialektischer Durchdringung gedacht und gelebt werden können.¹¹

Entsprechend versteht eine pastoral aufmerksame Theologie die Wirklichkeiten dieser Welt – in ihren politischen Ausdifferenzierungen und Widersprüchen – nicht nur als *loci theologici* im klassischen (strikten¹²) Sinne Melchior Canos, sondern – mit Marie-Dominique Chenu (1895-1990) gesprochen – als produktive *lieux théologiques en acte* bzw. *loci theologici in actu*.¹³ Markiert sind damit nicht nur statische Orte oder Ortskonstellationen, sondern theologische «Ereignisse»¹⁴, denen die Macht innewohnt, die Zeit auf eine umfassende Menschwerdung aller hin zu transformieren. Das Zweite Vatikanische Konzil faßte solche Ereignisorte der Theologie unter dem Begriff der «Zeichen der

⁸ Vgl. Melchioris Canis Episcopi Canariensis ex Ordine Praedicatorum Opera, a P. Hyacintho Serry, o.O. 1754. Vgl. dazu B. Körner, Melchior Cano. De locis theologis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre. Graz 1994.

⁹ Vgl. Ch. Bauer, Gotteszeugnis und Zeitgenossenschaft. Praktisch-theologische Erkundungen im Plural religiöser Differenzen in Europa, in: ders., St. van Erp, Hrsg./Eds., Heil in Differenz. Dominikanische Beiträge zu einer kontextuellen Theologie in Europa / Salvation in Diversity. Dominican Contributions to a Contextual Theology in Europe. (Kultur und Religion in Europa Bd. 2), Münster 2004, 17-41, hier 23f.

¹⁰ Ders., Kritik der Pastoraltheologie. Nicht-Orte und Anders-Räume nach Michel de Certeau und Michel Foucault, in: ders., M. Hölzl, Hrsg., Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults. Mainz 2003, 181-216, hier 184.

¹¹ Zu dieser Dialektik vgl. auch U. Engel, Ortswechsel. Das Kirche-Welt-Verhältnis in der Pastoraltheologie *Gaudium et spes* als theologischer Interpretationsschlüssel für die Sozialzyklika *Populorum progressio*, in: Angelicum 84 (2007), 567-587.

¹² Vgl. dazu C. Geffré, Conclusion, in: Institut Catholique de Paris, Le Déplacement de la Théologie. Acte du colloque méthodologique de Février 1976, Paris 1977, 171-178, der *theologische Orte* als «lieux théologiques au sens strict» (172) von *Orten der Theologie* als «lieux de production théologiques» (ebd.) unterscheidet.

¹³ Vgl. M.-D. Chenu, Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie. Aus dem Französischen von M. Lauble. Mit einer Einführung von Ch. Bauer. Hrsg. von Ch. Bauer, Th. Eggensperger und U. Engel (Collection Chenu Bd. 2), Berlin 2003, 135 u.ö.

¹⁴ Ders., Volk Gottes in dieser Welt. Aus dem Französischen von R. Zadow, Paderborn 1968, 62.

Zeit» (GS 4). In diesem Sinn kommt den Grenzen Europas bzw. der Europäischen Union eine eigene theologale Dignität zu. Gemäß einer solchen weltzugewandten Hermeneutik hat sich der in der überkommenen «Societas perfecta»-Lehre angelegte Bruch zwischen der Außen-Welt und dem sich dieser gegenüber überlegen wählenden Innen der Kirche ein für alle Mal erledigt. In Konsequenz des konziliaren Paradigmenwechsels gehören vielmehr auch geschichtlich bedingte Elemente zur Lehre der Kirche hinzu. «Das Dogma besteht nicht nur aus Prinzipien, sondern hat zugleich Orte seiner Existenz. Es ist pastoraler Natur, weil es vom Verhältnis der Kirche zu den Menschen von heute geleitet ist.»¹⁵ Im Rahmen dieser pastoral-dogmatischen Bipolarität vermag sich der Theo-Logos *in actu* zu artikulieren: auf der einen Seite in den Raum des politischen Externum hinein. Und wo sich Theologie und Kirche dem fremden Externum ausliefern, finden sie sich selbst im Anderen, dem Ausgeschlossenen – und darin den Herrn. Denn der ist nach Chenu's These von der *fortgesetzten Inkarnation*¹⁶ genau an den Bruchstellen dieser Welt anwesend. – In diesem Sinne verstehe ich die Grenzen der Europäischen Union als genuine *loci theologici*.

Grenzen als identitätsgenerierende Orte für die Kirchen

In seiner Dankesrede aus Anlaß der Verleihung des Börne-Preises 2003 hat der österreichisch-amerikanische Literaturwissenschaftler George Steiner daran erinnert, daß im Altgriechischen das Wort *xenos* gleichermaßen «Fremdling» wie «Gast» bedeuten kann.¹⁷ In Europa ist uns von diesem alten Wissen um den *xenos* oftmals nur die Xenophobie geblieben. Gegen diese Einseitigkeiten ist im Sinne einer jüdisch-christlich gegründeten Alteritätsethik mit Nachdruck auf unserer Verantwortung den Fremden gegenüber an Europas Grenzen zu beharren.

Im Lexikon «Religion in Geschichte und Gegenwart» findet sich ein Eintrag zum Stichwort «Nachbarschaft». Dort heißt es: «Alltagssprachlich ist Nachbar, wer «nebenan» wohnt, der, den man

¹⁵ H.-J. Sander, Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart, in: G. Fuchs, A. Lienkamp, Hrsg., Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution «Die Kirche in der Welt von heute». (ICS-Schriften Bd. 36). Münster 1997, 85-102, hier 95.

¹⁶ Vgl. M.-D. Chenu, La Parole de Dieu. II: L'Évangile dans les temps. Paris 1964, 89.

¹⁷ G. Steiner, Wir sind alle Gäste des Lebens und der Wahrheit. Über die willkürliche Gabe der Existenz, das Wunder des Staates Israel und den verlorenen Adel des jüdischen Volkes, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 31.5.2003 (Nr. 125), 39.

sieht, zumindest vom Sehen kennt, der, den man hört, an dessen Leben man ungewollt teilnimmt. Nachbarn kann man in der Regel nicht wählen. Man findet sie vor und muß sich zu ihnen verhalten, in Desinteresse, Anteilnahme oder Konflikt.»¹⁸ Nachbarschaft ist demnach vor allem als eine Gestalt sozialen Handelns zu beschreiben. In agrarischen Gesellschaften war diese nachbarschaftliche Praxis vor allem durch Brauch und Sitte geregelt. In urbanen Kontexten jedoch muß Nachbarschaft gewollt werden. Dabei gilt: Das nachbarschaftliche Handeln «wird um-so mehr gewollt, je mehr gemeinsame Interessen bestehen».¹⁹ Nach Max Weber deckt die Nachbarschaft einen *außerordentlichen* Bedarf ab; sie *tut dies in dreifacher Hinsicht*: im Gefahrenfall – durch Sicherung des Wohnumfeldes; in akuten Notlagen – durch nachbarschaftliche Hilfe; und schließlich bei besonderen Gelegenheiten – im Rahmen von Festen.²⁰

Wer sind unsere Nachbarn, denen gegenüber wir als Christen in Europa Verantwortung tragen? Um diese Frage zu beantworten, ist m.E. eine Relecture der Perikope vom barmherzigen Samariter (Lk 10,30b-35) angebracht. Der Rahmendialog zwischen dem Gesetzeslehrer und Jesus endet bekanntlich wie folgt: «Was meinst du: Wer von diesen dreien hat sich als der Nächste dessen erwiesen, der von den Räubern überfallen wurde? Der Gesetzeslehrer antwortete: Der, der barmherzig an ihm gehandelt hat. Da sagte Jesus zu ihm: Dann geh und handle genauso!» (vv. 36f.) Im Sinne von Weber handelt es sich hier um Nachbarschaftshilfe in einer akuten Notlage. Der israelische Philosoph Avishai Margalit kommentiert die Pointe der Erzählung so: «Es geht hier um die Vorstellung, dass der Begriff des Nächsten mächtig genug ist, um ethnische, religiöse und Stammesgrenzen zu überwinden.»²¹ M.E. zielt die theologische Pointe der Perikope aber auch auf noch etwas anderes: Erst an den Grenzorten zwischen Leben und Tod – im Graben der Straße zwischen Jerusalem und Jericho wie auch an den Festungsanlagen des real existierenden europäischen Grenzregimes – eröffnet sich den Kirchen, was ihre auch praktisch verifizierbare Identität ist: Volk Gottes in der Nachfolge dessen, der die totalitärste Grenze überhaupt – die zwischen Tod und Leben – niedergerissen hat, um ausnahmslos allen Menschen nahe zu sein: Jesus, der Christus. *Ulrich Engel, Berlin*

¹⁸ K.-F. Daiber, Art. Nachbarschaft, in: RGG⁴, VI, 3.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Vgl. M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Tübingen 1973, 215-218.

²¹ A. Margalit, Ethik der Erinnerung. Max Horkheimer Vorlesungen. Aus dem Englischen von R. Stach. Frankfurt/M. 2000, 28.

«... MENSCH, WO BIST DU?»

Zum 32. Deutschen Evangelischen Kirchentag Bremen 2009

Zwar sind sie nicht Zwillinge, dennoch haben der Deutsche Evangelische Kirchentag und das Deutsche Grundgesetz beide das Geburtsjahr 1949. Sechzig Jahre nach dem Ersten Deutschen Evangelischen Kirchentag (im Juli/August 1949 in Hannover) und sechzig Jahre nach der Verkündigung des Grundgesetzes (im Mai 1949 in Bonn) fielen der 32. Deutsche Evangelische Kirchentag in Bremen (20. bis 24. Mai 2009) und die politischen Erinnerungsfeiern an die Verabschiedung des Grundgesetzes zufälligerweise auf das gleiche Datum, d.h. auf die zweite Hälfte der vorletzten Maiwoche. Zu diesen beiden Gedenktagen, auf die während des Kirchentages in Bremen mehrfach hingewiesen wurde, lassen sich noch eine Reihe weiterer Daten nennen, die für die Geschichte Deutschlands bedeutsam waren und derer in diesem Jahr besonders gedacht wird: 75 Jahre Barmer Theologische Erklärung, sechzig Jahre Bundesrepublik Deutschland, zwanzig Jahre Mauerfall. Neben diesen Erinnerungsmomenten war auch die starke Präsenz und die Beteiligung von Regierungsmitgliedern und Vertretern von Parteien am Kirchentag auffallend. Sicher wollten viele Politiker unmittelbar vor den Bundestagswahlen im September

2009 die Öffentlichkeit des Kirchentages benützen, um den Wählern ihre Positionen vorzustellen. Aber viele von ihnen äußerten sich über tages- und parteipolitische Fragen hinaus zu grundlegenden gesellschaftlichen und politischen Problemen und suchten das Gespräch mit den Kirchentagsbesuchern. Dominierend waren dabei Themen wie das Verhältnis von Glaube und Politik, die Relevanz des Rechtsstaates, Gerechtigkeit in der Gesellschaft und die internationalen Verpflichtungen Deutschlands. Im Verlaufe seiner Geschichte ist der Deutsche Evangelische Kirchentag auf unterschiedliche Weise beschrieben worden. Reinold von Thadden-Trieglaff, der Inspirator und langjährige erste Präsident des Kirchentages, prägte für die «Deutsche Evangelische Woche» vom 28. Juli bis 1. August 1949 in Hannover (die in der Folge als «1. Deutscher Evangelischer Kirchentag» gezählt wurde) die Formel von der «Kirche als Bewegung».¹ Mit der Wahl

¹ Vgl. Harald Uhl, Reinold von Thadden-Trieglaff, Ein Leben in evangelischer Freiheit und Verantwortung, in: Rüdiger Runge, Margot Käßman, Hrsg., Kirche in Bewegung. 50 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag. Gütersloh 1999, 27-36.

des Versammlungsortes und der Organisation der Woche im Wechsel von Bibelarbeiten, Debatten in Arbeitsgruppen und Gottesdiensten griff er bewußt auf die Tradition der Bekennenden Kirche zurück, wie er und seine Freunde diese in den dreißiger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts gepflegt hatten. Daß das Bekenntnis des Glaubens einem konkreten historischen Kontext entspringt und auf diesen kritisch bezogen werden muß, ist bis heute das grundlegende Merkmal der Kirchentage geblieben, auch wenn sie im Verlaufe ihrer Geschichte eine Vielzahl von Formen entwickelt haben, um dieser Zielsetzung zu entsprechen. Ebenso vielfältig sind auch die Bezeichnungen, die bisher für den Kirchentag geprägt worden sind: «Kirche in Bewegung», «Laienbewegung», «gesamtdeutsche Klammer», «Forum des Protestantismus», «Zeitansage», «Ortsanweisung», «vorläufige Kirche».² Jede dieser Kennzeichnungen hebt jeweils einen einzelnen Aspekt hervor, ohne dabei die andern auszuschließen. Helmut Simon, ehemaliger Bundesverfassungsrichter und 1977 wie 1989 Präsident der Kirchentage in Berlin, hat in seinen Erinnerungen festgehalten, was ihn am Kirchentag 1969 in Stuttgart, der unter der Losung «Hungern nach Gerechtigkeit» stand, beeindruckt hat: «Auf dem Kirchentag oblag mir dann die Moderation des <Tribunals zur Ermittlung des Glücks>, das mit dem Beginn der Studentenrebellion zusammenfiel und das in der Kirchentagsgeschichte einen legendären Ruf erworben hat. Zu den früheren gesamtdeutschen Frömmigkeitsdemonstrationen hatte ich keinen rechten Zugang gefunden; sie schienen mir allzu erbaulich und allzu unkritisch den etablierten kirchlichen und politischen Traditionen verhaftet. Im Stuttgarter Tribunal riskierte der Kirchentag im ständig überfüllten und überhitzten Zelt erstmals sein späteres Erfolgsrezept der breiten Partizipation, der Offenheit und des fairen Umgangs bei der Behandlung brisanter Themen.»³ Was Helmut Simon hier diskret unerwähnt läßt, ist die Tatsache, daß seine Art der Moderation und sein Mut zum Risiko für eine Debatte mit offenem Ausgang für den Erfolg des «Tribunals zur Ermittlung des Glücks» entscheidend war. Zeitzeugen berichten, dadurch habe er den Raum für neue Formen eröffnet, für Formen, die bis heute für den Kirchentag prägend geblieben sind. Helmut Simon selbst nennt drei Elemente, die seiner Meinung nach für den christlichen Glauben unverzichtbar sind und im Kirchentag zu einer produktiven Einheit zusammengefügt worden sind: die geistliche, politische und festliche Dimension, die «mit ökumenischer Aufgeschlossenheit, intellektueller Redlichkeit und kreativem Einfallsreichtum entfaltet worden sind». In seinen Erinnerungen zeigt die Kirchentagsgeschichte ein anspruchsvolles Profil, indem er im einzelnen nachzeichnet, wie die kontroversen Debatten über den Glauben jeweils wie ein Seismograph auf politische und gesellschaftliche Verwerfungen zu reagieren vermochten und dadurch in der Kirche und in der Gesellschaft neue Handlungsmöglichkeiten erschlossen haben.

Die Kirchentagslosung

Diese Polarität von Vergewisserung im Glauben und Reaktion auf die aktuellen gesellschaftlich-politischen Herausforderungen zeigte sich oft schon in den Losungen, die für die jeweiligen Kirchentage ausgesucht worden waren. Wenn die Präsidentin des Kirchentages Karin von Welck (Hamburg) die diesjährige Losung «Mensch, wo bist du?» während der Eröffnungspressekonzferenz als einen «Glücksfall» bezeichnet hatte, so meinte sie, die Dringlichkeit, welche die Losung unausgesprochen zum Ausdruck bringe, habe durch die Debatten um die Folgen der aktuellen Finanzkrise noch an Gewicht gewonnen. Außerdem schaffe sie in ihrer Offenheit und Mehrdeutigkeit einen Raum

² Vgl. Harld Schroeter, Kirchentag als vorläufige Kirche. Der Kirchentag als eine besondere Gestalt des Christseins zwischen Kirche und Welt. Stuttgart u.a. 1993, 308-333.

³ Helmut Simon, Protestantismus mit Biss, in: Rüdiger Runge, Ellen Ueberschär, Hrsg., Fest des Glaubens. Forum der Welt. 60 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag. Gütersloh 2009, 76-82, 76f.

des Fragens und Suchens und mahne gleichzeitig die Menschen zur Verantwortung.⁴

Der Sinn der Losung «Mensch, wo bist du?» reicht aber weit über die Forderung, Verantwortung zu übernehmen, hinaus, wenn man zur Kenntnis nimmt, daß Genesis 3,9 zitiert wird, und wenn man berücksichtigt, daß sie nur angemessen verstanden werden kann, wenn sie im Kontext des ganzen dritten Kapitels der Genesis, das den Titel «Sündenfall» trägt, ausgelegt wird.⁵ Dieses Kapitel war auch der Gegenstand der Bibelarbeiten am ersten Tag. Der Alttestamentler Frank Crüsemann (Bielefeld) benützte die Gelegenheit, um in seiner Bibelarbeit eine neue Sicht dieser Textpassage vorzulegen. Er zeigte, daß die dominierende Auslegungstradition von Genesis 3, wie sie sich auch in der traditionellen Überschrift vom «Sündenfall» niedergeschlagen hat, in mehrfacher Hinsicht dem Textbefund nicht angemessen ist. Zwar spreche vieles für die Deutung, in Genesis 3 gehe es darum, daß der Mensch durch eigene Sünde und Schuld geprägt und auf Erlösung angewiesen sei, daß nicht nur Autonomie, Freiheit und Fortschritt die menschliche Geschichte bestimme, sondern daß die ambivalenten und negativen Folgen des Handelns den Menschen in seiner Freiheit einschränkten und in seinen Entscheidungen behinderten. Diese Auslegungstraditionen würden aber mit jener Passage des Berichtes, daß Gott selbst dem Menschenpaar Kleider verfertigt habe, damit dieses sich seiner neu entdeckten Nacktheit nicht zu schämen brauche, nicht zu recht kommen. Frank Crüsemann schlug darum vor, Genesis 3 von dieser Tat Gottes her als «Fall in die Scham» zu deuten und als Anweisung zu verstehen, in der Gott lehrt, mit der Scham umzugehen. Für ihn sei Scham eine Form der Selbstwahrnehmung des Menschen, in der sich dieser seiner Verletzlichkeit vor sich selber und vor den Mitmenschen bewußt wird. «Man müßte jetzt nach Differenzierungen fragen, denn es gibt zweifellos ganz unterschiedliche Formen von Scham, das geht von einem durchaus angemessenen und richtigen Gefühl bis hin zu Reaktionen auf massive Verletzungen. Das Verständnis von Scham als Schande aus verletztem Stolz und verletzter Ehre ist dann ein großes Thema, das aber hier in Gen 3 nicht im Zentrum steht. Und man müßte nach dem komplexen Verhältnis von Scham und Schuld fragen. Weil im Christentum die Fragen der Schuld so groß, die Scham aber meist klein geschrieben wurden, gibt es hier viel zu entdecken, gerade auch in der Bibel.» Frank Crüsemann formulierte aus dieser Beobachtung eine neue Auslegung der Strafsprüche (über die Last der Arbeit, über den unvermeidbaren Tod und über die Mühe der Frauen beim Gebären). Sie seien nicht so sehr als Strafverfügungen zu verstehen denn als Hinweise, wie der Mensch mit der Scham leben könne.

Glauben und Freiheit

Diese Überlegungen von Frank Crüsemann sind in ihrem Gehalt subtil und in ihren programmatischen Andeutungen

⁴ Wie schon den beiden Kirchentagen von Hannover (2005) und Köln (2007) ging auch dem diesjährigen Kirchentag ein dreitägiges Symposium «Global Network Congress» voraus, auf welchem Gäste und Referenten aus dem Ausland mit deutschen Referenten zu einem Meinungsaustausch zusammenkamen.

Der Kirchentag zählte knapp 100 000 Dauerteilnehmende (inklusive Mitwirkende). Die größte Altersgruppe machten die Vierzig- bis Sechzigjährigen mit 34,9 Prozent, gefolgt von der Gruppe der Achtzehn- bis Vierzigjährigen mit 28,2 Prozent aus. Damit folgt die Altersstruktur des Kirchentages der allgemeinen demographischen Veränderung der Bevölkerung.

Zum Kirchentag: epd Dokumentation 25/2009; Materialien zum 32. Deutschen Evangelischen Kirchentag. Frankfurt/M. 2009; Ellen Ueberschär u.a., Hrsg., Mensch, wo bist du? Horizonte des Glaubens, Perspektiven für die Gesellschaft, Chancen für die Welt. Gütersloh, Herbst 2009; Silke Lechner, Hrsg., Deutscher Evangelischer Kirchentag Bremen 2009. Dokumentation. Gütersloh, Herbst 2009.

⁵ Neben Genesis 3 waren Lk 10,25-37 (Der barmherzige Samariter) und Genesis 16,1-16 (Hagar und Ismael) Textvorlagen für die Bibelarbeit. Vgl. Junge Kirche. Estra 2008. Sonderheft zum Kirchentag 2009 (mit Beiträgen von Jürgen Ebach, Marlene Crüsemann, Frank Crüsemann, Ulrike Beil, Claudia Janssen, Klaus Wengst).

anspruchsvoll und müßten weiter entfaltet werden. Im Anschluß daran läßt sich zumindest jetzt schon sagen, der Sinn der scheinbar einfachen Frage «Mensch, wo bist du?» hängt vom Kontext ab, in dem sie gestellt wird. Dies machte Eberhard Jüngel in seinem Vortrag aus dem Themenbereich «Horizonte des Glaubens», indem er die Losung problematisierte und sie in ihrer Mehrdeutigkeit durchbuchstabierte: «Adam, wo bist Du? Diese überaus kritische Frage des Schöpfers, die er in einer überaus kritischen Situation an sein in die Krise geratenes Geschöpf richtet, begleitet uns Menschen von Anfang an. Und diese Frage wird jede und jeden von uns begleiten bis zum ›lieben jüngsten Tag‹: Wo bist Du? Wo bist Du hingeraten? Doch dieselbe, überaus kritische Frage kann sich im Nu auch umkehren, kann ihre Richtung ändern und sich dann auch an Gott richten. Und in der Tat: dieselbe Frage richteten und richten bis heute Menschen an ihn: Gott, wo bist Du?» Mit diesem Befund erweise sich die Frage «Mensch, wo bist du?» als eine Frage, die in das Zentrum des Glaubens führe. Um das Verhältnis von Freiheit und Glaube zu bestimmen, formulierte Eberhard Jüngel die Losung zu einer Doppelfrage «Wo ist ein Mensch, der frei ist? Wo ist der Mensch, der glaubt?» um, auf die seiner Meinung nach nur eine Antwort gegeben werden könne, daß es nämlich der glaubende Mensch sei, der frei ist. Auf der Grundlage dieser Reformulierung der Rechtfertigungslehre kehrte Eberhard Jüngel zur Losung zurück und gab darauf folgende Antwort: «Wo also ist nun der Glaubende? Er ist da, wo Gott ist. Und er ist nicht nur da, sondern er ist dabei. (...) Wer nicht nur da ist, wo Gott ist, sondern auf unsere menschliche Weise dabei ist, wenn Gott seine Schöpfung, wenn er auch sein gefallenes Geschöpf unbeirrbar bejaht, der muss auf seine menschliche Weise ebenfalls Ja sagen können. Und nur dann auch entschiedenes Nein, wenn etwas diesem kreativen Ja destruktiv widerspricht.» Aus dieser Feststellung zog er drei Folgerungen, wobei er einer bejahenden Aussage jeweils eine entschiedene Verneinung entgegengesetzte. Der Glaubende lebe erstens aus einem Ja zu Gott und stehe damit in der Verpflichtung, jeder Einschränkung der Religions- und Gewissensfreiheit unbesehen der Religion und der Konfession zu widerstehen. Zweitens sage der Glaubende ein vorbehaltloses Ja zu seinen Mitmenschen in ihrer Andersheit. Im Gegenzug wende er sich deshalb gegen jeden Zwang zur Vereinheitlichung menschlicher Lebensformen. Und schließlich bejahe der Glaubende seine eigene Existenz und bekämpfe daher jeden Versuch, seine Identität und Integrität zu zerstören. Mit diesen Schlußfolgerungen bestimmte Eberhard Jüngel drei Orte, an denen die Frage «Mensch, wo bist du?» ihre Konkretisierung erfährt: die Religions- und Gewissensfreiheit aller Menschen, die Anerkennung der Vielfalt der Lebensformen und der Respekt vor der eigenen Würde.

Die Bibel und die Kirche

Einer der beeindruckendsten Redner auf den Kirchentagen der letzten zwei Jahrzehnte ist ohne Zweifel der emeritierte Hamburger Religionspädagoge Fulbert Steffensky. In Bremen hielt er eine Bibelarbeit zu Genesis 16,1-16 sowie zwei Referate (über die Bibel in der Kirche und über Spiritualität im Raum der Kirche). Mit dem Vortrag über die Bibel in der Kirche griff er ein zentrales Thema reformatorischer Tradition auf, das noch an Brisanz gewann, weil die Veranstalter das Thema mit dem Untertitel «Stört die Bibel kirchliche Verlautbarungen?» präzisiert hatten. Fulbert Steffensky stellte zu Beginn fest, die im Titel genannten Begriffe «Bibel» und «Kirche» müßten zuerst geklärt werden. Er begann mit der überraschenden Feststellung, daß der Text der Bibel noch nicht die Wahrheit sei. Damit stellt sich pointiert die Frage, was aber ist die Bibel, und Fulbert Steffensky entwickelte seine Antwort in einem Bild: «Es ist das Gottesgespräch unserer Toten, unserer Väter und Mütter. Es ist ihr Gespräch, ihre Auseinandersetzung mit Gott, und eingewickelt in dieses Gespräch ist die Antwort Gottes. Aber sie ist eingewickelt.» Aus dieser Beschreibung ergab sich für Fulbert Steffensky ein Zweifaches. Erstens einmal enthalte die Bibel neben den zutreffenden

Einsichten auch die Irrtümer und Fehler der Toten, und zweitens verlange die Bibel die Mühe einer kritischen Lektüre.

Wie aber ist eine Lesart der Bibel möglich, die zwischen Wahrheit und Irrtum zu unterscheiden vermag? Fulbert Steffensky versuchte darauf indirekt eine Antwort zu geben, indem er die Frage stellte, wer denn die Kirche sei, welche die Bibel liest. Er stellte zwei Typen von Kirchen gegenüber und damit auch zwei Lesarten der Bibel. Die eine Kirche lese in der Bibel, was ihr diene, und verschweige, was ihr nicht nütze. Vor allem verschweige sie, wer die ersten Adressaten der Bibel seien, nämlich die Armen und Elenden. Die andere Kirche lese die Bibel, weil sie ihre Hoffnungen nähre und ihre Sehnsucht stärke. Fulbert Steffensky brachte den Unterschied der beiden Lesarten auf die einprägsame Formel, die eine Kirche lese, was ihr diene, die andere lese, was sie brauche. Damit stellt sich verschärft die Frage, wie eine Kirche in einer reichen Gesellschaft die Bibel lesen soll. Fulbert Steffensky versuchte eine Antwort, indem er berichtete, wie er und ein Freund sich einmal auf einer Wanderung hungrig in eine Hochzeitsgesellschaft eingeschlichen, sich dort satt gegessen und den Durst gestillt haben, ohne behelligt worden zu sein. «Man darf niemanden von der Hoffnung des Evangeliums ausschließen, nicht einmal sich selber. Wir schleichen uns ein in das Evangelium. Es kann ja sein, dass wir nicht die ersten Adressaten des Evangeliums sind. Dann sind wir eben die zweiten Adressaten. Auch wir haben unsere Schmerzen, auch uns sterben Menschen, auch wir geraten in Schuld und brauchen Freispruch. Und so schleichen wir uns ein in die alte Nachricht. Man kann es, wenn man weiß, wer die Erstgemeinten sind und wenn wir vermeiden, dass das Salz der Erde zum Balsam für Herrn Jedermann wird.» Die Tragweite der Überlegungen von Fulbert Steffensky zeigte sich in der Podiumsdiskussion, die auf sein Referat folgte. Hermann Barth (Präsident des Kirchenamtes der EKD, Hannover), Ulrich Duchrow (Systematische Theologie, Heidelberg), Gerd G. Wagner (Vorsitzender der Kammer für soziale Ordnung der EKD, Berlin) und Renate Wind (Biblische Theologie, Heidelberg) debattierten die Frage, wieweit die Bibel in kirchlichen Verlautbarungen zum Tragen kommt. Die Diskussion konzentrierte sich sehr schnell auf die Frage, ob die im Juli 2008 von der EKD veröffentlichte Denkschrift «Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive» biblischen Traditionen gerecht wird oder diese zur Legitimation heranzieht.⁶ Ulrich Duchrow und Renate Wind kritisierten, daß darin die Gerechtigkeitsfrage nicht von der Perspektive der Armen her und im Rahmen der weltweiten Ökumene behandelt werde. Das zeige sich deutlich daran, welche geringe Rolle die Traditionen des Alten Testaments in der Denkschrift spielten, und in der fehlenden Rezeption der ökumenischen Debatte. Diese Debatte zeigte nicht nur, daß die Kontroverse mindestens auf zwei Ebenen geführt wird, Es geht einmal darum, wie die Gerechtigkeitsfrage politikfähig wird, und dann um die Tatsache, daß der Begriff der Gerechtigkeit unterschiedlich verstanden wird. Fulbert Steffenskys Vorschlag, zwischen den ersten und zweiten Adressaten der Bibel zu unterscheiden und den ersten Adressaten den Primat zu geben, wurde nur von einem Teil der Debattierenden aufgegriffen. Unstrittig war bei allen Teilnehmern, daß eine Änderung des Wirtschaftssystem nicht um den Preis einer wachsenden Verarmung von Menschen durchgesetzt werden darf.

Gerechtigkeit und Recht

Die Frage nach einer gerechteren Gesellschaft ist nicht nur ein Thema der Ethik und eine Aufgabe der Politik, sondern auch eine Herausforderung des Rechtes. Mit diesem Thema beschäftigte sich im Rahmen der Veranstaltungen über sechzig Jahre Grundgesetz in Deutschland die Politikwissenschaftlerin Tine Stein

⁶ Vgl. Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh 2008; Ulrich Duchrow, Franz Segbers, Hrsg., Frieden mit dem Kapital? Wider die Anpassung der evangelischen Kirche an die Macht der Wirtschaft. Oberursel 2008.

Seit Jahren setzen sich Christinnen und Christen als einzelne oder in Gemeinden, Basisgruppen und sozialen Bewegungen für einen Kurswechsel in der Wirtschafts- und Sozialpolitik ein. Im Frühjahr 2008 schlossen sich Attac-Deutschland, das Nell-Breuning-Institut und die Katholische Arbeiterbewegung (KAB) zu einem Bündnis zusammen, um gemeinsam diesen Kurswechsel auf den Weg zu bringen. Als erstes ging es um die Gründung eines Netzwerkes, das auf dem Ökumenischen Kirchentag 2010 in München eine Debatte für einen Wechsel in der Wirtschafts- und Sozialpolitik initiieren soll. Auf diese Einladung folgten am 30. April 2008 Mitglieder und Mitarbeiter von KAB, der Christlichen Arbeiterjugend (CAJ), von Kairos, Pax Christi, des Ökumenischen Netzes in Deutschland (ÖniD), vom Kirchlichen Dienst in der Arbeitswelt (KDA), Publik-Forum u.a. 60 weitere Institutionen und Personen äußerten ihren Willen zur Zusammenarbeit. Damit konnte das Netzwerk seine Arbeit beginnen, auf einer möglichst breiten Basis einen Diskussionsprozess in Gang zu setzen und Kontakte mit der Kirchentags-Leitung zu knüpfen. Dafür wurde ein Grundlagentext mit dem Titel «Fair teilen statt sozial spalten. Aufruf zu einer politischen Zeitanzeige auf dem Ökumenischen Kirchentag 2010» verfaßt und veröffentlicht.

Der Grundlagentext geht nach der Methode «sehen-urteilen-handeln» vor. Er spricht von der wachsenden sozialen Kluft in Deutschland. Ein Viertel der Bevölkerung ist von der Armut bedroht und der Mittelstand muß den sozialen Abstieg fürchten. Diese Entwicklung gilt nicht nur für Deutschland. Sie ist eine globale Entwicklung, die durch die politische Entscheidung für die Liberalisierung des Finanz- und Arbeitsmarktes und für den Abbau des staatlichen Engagements für gesellschaftliche Aufgaben verursacht ist.

Der Grundlagentext sieht in der biblischen Tradition von «Gottes vorrangiger Option für die Armen und Ausgegrenzten» einen Einspruch gegen diese Entwicklung und eine Aufforderung an alle Menschen, ihr zu widerstehen. Darum schlagen die Unterzeichner des Textes vor, auf dem Ökumenischen Kirchentag 2010 in München eine prophetische Zeitanzeige zu formulieren. Offen sollen dort die Forderung für mehr Gerechtigkeit zwischen Arm und Reich und für die Bewahrung der Schöpfung diskutiert und erste Schritte zur Lösungen vorgeschlagen werden, auf die sich die Beteiligten verpflichten.

Der Grundlagentext formuliert dafür fünf Themen für eine Diskussion auf dem Kirchentag:

Erstens: Soziale Sicherheit für Alle. Die sozialen Sicherungssysteme müssen allen Menschen ein Leben in Würde mit und ohne Erwerbsarbeit möglich machen. Garantierte Mindestlöhne, angemessenes Kindergeld und armutsfeste Grundsicherung sind dafür unabdingbar.

Zweitens: Fair beteiligen. Alle Menschen müssen die Möglichkeit haben, sich in den gesellschaftlichen Prozessen und in der Arbeitswelt bei Beratungen und Entscheidungen zu beteiligen. Dazu sind notwendig einmal jede Art, den Zugang zu einer möglichst breiten und qualifizierten Bildung zu fördern, und zweitens das Instrumentar für Formen der Partizipation auszubauen.

Drittens: Fair teilen. Beide Themen, die soziale Sicherheit wie die Ermöglichung gleicher Lebenschancen, müssen hinreichend gesichert sein. Das verlangt ein gerechtes Steuersystem. Vor allem muß Eigentum wieder sozialpflichtig werden. Das verlangt die Einführung neuer Abgaben auf Zinsen, Börsenerträgen u.a.

Viertens: Die Globalisierung friedlich, sozial und ökologisch steuern. Dies bedeutet einmal, daß die ungleichen Zugangsbedingungen auf dem Weltmarkt abgebaut werden. Gleichzeitig müssen transnationale Konzerne verbindliche soziale und ökologische Mindeststandards einhalten. Die Finanzmärkte müssen reguliert und der Zugang zu den knappen natürlichen Ressourcen fair verteilt werden.

Fünftens: Ökologisch wirtschaften und das Klima schützen. Für die hochentwickelten Ländern bedeutet dieses Postulat Wege und Mittel zu finden, den eigenen Wirtschafts- und Lebensstil international verträglich zu machen, d.h. dafür zu sorgen, daß nicht auf Kosten der anderen gelebt wird. Dies setzt voraus, daß eine ökologische Wirtschaftsweise entwickelt wird und die ärmeren Länder bei der Aufgabe unterstützt werden, ihrerseits dafür einen Beitrag zu leisten.

Der Grundlagentext schließt mit der Feststellung, daß Katholiken und Kirchentage bisher «Kristallisationspunkte gesellschaftlicher Diskussion zur Ächtung von Massenvernichtungswaffen, zur Überwindung der Apartheid und zur Entschuldung der Entwicklungsländer» waren. Auf ähnliche Weise biete der Ökumenische Kirchentag 2010 in München die Chance für eine politische Zeitanzeige «Fair teilen statt sozial spalten!»

Hinweis: Netzwerk ÖKT 2010; c/o Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands e.V.; Dr. Michael Schäfers; Bernhard-Letterhaus-Straße 26; D-50670 Köln; email: michael.schaefers@kab.de; www.oekt-netz.de

(Berlin). Sie machte darauf aufmerksam, daß die in Artikel 20 des Grundgesetzes formulierte Sozialstaatsklausel den Gesetzgeber verpflichtet, die gesellschaftlichen Verhältnisse gerecht und ausgewogen zu gestalten. Da Staatsziele im Unterschied zu Grundrechten nicht einklagbar sind, geben sie dem Gesetzgeber einen denkbar weiten Ermessensspielraum. Tine Stein stellte im Anschluß an diese Beobachtung die Frage, ob zusätzlich zu den Staatszielen auch aus den Grundrechten, auch wenn sie nicht ausdrücklich soziale Themen betreffen, eine soziale Verpflichtung des Staates erwachse. Sie erinnerte daran, daß Grundrechte nicht nur eine Schutzfunktion vor dem Zugriff des Staates auf individuelle Rechte haben, sondern überall dort ein Eingreifen des Staates fordern, wo die Freiheit des einen Bürgers durch die Freiheit seines Mitbürgers bedroht ist. Deshalb würden die durch die Grundrechte geschützten Rechtsgüter indirekt auch das Verhältnis der Bürger untereinander regulieren. Diese «mittelbare Wirkung» der Grundrechte bringe es mit sich, daß die grundrechtlich geschützten wirtschaftlichen Freiheitsrechte an die Idee der Menschenwürde gebunden seien. «Diese Funktion der Menschenwürde und der durch sie begründeten Rechte, nämlich als ein Instrument der Bindung der Politik zugunsten der Rechtspositionen derer, die im gesellschaftlichen Prozess schwach sind, können als ein Widerhall auf das biblische Ethos gelesen werden.» Tina Stein machte darauf aufmerksam, daß die konkrete Ausgestaltung des Sozialstaates Gegenstand demokratischer Beratung und Entscheidung sei. Unstrittig müsse in diesen Auseinandersetzungen der Grundsatz bleiben, den Schwächsten in der Gesellschaft den denkbar besten Schutz zu gewähren. In diesem Zusammenhang erinnerte sie daran, daß in Deutschland die Kinder die Bevölkerungsgruppe darstellen, die am stärksten

von Verarmung bedroht ist. Ihnen müsse darum das besondere Engagement des Sozialstaates gelten.

Die Frage nach den schwächsten Gliedern einer Gesellschaft hat angesichts der Folgen der Finanzkrise von 2008/2009 in den letzten Monaten an Dringlichkeit gewonnen. Auf dem Kirchentag erwies sie sich als der «rote Faden», der viele Debatten und Kontroversen bestimmt hat. Weltbankpräsident Robert Zoellick (Washington) rückte diese Frage mit dem Hinweis, daß seine Organisation berechnet habe, infolge der Krise könnten in den ärmsten Staaten zwei Millionen Kleinkinder sterben, in den Mittelpunkt seiner Diskussion mit Altbundeskanzler Helmut Schmidt (Hamburg) über «Verantwortung in der globalen Krise».

Verantwortung in der globalen Krise

Mit dieser Feststellung ist aber nur eine der Folgen der Krise genannt. Wie sie insgesamt beschrieben werden kann, welches ihre entscheidenden Verursacher, welches ihre Opfer sind, diese Fragen blieben in vielen Debatten umstritten. So gestand auf dem Forum «Globale Finanzmärkte und ihre Akteure» der Schweizer Bankier Hans-Peter Portmann zu, daß zwar einzelne Banker durch individuelles Fehlverhalten Mitschuld an der Krise trügen, daß aber auch die Politik mitverantwortlich sei, insofern sie zu wenig flexibel auf globale Veränderungsprozesse reagiert habe. Im Gegensatz dazu vertrat die Bundesentwicklungsministerin Heidemarie Wiecek-Zeul (Berlin) die Position, die in den letzten zwei Jahrzehnten dominierende Ideologie des totalen Marktes habe letztlich in die Krise geführt. Entfesselte Märkte würden sich am Ende selbst zerstören. Ihr stimmte der Wirtschaftswissenschaftler Peter Bofinger (Würzburg) zu.

Beide schlugen vor, daß die Bewertung von Finanzprodukten nicht mehr von privaten Firmen, die für ihre Entscheidungen keine Haftung übernehmen, gemacht werden sollte, sondern von staatlichen Organen. Am weitesten ging die Ministerin mit ihrer Forderung, daß dies im Rahmen einer globalen Staatlichkeit geregelt werden solle.

Auf diesem Forum wurden aber nicht nur globale Lösungsansätze diskutiert, sondern es waren auch Experten eingeladen worden, die Erfahrungen mit alternativen und fairen Finanzbeziehungen gemacht haben. So berichtete der Wirtschaftswissenschaftler Alberto Acosta (Quito) von seinen Erfahrungen, die er als Präsident der Verfassungsgebenden Versammlung von Ecuador gemacht hat. Er beklagte, daß die internationalen Finanzorganisationen wie Weltbank und Währungsfond das rechtsstaatliche Prinzip der Gewaltentrennung nicht kennen. Auf diese Weise würden die Betroffenen von partizipatorische Verfahrensweisen ausgeschlossen. Eine Strukturreform dieser Organisationen müßte durch ein internationales Insolvenzrecht für Staaten ergänzt werden. Dies würde die Mitbeteiligung der betroffenen Bevölkerung bei Entschuldungsmaßnahmen möglich machen. In die gleiche Richtung gingen die Vorschläge von Attac-Gründer Sven Giegold (Dönverden), daß staatliche Kontrollbehörden für Banken parlamentarischer Kontrolle unterstellt werden sollten. Neben Partizipation und Transparenz wiesen Antje Schneeweiß vom Südwind-Institut für Ökonomie und Ökumene (Siegburg) und Zaid el-Mogaddedi, Geschäftsführer des «Institute for Islamic Banking and Finance» (Frankfurt/Main) auf einen dritten wichtigen Faktor eines alternativen Finanzsystems hin. Banken müßten zusätzlich darauf geprüft werden, inwieweit sie eine für die Realwirtschaft dienende Funktion einnehmen. Darüber hinaus machte Zaid el-Mogaddedi mit seinem Hinweis, daß Banken in islamischer Tradition Ehtikkommissionen eingerichtet haben, auf die interreligiösen und interkulturellen Aspekte der Finanzkrise aufmerksam.

Zaghafte Ökumene

Im Verlaufe der letzten zwei Jahrzehnte hat sich auf Evangelischen Kirchentagen und auf Katholikentagen die Tradition entwickelt, daß jeweils ein Tag der Ökumene gewidmet wird, wobei die dafür geplanten Veranstaltungen von der Kirchentagsleitung und dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken als Veran-

stalter der Katholikentage gemeinsam verantwortet werden. Auf diesen Foren kam es zu grundsätzlichen Debatten über Eucharistische Gastfreundschaft, Kirchen- und Amtsverständnis, die Bedeutung der «Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre» von 1999, konfessionsverschiedene Ehen, Methoden und Zielvorstellungen der Ökumene. Die von diesen Debatten ausgehenden Initiativen waren nicht ohne Wirkung für die Selbstvergewisserung von Kirchentag und Katholikentag. Die auf diesen Foren selbstverständlich vorausgesetzte Dialogmethode war durch die Suche nach einem differenzierten Konsens geprägt. Den bisherigen Höhepunkt dieser Zusammenarbeit stellte der Erste Ökumenische Kirchentag von 2003 in Berlin dar. Unzweifelhaft war der Wunsch nach größerer Ökumene auf dem Bremer Kirchentag vorhanden. Dies zeigte sich in der engagierten Mitwirkung einer Vielzahl von katholischen Laien und von Amtsträgern in Bibelarbeiten, Foren und Podien. Einen anderen Eindruck vermittelten die zwei, ausdrücklich der Ökumene gewidmeten Veranstaltungen. So wurde auf keinem Podium eine der für die Konfessionen kontroversen Fragen debattiert. Ebenso kam es zu keiner differenzierten Darstellung der augenblicklichen Lage der Ökumene. Zwar gestand der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Hans Joachim Meyer (Berlin), die Ökumene sei derzeit «keine breite Landstraße», und Landesbischof Johannes Friedrich sprach davon, daß er vom Zweiten Ökumenischen Kirchentag vom kommenden Mai in München⁷ eine «Ökumene der kleinen Schritte» erhoffe. Hatten die gleichen Referenten bei vorangehenden Kirchentagen noch erklärt, die theologischen Probleme in der Abendmahlsfrage seien soweit geklärt, daß nun eine Entscheidung der Kirchenleitungen anstehe, bzw. vorgeschlagen, die Kirchenleitungen könnten auf verbindliche Weise schon erreichte Zwischenschritte auf dem Wege zur Einheit der Kirchen (sogenannte In-via-Erklärungen) abgeben⁸, fehlte in Bremen der Hinweis auf das schon gemeinsam Erreichte, und man sprach deutlich davon, daß man vom kommenden Ökumenischen Kirchentag keine grundlegenden Schritte erwarte.

Ein Aufruf für München 2010

Dämpften auf diese Weise die für den Ökumenischen Kirchentag 2010 verantwortlichen Veranstalter die Erwartungen, so rief das «Netzwerk Ökumenischer Kirchentag» zu einer intensiven Vernetzung und Vorbereitung für die Münchner Versammlung auf. Dieses Netzwerk entstand im April 2008, als Vertreter von Attac, das Nell-Breuning-Institut (Frankfurt/Main) und die Katholische Arbeitnehmerbewegung sich trafen, um für den Ökumenischen Kirchentag 2010 eine Position unter dem Stichwort «Fair teilen statt sozial spalten» zu erarbeiten und dort zur Entscheidung vorzulegen. Im Sinne einer politischen Zeitanzeige für eine gerechtere Wirtschafts- und Sozialpolitik legte die Initiativgruppe in Bremen einen Programmwurf vor, der von über sechzig Institutionen und Einzelpersonen unterstützt wurde. Auf dem Bremer Podium wies Ulrich Duchrow darauf hin, daß diese Initiative auch einer Bitte außereuropäischer Kirchen entspreche, die Kirchen in Deutschland möchten sich gemeinsam und verbindlich zur weltweiten Gerechtigkeitsfrage äußern. *Nikolaus Klein*

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,

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

Preise Jahresabonnement 2009:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 68.- / Studierende Fr. 50.-

Deutschland und Österreich: Euro 54.- / Studierende Euro 40.-

Übrige Länder: Fr. 63.-, Euro 37.- 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 4835), Konto Nr. 556967-61

IBAN: CH1104835055696761000, SWIFT/BIC: CRESCHZZ80C

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.

⁷ Vgl. Damit ihr Hoffnung habt. Das Buch zum Ökumenischen Kirchentag 2010. Freiburg i. Br. und Gütersloh, Herbst 2009.

⁸ Vgl. Harding Meyer, Ökumene – Stillstand oder neuer Kairos? Zur Zukunft des evangelisch/katholischen Dialogs, in: Stimmen der Zeit 225 (2007), 687-696.

Die nächsten beiden Nummern der ORIENTIERUNG erscheinen als **Doppelnummern** Ende Juli und Ende August 2009.

Wir wünschen Ihnen eine erholsame Ferienzeit.

Redaktion und Administration der ORIENTIERUNG