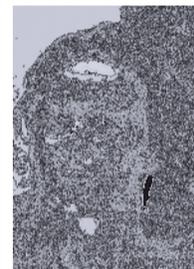
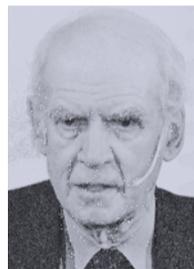
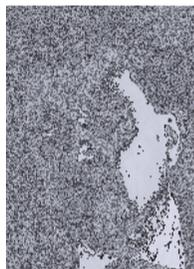




zur debatte

3/2012

Themen der Katholischen Akademie in Bayern



7

Die Herausforderung Afghanistans thematisiert Prof. Dr. Heinz-Gerhard Justenhoven

13

Prof. Dr. Thomas Ruster stellt den eigenen Code der Christen vor

17

Prof. Dr. Charles Taylor beschreibt die unterschiedlichen Formen religiösen Lebens

39

Die kritische Haltung der Kirche zu totalitären Ideologien belegt Prof. Dr. Thomas Brechenmacher

11

Prof. Dr. Thomas Söding sieht die Freiburger Rede des Papstes im Fokus des Neuen Testaments

14

Prof. Dr. Ursula Nothelle-Wildfeuer plädiert für eine Sorge der Kirche um die Welt

25

Über die katholische Präsenz im Säkularen schreibt Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn

45

Genau Scharmberg führt in die Ausstellung „Über das Unbehagen“ ein

Schwabinger Vorträge

Wofür töten? Wofür sterben?



Foto: Rudolf W. Schmitt

Intensive Nachfragen auch auf dem Podium: Klaus Naumann (li.) und Thomas de Maizière.

Bundesverteidigungsminister Dr. Thomas de Maizière sprach am Abend des 20. März 2012 auf Einladung des Rotary Clubs München Schwabing in der Katholischen Akademie zum Thema „Wozu braucht Deutschland Soldaten? Wofür töten? Wofür sterben?“. Der Minister bekannte sich vor rund 270 Zuhörern unter anderem zum zunehmenden deutschen Engagement in der Welt. Dabei, so Thomas de Maizière, sei es absolut legitim, deutsche

Interessen zu haben, zu formulieren und auch zu verfolgen. Dies widerspreche keineswegs der Tatsache, dass auch die Außenpolitik sich an ethischen Kriterien messen lassen müsse. Und noch eines war dem Verteidigungsminister wichtig. Die Gesellschaft müsse sich stärker darauf einstellen, dass bei Einsätzen der Bundeswehr auch weiterhin mit Verlusten an Menschenleben zu rechnen sei.

Wozu braucht Deutschland Soldaten?

Thomas de Maizière

I.

Wozu brauchen wir Soldaten? Wozu töten, wozu sterben? Was für Fragen! Diese Fragen sind wohl die schwersten, die es gibt, und sie sind wohl so alt wie die Menschheit selbst.

Im Jahre 1909 war es die Friedensnobelpreisträgerin Bertha von Suttner, die auch diesen Fragen nachging und einen aus ihrer Sicht höchst verwegenen Blick in die Zukunft wagte. „Der Frieden in hundert Jahren“, so heißt ihr erstaunlicher Aufsatz, aus dem ich einige Passagen zitieren möchte. Dieses Buch ist im Jahre 2010 unter dem Titel „Die Welt in hundert Jahren“ noch einmal erschienen und wurde zum Wissenschaftsbuch des Jahres 2010 erklärt. Ich zitiere, was Bertha von Suttner 1909 geschrieben hat:

„Wir schreiben das Jahr 2009. Gegen unsere Vorfahren sind wir glücklich zu preisen. Wir haben, was sie gar nicht kannten, wofür sie nur einen Namen, aber niemals das Wesen hatten, wir haben den Frieden.“

So weit ist dieser Blick in die Zukunft vielleicht noch nicht sonderlich erstaunlich, stammt er doch von einer der größten Pazifistinnen des 20. Jahrhunderts. Und wer sonst, wenn nicht Pazifisten, sollen träumen von einer Vision des Friedens, hundert Jahre nach der eigenen Zeit? Doch Bertha von Suttner sagt noch mehr. Ich zitiere weiter, wie sie sich 1909 die Zukunft in 100 Jahren vorstellt:

„Wir besitzen immer noch zu Lande, zur See und zur Luft disziplinierte, bewaffnete Heere, die aber niemals zu Eroberungs-, Hass- und Rachezwecken dienen, sondern zur Aufrechterhaltung der Ruhe und Gesetze, zur Hilfeleistung und Rettung überall dort, wo ein Volk in Not ist.“

Eine Pazifistin sieht die Existenz von bewaffneten Heeren als Bedingung für ein Leben in Frieden an: Das ist doch wohl auch aus heutiger Sicht wirklich bemerkenswert.

Worauf basiert aber dieses künftige Leben in Frieden, von dem Bertha von Suttner schreibt? Die dazu vor mehr als hundert Jahren zu Papier gebrachten Gedanken will ich Ihnen auch nicht vorenthalten. Ich zitiere Bertha von Suttner ein letztes Mal:

„Wir sind im Besitz von so gewaltigen Vernichtungskräften, dass jeder von zwei Gegnern geführte Kampf nur Doppelselbstmord wäre. Wenn man mit einem Druck auf einen Knopf auf jede beliebige Distanz hin jede beliebige Menschen- oder Häusermasse pulverisieren kann, so weiß ich nicht, nach welchen taktischen und strategischen Regeln man mit solchen Mitteln noch ein Völkerduell austragen könnte.“

Ein halbes Jahrhundert und zwei Weltkriege später befindet sich die Welt mitten im Kalten Krieg. Hannah Arendt wird Zeugin genau der Entwicklung, die Bertha von Suttner vor einem halben Jahrhundert prognostiziert hatte, und

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Sind Sie mehr oder weniger regelmäßige Besucher unseres Kardinal Wendel Hauses, werden Sie in diesen Wochen feststellen: es fehlen zwei Kunstwerke, die Geschwister Scholl und das Altarbild an der Rückwand unserer Kapelle.

Sophie und Hans Scholl waren 1962 von Christine Stadler in Bronze gegossen worden, leicht unterlebensgroß. Mit je einer Hand halten sie ihr Zeichen, die Weiße Rose; die beiden anderen Hände sind mit Stacheldraht, einer Dornenkrone gleich, aneinander gefesselt. So stehen sie im Atrium und blicken zu jenem gelben Eckhaus hinüber, in dem ihr Freund Willi Graf bis zur Verhaftung am 18. Februar 1943 gewohnt hatte.

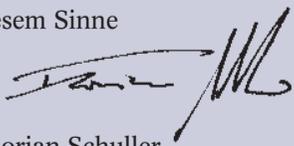
1962: ein frühes Jahr kritischer Besinnung auf Widerstand und Verstrickung während jener unseligen Epoche. Auch das Jahr, in dem auf wesentliches Betreiben des Akademiedirektors Karl Forster hin die Kommission für Zeitgeschichte gegründet wurde, zur wissenschaftlichen Aufarbeitung sowohl der NS-Zeit selbst wie ihrer Vor- und Nachgeschichte. Genau deshalb steht nun unsere Geschwister-Scholl-Gruppe bis 30. April 2013 in der Ausstellung des Hauses der Geschichte Baden-Württemberg „Anständig gehandelt. Widerstand und Volksgemeinschaft“; denn sie dokumentiert nicht nur das Lebensopfer dieser Studenten, sondern auch die frühe Besinnung darauf in der jungen Bundesrepublik.

Das zweite Kunstwerk ist „Altar Painting II“ Jerry Zeniuks. Der New Yorker und Münchner Künstler hatte es 2007 gemalt und uns als Leihgabe überlassen, nachdem das Vorgängerbild vom Museum Ludwig in Köln angekauft worden war. Nun aber wird ab 15. Mai 2012 eine große Retrospektive Jerry Zeniuks von der Staatsgalerie Moderne Kunst im Augsburger Glaspalast ausgerichtet. Und dafür war unbedingt unser Altarbild gewünscht; gehört es doch ins Zentrum seines Schaffens. Dies können wir nur bestätigen – wir durften miterleben, wie intensiv sich der Künstler mit der Position des Bildes in der Kapelle zwischen dem lächelnden Christus am Kreuz einerseits und dem Tabernakel andererseits auseinandersetzt.

Zwei Ausleihfragen für Kunstwerke, die dokumentieren können, wie die Katholische Akademie Bayern über die Jahrzehnte hinweg äußerst sensibel Herausforderungen erspürte. Und zwei Kunstwerke, die bei all ihrer formalen Verschiedenheit faszinierenderweise tiefe Gemeinsamkeit erahnen lassen. Heißt doch der Untertitel von „Altar Painting II“: „The Army of God against Satan“.

In diesem Sinne

Ihr



Dr. Florian Schuller



Dr. Klaus Naumann (re.), Initiator der „Schwabinger Vorträge“, freute sich, auch Ulrich Wilhelm, den Intendanten des Bayerischen Rundfunks, begrüßen zu können. Die beiden sind hier in ei-

nem Dreiergespräch zu sehen. Wilhelm und Verteidigungsminister de Maizière kennen sich aus ihrer gemeinsamen Zeit im Bundeskanzleramt.

sie kommentiert sie wie folgt. Ich zitiere Hannah Arendt aus dem Jahr 1959: „Wir haben gegenwärtig ein Stadium in der technischen Entwicklung erreicht, in welchem ein zweckmäßiger Einsatz der Gewalt- und Vernichtungsmittel nicht mehr möglich ist. Es ist, als ob das atomare Wettrüsten in einer Art hypothetische Kriegsführung mündet, die dazu führen kann, dass ein kalter Krieg, also ein Krieg, der niemals ausgebrochen ist, eines Tages durch den Sieg des einen oder die Niederlage des anderen beendet werden kann. Sind das Phantasien?“

II.

Mit ihren visionären Gedanken haben sowohl Bertha von Suttner als auch Hannah Arendt viele der späteren Entwicklungen vorweggenommen. In einem entscheidenden Punkt aber haben sie beide Unrecht behalten: Der Krieg ist bis heute ein sehr realer Teil geblieben in der Welt, in der wir leben, wenn auch nicht im eigenen Land.

Das Gesicht des Krieges hat sich jedoch in den vergangenen Jahren massiv verändert. „Um 1900“, so der Militärgeschichtler Martin von Krefeld, „zweifelte niemand daran, dass eine Großmacht ausschließlich von einer anderen Großmacht wirklich in Gefahr gebracht werden konnte.“

Der Kalte Krieg schien dieses traditionelle Verständnis von Machtpolitik zu bestätigen. Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion und dem Ende des Ost-West-Konfliktes verkündete der Politikwissenschaftler Francis Fukuyama sogar das Ende der Geschichte. Seine These lautete, Demokratie und Marktwirtschaft würden sich weltweit durchsetzen; das Zeitalter antagonistischer Konflikte in der internationalen Politik sei vorbei, das Ende der Geschichte sei gekommen.

Dann aber kamen die Balkankriege, Ruanda, der 11. September, Afghanistan, Irak. Wir erleben asymmetrische Konflikte, in denen wenige Aufständische unseren modernen und hochtechnologisierten Armeen ihre Grenzen aufzeigen. Sie kennen vielleicht das berühmte Zitat eines Taliban-Kämpfers, der den Amerikanern in Afghanistan den Satz entgegenschleuderte: „Ihr liebt Coca-Cola, wir lieben den Tod.“

Ein halbes Jahrhundert und zwei Weltkriege später befindet sich die Welt mitten im Kalten Krieg.

Neue Mächte betreten die weltpolitische Bühne: Indien, Brasilien, Südafrika. Alte Mächte wie China kehren zurück. Wir erleben einen Zusammenbruch von scheinbar ewigen Herrschaftsverhältnissen im Nahen und Mittleren Osten, innerhalb von Wochen.

Kurz: Anders als zu Zeiten des Kalten Krieges, als die militärische Bedrohung zwar schrecklich, aber einigermaßen klar kalkulierbar war, umgeben uns heute zahlreiche diffuse und nicht klassisch-militärische Risiken, die unberechenbar erscheinen.

Wir Deutschen sind Teil, wir sind Objekt und wir sind Subjekt all dieser Entwicklungen, auch wenn wir das bis zum Jahre 1990 nicht so ganz wahrhaben wollten. Bis 1990, so kann man es vielleicht ausdrücken, war Deutschlands internationale Sicherheitspolitik unterentwickelt. Man sprach nicht ohne Grund von Deutschland als dem wirtschaftspolitischen Riesen, der zugleich ein sicherheitspolitischer Zwerg sei. Seit 1990, seit der Wiedererlangung der

Deutschen Einheit und vor allem der vollen Souveränität, hat unser Land ziemlich schnell einen ziemlich langen Weg zurückgelegt.

Seit 10 Jahren sind wir in Afghanistan. Als drittgrößter Truppensteller und einzige Nation außer den USA haben wir dort eine Führungsrolle im Norden des Landes inne. Wir haben das Kommando über Soldaten aus 18 Ländern, darunter auch über 4.000 US-Amerikaner. Im Kosovo stellt Deutschland zum dritten Mal in Folge den Kommandeur der KFOR und ist einer der größten Truppensteller. Insgesamt beteiligen wir uns seit 20 Jahren an Operationen zur Stabilisierung des Balkans. Bei der Antipiraterie-Mission der EU Atalanta sind wir seit Beginn mit Schiffen und Seefernaufklärern im Einsatz; auch dort übernimmt Deutschland Führungsverantwortung, mehr als andere. Heute, während wir hier sitzen, leisten über 7000 deutsche Soldatinnen und Soldaten auf drei Kontinenten ihren Dienst in den Einsätzen der Bundeswehr. Über 300.000 deutsche Soldaten waren seit 1991 im Einsatz. Manche waren mehrfach im Einsatz, deswegen ist die Zahl so hoch. Eine Berechnung, wie viele Menschen es im Einzelnen sind, ist nicht genau möglich. Wir schätzen, dass es zwischen 60.000 und 80.000 sind.

III.

Warum tun wir das? Erste Aufgabe jeder Armee ist es, der eigenen Bevölkerung ein Leben in Sicherheit und Freiheit zu ermöglichen. Landesverteidigung ist die erste und vornehmste Aufgabe auch der Bundeswehr. Aber es ist nicht mehr die einzige Aufgabe.

Den Begriff der Sicherheit definieren wir heute weitaus umfassender als noch zu Zeiten des Kalten Krieges, umfassender in einem geographischen Sinne.

Selbst geographisch weit entfernte Krisen- und Gefahrenherde können heute rasch unmittelbare Auswirkungen auf Europa und Deutschland haben, unmittelbare, nicht nur mittelbare. Umfassender aber auch in einem inhaltlichen Sinn: Sicherheit umfasst heute soziale, demographische, religiöse, ökologische und wirtschaftliche Aspekte. Vielleicht war es immer schon so und wir erkennen es heute erst vollständig. Ohne gesicherten Zugang zu Rohstoffen und ohne freien Handel wäre Deutschland als rohstoffarme und dicht besiedelte Exportnation gefährdet. Gefahren oder mindestens Risiken drohen heute auch durch den Zerfall staatlicher Ordnung in vielen Teilen der Welt. Piraterie, die Verbreitung von Massenvernichtungsmitteln sowie der internationale Terrorismus gedeihen gerade in solchen „failed states“. Galt unsere Sorge früher den Staaten, die zu stark werden, bereitet es uns heute eher Sorge, dass Staaten zu schwach werden.

Umfassende oder mindestens regional wirkende internationale Sicherheit kann es nur geben, wenn jemand dafür Verantwortung übernimmt. Wir Deutschen müssen uns also die Frage stellen: Geht unser umfassender Sicherheitsbegriff gleichzeitig mit einer neuen umfassenden Verantwortung einher? Oder, um es noch klarer zu fragen: Müssen wir eigentlich überall dabei sein? Sicher nicht.

Auf internationaler Ebene bilden für uns die Vereinten Nationen, die NATO und die Europäische Union den Rahmen, in dem wir Antworten auf die gemeinsamen Herausforderungen finden und abstimmen. Und es entspricht unseren politischen Zielen, und es ist in unserem nationalen Interesse, dass wir füreinander einstehen und deshalb diese Institutionen stärken.

In unseren Verteidigungspolitischen Richtlinien vom Mai letzten Jahres ha-

ben wir den Rahmen für Auftrag und Ziel deutscher Sicherheitspolitik, Sicherheits- und Verteidigungspolitik, definiert: „*Deutschland nimmt als gestaltendes Mitglied der internationalen Staatengemeinschaft seine Interessen wahr und setzt sich aktiv für eine bessere und sichere Welt ein.*“

Umfassender kann man Verantwortung kaum formulieren. Hinzu kommt: Früher haben wir europäische Sicherheitsverantwortung eher als eine nachgeordnete Verantwortung verstanden. Hinter der etwas negativ besetzten Bezeichnung der Amerikaner als Weltpolizei steckte wohl doch auch die Tatsache, dass die Amerikaner sicherheitspolitisch und auch finanziell nur allzu oft auch für uns Europäer die Kohlen aus dem Feuer geholt haben. Das war ziemlich bequem. Europa muss wohl künftig mehr in der Lage sein, auch militärisch Verantwortung für die Sicherheit wenigstens in seiner unmittelbaren Nachbarschaft übernehmen zu können.

IV.

Auf welcher Basis aber nehmen wir nun unsere Verantwortung wahr? Welche Überzeugungen leiten uns? Welchen Anspruch stellen wir dabei an uns selbst? Eine Antwort findet sich auch in den Verteidigungspolitischen Richtlinien. Ich zitiere: „*Deutsche Sicherheitspolitik ist in Werten und Grundsätzen der freiheitlich-demokratischen Grundordnung des Grundgesetzes und des Völkerrechts verpflichtet.*“ Die Werte und Grundsätze der freiheitlich-demokratischen Grundordnung des Grundgesetzes und des Völkerrechts, das sind die universalen Menschenrechte Frieden, Freiheit, Rechtsstaatlichkeit und Demokratie. Soweit so unstrittig – und so folgenlos.

Was aber sind deutsche Interessen? Interessen, das klingt – anders als Werte

– so egoistisch, so einseitig. Bei dem Stichwort „Interessen“ fallen auch vielen Menschen zunächst einmal wirtschaftliche Interessen ein. Wirtschaftliche Interessen werden in unserem Land mitunter als ethisch minderwertig angesehen, wie Interessenwahrnehmung überhaupt. Man verfolgt nur Werte, Interessen möglichst nicht. Das sehe ich anders. Als bevölkerungsreichstes Land, als stärkste Volkswirtschaft Europas, als zweitstärkste Exportnation der Welt sind wir Deutschen von internationaler Stabilität abhängig. Das liegt in unserem Interesse. Dieses Interesse zu verfolgen, ist meines Erachtens legitim.

Aber was heißt „internationale Stabilität“? Gibt es überhaupt so etwas wie internationale Stabilität? Ist Stabilität ein Wert? Und wie stehen dann Freiheit und Stabilität zueinander? Und wie genau definieren wir den Unterschied zwischen Stabilität und Sicherheit? War das Regime von Mubarak stabil oder sicher? Was folgt für den Friedensvertrag von Ägypten und Israel aus einer möglicherweise anderen Stabilität in Ägypten? Alle diese Fragen müssen wir gründlich und öffentlich diskutieren. Anders als andere Nationen tun wir das bisher zu wenig. Ich werde nicht müde, für diese Diskussion zu werben. Wir brauchen sie. Heute leiste ich dazu einen Beitrag.

Klar ist: Die Frage nach der Stabilität ist auch von der subjektiven Wahrnehmung geprägt. Für uns gilt zum Beispiel: Die transatlantische Partnerschaft ist eine nicht nur historisch gewachsene, tiefe Partnerschaft, deren Pflege und Weiterentwicklung höchste Priorität für unser Land hat. Sie ist wertvoll und liegt in unserem Interesse.

Auch die Pflege der deutsch-russischen Beziehung gehört sicherlich zu den prioritären Aufgaben deutscher Außen- und Sicherheitspolitik. Gerade



General a. D. Dr. Klaus Reinhardt (re.), der den Vortrag des Ministers fachkundig verfolgte, hatte – neben vielen anderen hohen Positionen in der Bundeswehr und der Nato – auch zeitweise

das Kommando der KFOR-Friedenstruppen im Kosovo inne. General Reinhardt gilt auch als angesehener Militärhistoriker.

Themen „zur Debatte“

Editorial	2
Schwabinger Vorträge Wofür töten? Wofür sterben?	
Wozu braucht Deutschland Soldaten? Thomas de Maizière	1
Akademiegespräch mit Bundeswehroffizieren Herausforderung Afghanistan	
Ethische Aspekte des politisch-militärischen Einsatzes Heinz-Gerhard Justenhoven	7
„Entweltlichung“ – Denkanstöße für die Kirche	
In der Welt, nicht von der Welt. Die Freiburger Rede im Fokus des Neuen Testaments. Drei Thesen und drei Fragen Thomas Söding	11
„Herrschaftswechsel“. Christen kommunizieren im eigenen Code Thomas Ruster	13
Sorge um die Welt – unverzichtbarer Dienst der entweltlichten Kirche. Sozialethische Überlegungen zur Konzerthausrede des Papstes Ursula Nothelle-Wildfeuer	14
Glauben in einem säkularen Zeitalter	
Formen religiösen Lebens Charles Taylor	17
Erlösung durch den Opfertod Jesu? Ein Streitgespräch	
Erlösung durch den Opfertod Jesu? Magnus Strich	19
Am Ort der Verlorenheit. Zur rettenden und erlösenden Kraft des Kreuzes Jesu Christi Jan-Heiner Tück	22
Katholische Lebensstile	
Macht Unterschiede!? Katholische Präsenz im Säkularen Hans-Joachim Höhn	25
Junge Akademie Die ganze Welt am Campus!? Kulturelle und religiöse Diversitäten: Situationen und Perspektiven	29
Priestertag Professor Tomáš Halík zu Gast	31
Licht des Südens Exklusive Führungen für die Katholische Akademie in der Archäologischen Staatssammlung	32
Bedingungsloses Grundeinkommen? Ein Streitgespräch	
Die Idee des bedingungslosen Grundeinkommens. Ein neues Modell menschlicher Arbeit und sozialer Sicherung Michael Hirsch	33
Ein Plädoyer für das bedingungslose Grundeinkommen Götz W. Werner	34
Bedingungsloses Grundeinkommen – „Unvollendete“ mit Risiken und Nebenwirkungen. Die Sehnsucht nach materieller Sicherheit im Spannungsfeld der Leistungsgesellschaft Peter H. Grassmann	36
Der Heilige Stuhl und die totalitären Ideologien Die März-Enzykliken 1937 und ihr innerer Zusammenhang	
Die März-Enzykliken 1937 und ihr innerer Zusammenhang Thomas Brechenmacher	39
Ausstellungseröffnung Über das Unbehagen	45
Impressum	36



Bei der Begrüßung: Dr. Thomas de Maizière (li.) wurde von Akademiedirektor Dr. Florian Schuller (re.) und General a. D. Dr. Klaus Naumann

empfangen, der den Besuch des Ministers in die Wege geleitet hatte. Er moderierte auch die dem Vortrag folgende Diskussion.

uns Deutschen muss es ein Anliegen sein, neuen Irritationen zwischen Ost und West entgegenzuwirken und hier zu vermitteln. Aber eine Wertegemeinschaft ist etwas ganz anderes.

Ein großes Interesse haben wir auch daran, einen bewaffneten Konflikt zwischen Israel und dem Iran zu verhindern. Ich hatte heute die Gelegenheit, mit dem israelischen Verteidigungsminister lange darüber zu spre-

chen. Diese Beispiele sind natürlich nicht umfassend und vollständig. Sie sollen, ja sie können es auch nicht sein, denn unsere Interessen verändern sich. Das liegt in ihrer Natur. Eines ist jedoch klar: Es ist ein komplexes Geflecht von Werten und Interessen, das unsere Sicherheitspolitik prägt. Das ist zwar kompliziert, aber es ist so. Und es ist richtig so.



Intendant Ulrich Wilhelm im Gespräch mit Vigdis Nipperdey, der Witwe des bekannten Historikers Thomas Nipperdey.

V.

Unter welchen Umständen sind wir nun bereit, für diese Werte und Interessen, erst recht für ein kompliziertes Interessensgeflecht, unsere Soldatinnen und Soldaten in den Einsatz zu schicken? In den Verteidigungspolitischen Richtlinien habe ich dazu festgehalten: „Militärische Einsätze ziehen weitreichende politische Folgen nach sich. In jedem Fall ist eine klare Antwort auf die Frage notwendig, inwieweit die Interessen Deutschlands und die damit verbundene Wahrnehmung internationaler Verantwortung den Einsatz erfordern und rechtfertigen, und welche Folgen ein Nicht-Einsatz hat.“ Ein militärischer Einsatz, der Einsatz von Gewalt, kann ethisch gesehen nur als „ultima ratio“ betrachtet werden. Wobei wir das Wort „ultima ratio“ nicht strikt zeitlich verstehen sollten. „Ultima“ heißt „das Äußerste“ oder „das Letzte“. Äußerster Einsatz kann etwas anderes bedeuten als letzter Einsatz im zeitlichen Sinn. Dahinter steht natürlich jederzeit unsere klare Überzeugung: Gewalt bleibt immer ein Übel, auch wenn sie einem guten Zweck dient.

Die existenzielle Frage nach der Legitimität der Anwendung von Gewalt zur Überwindung von Gewalt ist eine ambivalente und komplexe Frage. Die katholische Kirche hat sich mit ihren Bemühungen um die Lehre vom gerechten Krieg seit Augustinus darum bemüht. Die moralische Frage stellt sich nicht nur dem einzelnen Soldaten, der im Einsatz in die Situation kommen kann, das Gebot „du sollst nicht töten“ brechen zu müssen. Sie stellt sich mir als Bundesminister der Verteidigung, sie stellt sich der Bundesregierung und dem Parlament. Ich bejahe sie und ich wiederhole: Die Anwendung von Gewalt zur Beendigung von Gewalt ist legitim

oder kann legitim sein. Auch die Bürger müssen sich diese Frage stellen, denn der Soldat hat seinen Eid nach Artikel 1 des Soldatengesetzes geschworen: Er dient seinem Land, ist in unserem Auftrag im Einsatz, nicht in seinem eigenen Auftrag.

Die Frage des Einsatzes von Gewalt zur Beendigung von Gewalt stellt sich in besonderer Form bei sogenannten humanitären Interventionen, also einem militärischen Eingreifen in die inneren Angelegenheiten eines fremden Staates, um schwerste Menschenrechtsverletzungen zu stoppen oder weitere zu verhindern. Wo liegt hier für uns die kritische Schwelle für ein militärisches Eingreifen? Folgt unter Umständen aus dem Recht zum Eingreifen sogar eine Pflicht, militärisch einzugreifen? Wenn alles Verhandeln, wenn alle Drohungen und Sanktionen nichts nutzen, wann muss eingegriffen werden? Wenn es um die Verhinderung massiver Verletzungen von Menschenrechten geht? Wenn Massenvertreibungen stattfinden oder ein Genozid droht oder bereits erfolgt?

Viele von uns werden sich bei diesen Fragen vielleicht an den Völkermord in Ruanda erinnern. Am 7. April 1994 begann damals das Töten. Innerhalb von hundert Tagen wurden in dem kleinen afrikanischen Staat über eine Million Menschen umgebracht. Es gab dazu nur wenige Fernsehbilder. Der Blauhelmkommandeur Dallaire flehte in Washington, Paris und London um Unterstützung. Vergeblich. Die Vereinten Nationen zogen mitten in diesem Völkermord ihre vor Ort stationierten Blauhelme bis auf eine kleine Truppe ab. Zehn Jahre später, schreibt General Dallaire in seinem Buch „Shake Hands with the Devil“, ich zitiere: „Die wahren Verräter, die wahren Mittäter, das sind

Folgt unter Umständen aus dem Recht zum Eingreifen sogar eine Pflicht, militärisch einzugreifen?

die Staaten, das ist die internationale Gemeinschaft mit ihrer Gleichgültigkeit, ihrem Eigeninteresse und ihrem rassistischen Denken.“

Brutaler kann man es kaum formulieren. Auch heute werden wir in Staaten wie Sudan, Somalia, Syrien Zeugen von dramatischen Menschenrechtsverletzungen aus je unterschiedlichen Gründen. Angesichts der Situation in der syrischen Stadt Homs warnte in der letzten Woche ein Augenzeuge, ich zitiere: „Was wir zurückgelassen haben, wird ein neues Ruanda werden.“

VI.

Welche Verantwortung trägt Deutschland in dieser Situation? Nicht nur das Völkerrecht macht deutlich: Eine humanitäre Intervention kann unter Einhaltung strenger Kriterien erfolgen. Die Vereinten Nationen haben auf ihrem Weltgipfel 2005 die „responsibility to protect“ klar auf die Bereiche Völkermord, Kriegsverbrechen, ethnische Säuberung und Verbrechen gegen die Menschlichkeit beschränkt. Eine politische Entscheidung für oder gegen ein entsprechendes kollektives Vorgehen in solchen Fällen ist allerdings immer schwierig. Inzwischen, und das ist eine ziemlich neue Entwicklung, fordern sehr oft Menschenrechtsorganisationen oder Intellektuelle ein militärisches Eingreifen, während die militärischen Führungen eher zurückhaltend sind.

Nun, ein von vornherein festgelegtes Prüfungsschema, oder gar einen Automatismus zur Anwendung oder Unter-

lassung militärischer Gewalt kann es aber nicht geben. Wir müssen vielmehr in jeder konkreten Situation eine Abwägung vornehmen: Ist der militärische Eingriff verhältnismäßig, geeignet und erforderlich? Können wir mit einem militärischen Eingreifen die Situation der Menschen vor Ort verbessern? Haben wir die entsprechenden Mittel? Wie kann – und jetzt variere ich Clausewitz – Politik fortgesetzt werden, wenn der Einsatz beginnt, während er läuft oder beendet wird? Welcher Preis ist zu zahlen, an Menschen, an Zerstörung, an Geld? In Syrien zum Beispiel ist die Antwort dazu gar nicht einfach. Und ich habe jetzt gar nicht über internationale Mandate gesprochen oder das Völkerrecht. Schon bei der Frage, ob eine militärische Intervention geeignet ist, die Menschenrechtsverletzung zu beenden, tauchen Zweifel auf.

Inzwischen, und das ist eine ziemlich neue Entwicklung, fordern sehr oft Menschenrechtsorganisationen oder Intellektuelle ein militärisches Eingreifen, während die militärischen Führungen eher zurückhaltend sind

Denken wir auch an die jüngsten Ereignisse in anderen arabischen Ländern, dann wird uns auch die Begrenztheit unseres Wissens bewusst. Keiner von uns, und auch keiner der sogenannten Experten, hatte die Entwicklung der letzten beiden Jahre für möglich gehalten oder vorhergesehen.

Wir müssen uns den Fragen stellen, die mit unserem Handeln verbunden



Chris Brenninkmeyer, Gesellschafter der C&A Mode KG und Mitglied im Allgemeinen Rat der Katholischen Akademie

(Mi.), informierte sich beim Abend mit Minister Thomas de Maizière (li.) über die Situation in Afghanistan.

sind: Fördern wir mit unserem Eingreifen möglicherweise nur den Sturz eines bestimmten Regimes? Was dann? Wem helfen wir eigentlich? Ist unser militärisches Eingreifen womöglich nur der Startschuss für einen neuen Bürger-

krieg? Kann sich ein ursprünglich nationaler Konflikt durch das Eingreifen internationaler Truppen möglicherweise sogar zu einem Flächenbrand in der ganzen Region entwickeln? Die Frage vor jeglicher Entscheidung muss jeden-

falls sein: Ist eine militärische Intervention geeignet, mehr Positives als Negatives zu bewirken, und zwar nachhaltig? Klar ist: Es kann immer zu Fehleinschätzungen kommen. Dinge können sich anders als erwartet entwickeln, aber überlegt haben sollte man sich die Dinge vorher.

Die Rede des Ministers gehört in die Reihe der „Schwabinger Vorträge“ des Rotary Clubs München Schwabing, die von General a. D. Dr. Klaus Naumann, früherer Generalinspekteur und Vorsitzender des Nato-Militärausschusses, konzipiert wurde.



Stellten sich den Fotografen auch zum offiziellen Foto: Dr. Klaus Naumann, Dr. Thomas de Maizère, Dr. Florian

Schuller und Dr. Ulrich Breit, Vizepräsident des Rotary Clubs München Schwabing (v.l.n.r.).

In der letzten Woche habe ich Generalleutnant von Butler in den Ruhestand verabschiedet. Er war der Chef des Heeresführungskommandos und hat vor zehn Jahren das erste Afghanistan-Kontingent der Bundeswehr in den Einsatz geführt. Den Wandel der deutschen Sicherheits- und Verteidigungspolitik fasste er so zusammen, ich zitiere: „Wir übernehmen jetzt Verantwortung für Dinge, über die wir früher nicht einmal nachgedacht haben.“ Die Verantwortung für Afghanistan, die haben vor zehn Jahren mit unserer Intervention übernommen. Die aktuellen Diskussionen über den Abzug bestätigen jedoch, wie behutsam wir mit der Verantwortung und auch der Sprache umgehen sollten. Man kann nicht zuhause etwas anderes erzählen als gegenüber der internationalen Völkergemeinschaft. Das gilt in Deutschland, das gilt in Afghanistan, und das gilt auch in den Vereinigten Staaten von Amerika.

In der letzten Woche habe ich in Pakistan und Afghanistan viele Gespräche geführt. Ich kann Ihnen sagen: Es ist nicht so, dass sich die Soldaten oder gar die Mehrheit der Afghanen freuen, wenn der Einsatz im Jahre 2014 beendet ist. Ganz im Gegenteil: Es ist vielmehr so, dass die Soldaten vor Ort selbst beim Datum 2014 eher vorsichtig sind – und die Afghanen allemal. Sie



Foto: Rudolf W. Schmitt

Durchaus auch kritische Fragen kamen aus dem Publikum.

nehmen ihren Auftrag sehr ernst, und sie wollen, dass ihr Einsatz eine realistische Chance hat oder jedenfalls eine Chance hat, zu einem dauerhaften Erfolg zu werden. Sie haben Verantwortung übernommen und Kameraden von ihnen sind gefallen. Wenn wir zu früh abziehen, wenn wir das bisher Erreichte gefährden würden, dann würden diese Soldaten uns fragen: Wofür sind dann meine Kameraden gestorben? Auch deshalb sage ich: Es bleibt bei der verabredeten Abzugsstrategie einer schrittweisen Übergabe in Verantwortung bis 2014, und das abhängig von der Sicherheitslage vor Ort.

VII.

Wofür töten? Wofür sterben? Darauf gibt es keine einfachen Antworten. Es wäre schlimm, wenn es so wäre.

Interessant ist in diesem Zusammenhang die Frage: Wie reagiert die Heimat auf den Tod eines Soldaten? Auch das ist ein Gradmesser für das Verhältnis eines Landes zu seinen Auslandseinsätzen. Eine deutsche Wochenzeitung interviewte vor wenigen Wochen die Angehörigen eines deutschen und eines amerikanischen Gefallenen. Das Ergebnis ist ein bewegender Artikel. Die Reaktionen der Eltern auf den Tod der beiden Söhne waren sehr unterschiedlich. Ich zitiere: „Die deutschen Eltern fragten: Wofür starb unser Sohn? Und welche Eltern hätten nicht alles Recht, das zu fragen. Die amerikanischen Eltern sagten: *Er starb für Heimat und Freiheit.*“ Wie repräsentativ diese Antworten für Deutschland und die USA sind, vermag wohl keiner zu sagen. Zum Nachdenken regen sie allemal an.

Die Entsendung der Bundeswehr in Auslands- oder sogar Kampfeinsätze

„out of area“ ist für die deutsche Gesellschaft noch eine relativ neue Erfahrung. 20 Jahre, das ist in einem kollektiven Bewusstsein keine lange Zeit. In dieser Zeit hat jedoch eine rasante sicherheitspolitische Entwicklung stattgefunden. Ich kann mir keine Situation vorstellen, in der wir weiter von so etwas wie einem Ende der Geschichte entfernt sein könnten als die heutige Situation.

Nationale Interessen wahren, internationale Verantwortung übernehmen und Sicherheit gestalten, das ist die Überschrift der Verteidigungspolitischen Richtlinien.

Wir leben in einer Welt großer Umbrüche, und die Umbrüche fangen vielleicht gerade erst an. Das bringt Unsicherheit. Wer von uns würde sich heute wie Bertha von Suttner im Jahre 1909 noch zutrauen, eine Prognose zur Welt in hundert Jahren abzugeben? Wer mag hier im Raum heute sagen, wie es bereits in einem Jahr in Nordafrika aussieht? Das bringt Unsicherheit, aber auch Chancen, denn Unsicherheit ist der Rahmen, in dem wir unsere Freiheit nutzen und Verantwortung übernehmen können.

Hier möchte ich unsere heutige Fragestellung „wozu töten, wozu sterben?“ um eine Frage ergänzen: Wozu leben wir? Damit möchte ich die Frage nach unserem Gestaltungswillen aufwerfen.

Nationale Interessen wahren, inter-

nationale Verantwortung übernehmen und Sicherheit gestalten, das ist die Überschrift der Verteidigungspolitischen Richtlinien. Das ist eine große Herausforderung. Für mich ist es Friedensethik und Verteidigungspolitik zugleich. Das ändert nichts daran, dass wir uns auch künftig vor, in und nach jedem militärischem Einsatz in einem moralischen Dilemma befinden werden. Wir Deutschen werden uns in Zukunft nicht mehr durch Wegducken aus diesem moralischen Dilemma befreien können – und hoffentlich auch nicht mehr befreien wollen. □



Foto: Rudolf W. Schmitt

Rund 270 Gäste waren in den Vortragsaal der Akademie gekommen.

BR alpha logos

Programmorschau alpha-Lógos

Ausgewählte Veranstaltungen der Katholischen Akademie sind in BR-alpha, dem Bildungskanal des Bayerischen Fernsehens zu sehen. Die journalistisch aufbereiteten 45-minütigen Beiträge werden vierzehntägig in der Reihe „alpha-Lógos“ am Sonntagabend, jeweils von 19.30 bis 20.15 Uhr, gesendet. Sie bieten Originalauszüge aus den Vorträgen und Diskussionen, Interviews mit den Referenten sowie vertiefende Informationen.

Die Sendungen der Reihe werden vierzehntägig sonntags, jeweils um ca. 0.50 Uhr, wiederholt. Gezeigt wird immer der Beitrag, der in der Vorwoche um 19.30 Uhr zu sehen war.

Die Themen der kommenden Sendungen:

20. Mai 2012
Würdig leben mit Demenz

3. Juni 2012
„Für uns gestorben“?

17. Juni 2012
Spiritualität des Krankseins

Noch ein Hinweis

Die Sendungen der „alpha-Lógos-Reihe“ sind jeweils ein Jahr lang auch auf der Homepage von BR-alpha abzurufen und können damit jederzeit auf dem heimischen Computer gesehen werden.

Die Internetadresse lautet:
<http://www.br.de/fernsehen/br-alpha/sendungen/logos/logos104.html>

Akademiegespräch mit Bundeswehroffizieren

Herausforderung Afghanistan

Rund 400 Soldaten nahmen am 14. März 2012 am Akademiegespräch mit Offizieren aus Bundeswehrstandorten in Süddeutschland teil. Als Referent war Prof. Dr. Heinz-Gerhard Justenhoven, Leitender Direktor des Instituts für Theologie und Frieden in Hamburg, gekommen. Sein Thema: „Herausforderung Afghanistan. Ethische Aspekte des politisch-militärischen Einsatzes“. „zur Debatte“ dokumentiert

den Vortrag. In den zwei Mal jährlich stattfindenden Akademiegesprächen, die die Katholische Akademie zusammen mit der Katholischen Militärseelsorge organisiert, bekommen die Offiziere und Offiziersanwärter jeweils von einem Experten Informationen zu aktuellen Fragen aus Politik oder Gesellschaft, Theologie oder Religion. Anschließend steht der Referent für die Diskussion zur Verfügung.

Ethische Aspekte des politisch-militärischen Einsatzes

Heinz-Gerhard Justenhoven

In ihrem Fortschrittsbericht sieht die Bundesregierung ein erhebliches ökonomisches Entwicklungspotential für Afghanistan als internationale Handelsdrehscheibe unter dem Stichwort „Neue Seidenstraße“. Damit soll an eine alte Tradition Afghanistans als Handelsnation zwischen dem fernen Osten, Indien und dem Westen angeknüpft werden.

Zugleich werden erhebliche Anstrengungen unternommen, die enormen Rohstoffvorkommen Afghanistans zu erschließen. Afghanistan verfügt über bedeutende Rohstoffvorkommen wie Erdöl, Erdgas, seltene Erden, Kohle, Gold, Halbedelsteine und Baumaterialien. Die Kupfermine in Aynak in der Provinz Logar und die Eisenerzmine in Hajjak in der Provinz Bamyan stellen die größten Investitionsvorhaben in der Geschichte Afghanistans dar. Das afghanische Bergbauministerium koordiniert den dafür notwendigen Bau von 2.600 km Straßen und 1.500 km Eisenbahntrassen. Damit ein Teil der Wertschöpfung vor Ort ankommt, muss die lokale Bevölkerung erst eine berufliche Aus- oder Fortbildung erhalten.

Warum berichte ich Ihnen das? Afghanistan ist heute noch immer eines der ärmsten Länder der Erde, das immer noch nicht in der Lage ist, seine Bevölkerung zu ernähren. Die Welternährungsorganisation FAO schätzt, dass 50% der Kinder unterernährt sind! Zugleich ist es ein reiches Land mit einem enormen ökonomischen Potenzial. Um aber aus diesen Möglichkeiten für seine Bevölkerung eine prosperierende Zukunft zu entwickeln, müssen die Voraussetzungen erst geschaffen werden: ein stabiler und funktionierender Staat. Und daran krankt das Land nach wie vor!

Nach zehn Jahren befindet sich der politische wie der militärische Einsatz zum Wiederaufbau Afghanistans in der wohl allerletzten entscheidenden Phase.



Prof. Dr. Heinz-Gerhard Justenhoven, Leitender Direktor des Instituts für Theologie und Frieden, Hamburg

Trotz einer Steigerung der eingesetzten Mittel ist es der internationalen Gemeinschaft in den vergangenen Jahren nicht gelungen, die Lebenssituation für die Bevölkerung, insbesondere deren Sicherheit und ökonomische Grundversorgung, fundamental zu verbessern.

Dabei schien es am Beginn des Einsatzes Ende 2001, als habe die internationale Gemeinschaft fast alles richtig gemacht: Mit den Beschlüssen auf dem Petersberg sollte die afghanische Bevölkerung über die sogenannte Loja Jirga, die traditionelle Versammlung der afghanischen Stammesrepräsentanten, in den politischen Wiederaufbau einbezogen werden.

Es dauerte dann weitere fünf Jahre bis zur Londoner Konferenz 2006, bis sich die Staatengemeinschaft zusammen gefunden hatte, nicht nur Mittel für den politisch-ökonomischen Wiederaufbau bereit zu stellen, sondern ein entsprechendes Konzept zu verabschieden. Nur die wichtigsten Aspekte dieses Konzeptes seien kurz skizziert:

Sicherheit sollte entstehen, indem die International Security Assistance Force (ISAF) wie die US-geführte Operation Enduring Freedom (OEF) „der afghanischen Regierung weiterhin nachdrückliche Unterstützung bei der Schaffung und Erhaltung von Sicherheit und Stabilität in Afghanistan leisten“. Weiter wurde vereinbart, dass die afghanische Regierung „alle illegalen bewaffneten Gruppierungen auflöst“. (*Der Afghanistan-Compact*, www.karin-kortmann.de/downloads/themen_afghanistan/0457-07-1.pdf, 3)

Armee und Polizei sollten mit internationaler Hilfe geschult und dann neu aufgestellt werden. Eine Verwaltung sollte entstehen, das Gerichtswesen reformiert, hohes und nachhaltiges Wirtschaftswachstum angestrebt werden. Dazu sollten öffentliche Investitionen in den Sektoren Infrastruktur, Rohstoffabbau, Bildung, Gesundheit, Landwirtschaft und Sozialfürsorge, sowie der Ausbau der Privatwirtschaft erfolgen. Der Drogenanbau sollte bekämpft werden, indem Bauern wirtschaftliche Alternativen bereitgestellt würden und gegenüber der Korruption von Beamten sollte eine Null-Toleranz-Politik betrieben werden. Für alle diese Aufgaben wurden Zielmarken vereinbart: so heißt es u. a.: „Alle illegalen bewaffneten Gruppen werden bis Ende 2007 in allen Provinzen aufgelöst.“ (*Der Afghanistan-Pakt, Anhang I, Sicherheit*)

Dieses Ziel beispielsweise ist bis heute nicht erreicht!

Die Erwartungen der Afghanen wie der internationalen Gemeinschaft haben sich folglich in den meisten Bereichen nicht erfüllt. Afghanistan steht am Scheideweg. Mit der Londoner Konferenz im Frühjahr 2010 sowie der Petersberg-Konferenz im Dezember 2011 hat die internationale Gemeinschaft einen wohl letzten Versuch unternommen, das Ruder herumzulenken. Ich will heute in sieben Schritten der Frage nachgehen, welche Verpflichtungen angesichts der nicht mehr erreichbaren idealen Ziele bestehen, also was angesichts der heute in Afghanistan anzutreffenden Umstände ethisch verantwortlich zu fordern ist. Von daher beantwortet sich auch die Frage, wie der militärische Unterstützungsauftrag der ISAF heute ethisch zu bewerten ist.

1. Vorrang für die Interessen der afghanischen Bevölkerung

Die Entscheidung zum Einsatz in Afghanistan ist 2001 von der Regierung Schröder nicht gefällt worden, um in Afghanistan nach dem Ende der Talibanherrschaft das Land neu aufzubauen. So betont der Sonderbeauftragte Michael Steiner: „Im wohlverstandenen Eigeninteresse war die Solidarität (mit den USA nach 9/11) ... der erste Grund für den deutschen Einsatz in Afghanistan.“ (*Michael Steiner, Die Konsequenz der Solidarität, in: Internationale Politik Nov/Dez 2011, 94-99, 94*) Stabilität in Afghanistan ist in dieser Perspektive instrumentell für unser Sicherheitsinteresse an einem funktionierenden Bündnis. Die Interessen der betroffenen afghanischen Bevölkerung spielen nur insoweit eine Rolle, als die Stabilität ihres Staates als notwendige Voraussetzung unserer gemeinsamen Sicherheit angesehen wurde. Diese Perspektive bestimmt dann auch über Jahre das

politische Handeln. So wie Eigeninteresse leitende Perspektive für den Einsatz war, ist es auch die leitende Perspektive der Abzugsentscheidung.

Dieser Ansatz scheint mir in doppelter Hinsicht unangemessen. Dies betrifft erstens die Frage, auf welche Weise staatliche Interessen vertreten werden. Die Verteidigung eigener Sicherheitsinteressen ist, wie allgemein die Vertretung eigener Interessen, legitim, sofern sie die berechtigten Interessen der übrigen Betroffenen nicht unterminiert. Dabei gehe ich davon aus, dass jeder Mensch und jede menschliche Gemeinschaft legitimer Weise Interessen haben und vertreten können: Als Bedürfniswesen muss der Mensch beispielsweise zur Erhaltung seiner Selbst grundlegende Interessen vernunftgeleitet verfolgen. Entgegen der häufig geäußerten Position sehe ich in der Vertretung individueller oder kollektiver Interessen kein ethisches Problem, im Gegenteil! Vielmehr liegt das Problem in der mangelnden Rücksichtnahme auf legitime Interessen anderer Menschen und menschlicher Gemeinschaften.

Um dieses Problem zu lösen, verlangt die auf der Idee der Menschenrechte basierende moderne rechtsstaatliche Demokratie, dass die Bürger sich wechselseitig jene Rechte einräumen, die die Grundbedingungen des Menschseins darstellen. Das analoge Problem stellt sich zwischen den Staaten. Auch sie verfolgen Interessen, wie die Gewährung von Sicherheit oder Wohlstand für ihre Bürger. So wie Individuen in der Vertretung ihrer Interessen in Konflikt geraten, so geraten auch Staaten unvermeidbar in Interessenskonflikte. Als wesentlicher zivilisatorischer Fortschritt

Als Bedürfniswesen muss der Mensch beispielsweise zur Erhaltung seiner Selbst grundlegende Interessen vernunftgeleitet verfolgen.

hat sich die Staatengemeinschaft mit den Vereinten Nationen und der UN-Charta ein Instrument geschaffen, durch das zumindest prinzipiell internationale Konflikte auf der Basis des internationalen Rechts zuverlässiger lösbar werden, als wenn es im Belieben der staatlichen Akteure verbleibt.

Folgerichtig hat sich der UN-Sicherheitsrat unmittelbar nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001 für zuständig erklärt und am 20. Dezember 2001 mit der UN-Resolution 1386 die ISAF mandatiert. Die Stabilisierung Afghanistans liegt im Interesse der internationalen Gemeinschaft, weil das Land zu einem Rückzugsraum des internationalen Terrorismus geworden war, der die Staatengemeinschaft als Ganzes bedrohte. Deutschland beteiligt sich im Rahmen der UN an der kollektiven Verteidigung gegen den internationalen Terrorismus durch den Wiederaufbau Afghanistans.

Zweitens wird aus einer christlichen und ethischen Perspektive immer zuerst für die Armen und Schwachen optiert. Dies bedeutet im Kontext des Afghanistan-Einsatzes, dass wir für diejenigen eintreten sollen, die am meisten leiden und sich am wenigsten wehren können. Dies ist in Afghanistan die Zivilbevölkerung; seit 30 Jahren leben die Menschen dort fast ununterbrochen in einem Bürgerkrieg. Gegenüber der afghanischen Bevölkerung sind wir in besonderer Weise verpflichtet, weil Deutschland seit fast mehr als 10 Jahren im Norden Afghanistans für die Sicherheit und

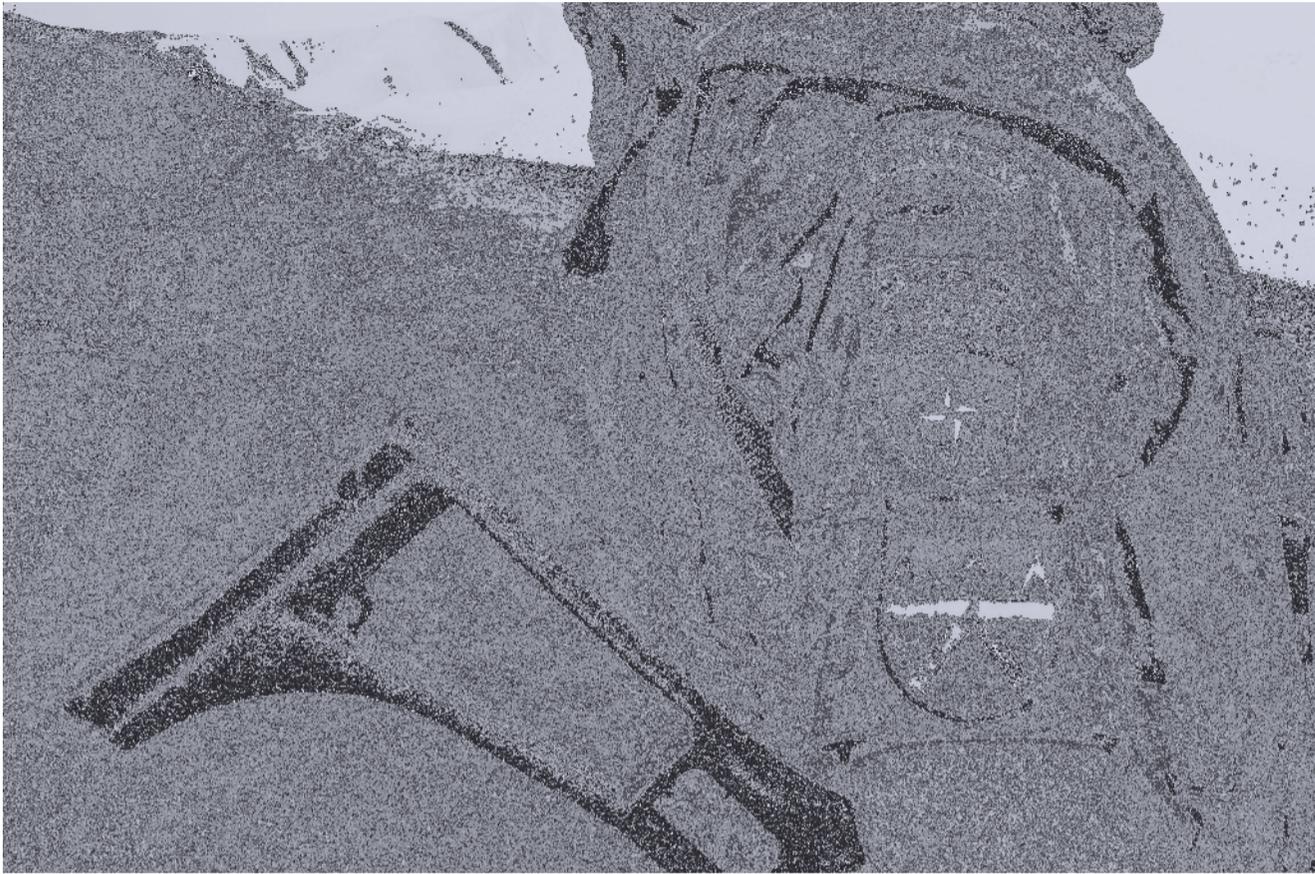


Foto: dpa

Ein Bundeswehrsoldat auf einer Patrouille in Afghanistan.

den Staatsaufbau Verantwortung übernommen hat. Damit haben wir in der afghanischen Bevölkerung Hoffnungen geweckt und eine Verpflichtung übernommen, die es zumindest nicht erlaubt, dem Land baldmöglichst den Rücken zuzukehren, weil uns die Sache zu teuer wird oder die Erfolgsaussichten schlechter sind, als Anfangs absehbar. Dieses Argument ist in meinen Augen die stärkste Begründung der militärischen Absicherung des politischen Aufbaus Afghanistans, die die ISAF zu leisten hat.

2. Politische Ziele müssen realistisch und zugleich ethisch verantwortlich definiert werden

Statt in Resignation oder Zynismus zu verfallen, müssen politische Ziele definiert werden, die realistisch, erreichbar und ethisch verantwortbar sind. Welche sind das?

Welche Ziele müssen die Anstrengungen für eine politische Neuordnung in Afghanistan – vorläufig nicht ohne Hilfe der Staatengemeinschaft – unbedingt erreichen, wenn die idealen Ziele „Demokratie und Menschenrechte“ kurz- und mittelfristig nicht erreichbar sind, auch wenn diese prinzipiell anzustreben bleiben?

Elementar sind physische Grundbedürfnisse: die Sicherheit vor Anschlügen auf das eigene Leben, also eine Situation, in der das physische Überleben weitgehend gesichert ist. Über die Herstellung minimaler Sicherheit hinaus gehört dazu, Rahmenbedingungen zu schaffen, in denen Menschen fundamentale Grundbedürfnisse nach Nahrung, Kleidung und Behausung befriedigen können und über ihr politisches Schicksal selbst entscheiden können.

Noch heute steht die in Afghanistan engagierte Staatengemeinschaft vor der mehrfachen Herausforderung,

- erstens die physische Sicherheit zu gewährleisten, mit den und in zunehmendem Maß durch die afghanischen Sicherheitskräfte und sich dabei der äußerst gefährlichen Störungen durch die Aufständischen zu erwehren.
- Zweitens die rudimentäre Staatlichkeit geduldig weiter zu entwickeln im Wissen darum, dass es weniger um einen hocheffizienten Staat in unserem Sinne geht als darum, dem Projekt einen afghanischen Stempel aufzudrücken, damit wir nicht ein Potemkinsches Dorf hinterlassen.
- Drittens müssen endlich die Voraussetzungen für die ökonomische Grundversorgung vor allem der Landbevölkerung geschaffen werden. Dort leben 75 % der ca. 30 Millionen Afghanen, von denen viele immer noch nicht ihre Familien ausreichend versorgen können.
- Viertens muss uns daran liegen, die Entwicklung Afghanistans auf die Gewährleistung fundamentaler Rechte über das heute Erreichbare hinaus offen zu halten. Hier sprechen wir von Prozessen, in denen über mindestens zwei Generationen hinweg vor allem durch Bildung Veränderungen in Gang zu setzen sind, die die ökonomische Basis, das Bildungsniveau und damit dann auch das Verhalten der Menschen untereinander verändern sollen.

Ohne dies im Moment weiter auszufalten, geht es mir darum, den alten

moraltheologischen Grundsatz „niemand ist über das Können hinaus verpflichtet“ konkretisieren zu helfen auf die Frage hin: Wozu sind wir in Afghanistan angesichts der gegebenen Umstände gegenüber der Bevölkerung vorrangig verpflichtet?

Wenn Einigkeit über die Priorität der politischen Ziele besteht, wird man anschließend zu fragen haben, durch welche Maßnahmen diese Ziele unter den gegebenen Umständen am besten erreichbar sind.

3. Im Sinn des Subsidiaritätsprinzips: Rechtlosigkeit und Willkür muss Afghanistan zuerst selbst bekämpfen wollen

Für Afghanistan bedeutet der politische Prozess im Kern, das Land in die Rechtsgemeinschaft zurück zu holen: in die Gemeinschaft der Völker und Staaten, die zwischen ihren Bürgern wie untereinander ihre Konflikte grundsätzlich durch die Anerkennung der berechtigten Interessen der anderen und auf dem Rechtswege zu lösen gewillt sind. Dieser Prozess ist für einen fragilen Staat wie Afghanistan noch lange nicht zu Ende und es ist nicht absehbar, ob das Land diesen Prozess in überschaubarer Zeit erfolgreich bewältigen wird!

Die nach wie vor grassierende Rechtlosigkeit und Willkür in Afghanistan sind in Verbindung mit einer weit verbreiteten Korruption ein Problem, das sich nicht von außen lösen lässt. Die Staatengemeinschaft kann einen Reformprozess nur unterstützen. Wenn die relevanten Machteliten keine Lösung des Problems wollen, kann subsidiäre Hilfe von außen z.B. durch den Aufbau von Polizei und Justiz nichts Entscheidendes bewirken.

Das Subsidiaritätsprinzip fordert, dass der Einzelne oder die Familie zuerst selber für das zuständig ist, was er oder sie leisten können. Erst dort, wo der Einzelne überfordert ist, soll die Gesellschaft als die größere Gemeinschaft unterstützen. Die Subsidiarität fordert also Selbstverantwortung soweit möglich und unterstützende Hilfe nur soweit nötig. Diese prinzipiellen Überlegungen gelten auch bezogen auf das Verhältnis von Staaten und Völkern.

Die Defizitanalyse zeigt, wie gravierend das Problem in Afghanistan auf allen Ebenen ist:

Nach wie vor tyrannisieren aufständische Taliban große Teile der (städtischen) Bevölkerung, um dieser ihre radikal-fundamentalistische Vorstellung gesellschaftlicher Ordnung aufzuzwingen. Sympathie finden sie bei der ländlich-paschtunischen Bevölkerung.

Zugleich ist eine bürgerkriegsähnliche Situation entstanden, in der rivalisierende regionale Fraktionen um die Macht gegeneinander und gegen die staatliche Autorität in Kabul kämpfen; die ISAF-Truppen können kaum vermeiden, Partei in diesem Machtkampf zu sein.

Es wird aber auch immer deutlicher, dass mit dem Ende der Talibanherrschaft 2001 die Willkürherrschaft nicht beendet wurde, sondern durch eine neue Form der Rechtlosigkeit ersetzt worden ist. Die Regierung Karsai und ihr Macht-Netzwerk entpuppten sich in den vergangenen Jahren immer mehr als korrupt.

„Die Regierung veranlasste gegen hochrangige Beamte, von denen allgemein vermutet wurde, dass sie in Menschenrechtsverletzungen und illegale Aktivitäten verwickelt waren, weder Ermittlungen noch Strafverfolgungsmaßnahmen. ... Personen, die schwerer Menschenrechtsverletzungen verdächtigt werden, (können sogar) für öffentliche Ämter kandidieren und diese bekleiden“, so der Report von Amnesty International. (*Afghanistan, Amnesty International Report 2010, www.amnesty.de/jahresbericht /2010*) Im Alltag erleben viele Afghanen, dass das Recht des Stärkeren und Einflussreicher regiert. Sie beklagen, dass Richter das Urteil zugunsten des Meistbietenden fällen.

Es wird aber auch immer deutlicher, dass mit dem Ende der Talibanherrschaft 2001 die Willkürherrschaft nicht beendet wurde, sondern durch eine neue Form der Rechtlosigkeit ersetzt worden ist.

Staatliche Posten wie die des Gouverneurs oder des Polizeichefs werden verkauft; diese Gouverneure oder Polizeichefs refinanzieren die Kosten durch den Verkauf nachgeordneter Posten. Im Sicherheitssektor wird es keine substantiellen Fortschritte geben, solange solche Führungspositionen nicht nach Kompetenz besetzt werden.

Es fehlt der politische Wille der Herrschenden in Kabul wie in den meisten Provinzhauptstädten, ein wirkliches Rechtssystem umzusetzen. Bisher scheiterte das Vorhaben, die in Afghanistan herrschende „Kultur der Straflosigkeit“ zu beenden am faktischen Unwillen der afghanischen Verantwortlichen.

Weil aber die intervenierenden Staaten Recht nicht von außen durchsetzen können, braucht dieser Prozess Zeit, die sich nicht in wenigen Jahren bemisst,

sondern im günstigen Fall eher in Jahrzehnten – wenn er denn überhaupt eine Chance haben soll. Diese Einsicht tangiert auch die für 2014 terminierte „Übergabe in Verantwortung“.

4. Partikularinteressen dürfen nicht dominieren

Noch immer dominieren Einzelinteressen mächtiger Staaten das Handeln der Vereinten Nationen zu stark. Der ausbleibende Erfolg in Afghanistan hat nicht zuletzt mit unkoordinierter Hilfe und dem Fehlen einer starken UN zutun, so dass die wohlwollende Aufbauhilfe der Staaten ohne effektive Koordination vonstatten geht.

Das derzeitige strukturelle Problem der Staatengemeinschaft ist solange nicht überwindbar, solange den Staaten

Noch immer dominieren Einzelinteressen mächtiger Staaten das Handeln der Vereinten Nationen zu stark.

als internationalen Akteuren nicht eine zumindest gleichrangige UN gegenübersteht, die in der Lage ist, die Partikularinteressen in Ausgleich zu bringen und das für das globale Gemeinwohl Notwendige zu realisieren. Von einer an ethischen Prinzipien ausgerichteten Außenpolitik ist demnach zu fordern, die Weiterentwicklung der Vereinten Nationen auf das beschriebene Ziel hin nicht nur nicht zu untergraben, sondern die Weiterentwicklung auch aktiv zu fördern.

5. Wer das Ziel will, muss auch die Mittel bereitstellen

Politische Zielvorgaben müssen mit den entsprechenden Mitteln unterlegt sein, sonst ist vorhersehbar, dass der Erfolg ausbleibt. Dies gilt sowohl für den zivilen Wiederaufbau als auch für den militärischen Auftrag. Die Erfahrungen mehrerer internationaler Engagements lehren, dass der zivile Wiederaufbau staatliche Verwaltungsstrukturen genauso umfasst wie Justiz, Polizei und grundlegende Infrastruktur.

Während der Afghanistankonferenz in Bonn am 5. Dezember 2011 sind die Defizite benannt und politische Konsequenzen gezogen worden. Sicherheit wird nicht primär durch die Präsenz von Polizei und Militär gewährleistet. Diese können bestenfalls Zeit und Raum eröffnen, um Stabilität durch gute Regierungsführung (Good Governance) zu erreichen.

Der numerische Aufbau der afghanischen Polizei wird in diesem Jahr vermutlich erreicht werden. Allerdings gehört zur politischen Wahrhaftigkeit auch, darauf hinzuweisen, dass es zu wenig Polizeiunteroffiziere gibt und die meisten Polizisten noch erheblich fortgebildet werden müssen. Auch wenn das Bild nicht mehr so desaströs ist wie noch vor Jahren, gibt es nach wie vor „deutliche Defizite an Professionalität, Ausbildungsstand und Selbständigkeit“ (Die Bundesregierung, Fortschrittsbericht Afghanistan zur Unterrichtung des Deutschen Bundestages, Dezember 2011, 23), so der Fortschrittsberichts der Bundesregierung vom Dezember 2011. Jedoch muss auch deutlich gewürdigt werden, dass die Bundesregierung durch eine Reihe von sehr konkreten Maßnahmen deutlich gemacht hat, dass sie ihre Verpflichtung langfristig über 2014 hinaus wahrnehmen will, um Nachhaltigkeit zu erzielen. Gleichwohl werden viele Probleme noch eine Weile

weiter mitgeschleppt werden: mangelnde Loyalität gegenüber dem afghanischen Staat, Rückkehr zu den alten Milizen und Loyalitäten bis hin zur direkten Angriff auf Personal der internationalen Gemeinschaft.

Die von den USA betriebene Integration von Milizen in die Sicherheitskräfte durch den Aufbau der *Afghan Local Police* (ALP) trägt das Risiko, die Sicherheitskräfte zu fraktionieren und ethnische Spannungen eher zu befeuern als zu unterbinden und sollte daher beendet werden. (Managing Entqal: Milestones für Transition in Afghanistan 2012-2014, hg. v. Zentrum für Internationale Friedenseinsätze (ZIF), 24.11.2011) Dies ist kein erfolgversprechender Weg. Diese und weitere Probleme im Aufbau der *Afghan National Security Forces* (ANSF) führt den Afghanistan-Experten Thomas Ruttig zu der Mahnung, schon jetzt über eine Verschiebung der für Ende 2014 geplanten Übergabe nachzudenken. (Afghanistan Analysts Network, The Internationale Community's Engagement in Afghanistan beyond 2014. Discussion Paper 3/2011, S.3)

Während in den letzten Jahren ein Schwerpunkt auf den Aufbau des Sicherheitssektors gelegt worden ist, müssen nun der Justizsektor und die öffentliche Verwaltung erheblich nachziehen. Justizmitarbeiter sind noch heute aufgrund der Sicherheitslage, mangelnder Infrastruktur und geringer Löhne nur begrenzt in den Distrikten präsent. Dies bedeutet nichts anderes, als dass die staatliche Justiz in diesen Bereichen kaum oder überhaupt nicht existiert. Angesichts der extrem hohen Gewaltkriminalität führt dies zu einer subjektiven

Bedrohungswahrnehmung durch die Zivilbevölkerung, die nach wie vor äußerst riskant ist für den Aufbauprozess Afghanistans, nicht nur weil die zivilen Aufbauhelfer in gefährdeten Gebieten nicht arbeiten können. Ebenso bleiben externe Investoren fern. So kann die Zivilbevölkerung kein Vertrauen in die Zukunft fassen.

Auch die afghanische öffentliche Verwaltung steht vor einer enormen Herausforderung: Die Reduzierung der internationalen Truppen ab diesem Jahr bedeutet für die afghanische Wirtschaft einen erheblichen Verlust. Diesen Ausfall soll die afghanische öffentliche Verwaltung nach dem Willen der Staatengemeinschaft durch effizienteres Verwalten der internationalen Hilfsgelder kompensieren. Allein die US-Truppen bringen dem Land allerdings schon ca. 6 Milliarden US\$ an Wirtschaftsleistung, die entfallen werden. Angesichts der enormen Defizite der afghanischen Verwaltung ist mir schleierhaft, wie dies in so kurzer Zeit möglich sein soll. Die staatliche afghanische Verwaltung muss erst in die Lage versetzt werden, Hilfsgelder in entsprechende Projekte umsetzen zu können. Das politische Ziel „aid effectiveness“ (Die Bundesregierung, Fortschrittsbericht Afghanistan zur Unterrichtung des Deutschen Bundestages, Dezember 2011, 11) ist ohne ganz erhebliche zusätzliche fachliche Unterstützung im Verwaltungsbereich kaum erreichbar. Darüber hinaus braucht es einen afghanischen Rechnungshof, der die ordnungsgemäße Verwendung öffentlicher Gelder prüft, um eine sachgemäße und effiziente Verwendung der Mittel zu überwachen und Korruption einzudämmen.

Uns ist bewusst, dass es also zu einer echten Revolution in vielen afghanischen Köpfen kommen muss, die strukturelle Konsequenzen haben müssen, um die Gemeinwohlorientierung und den Dienst am Bürger als leitendes Prinzip staatlicher Verwaltung umzusetzen. Nur auf diese Weise kann die nach wie vor grassierende Korruption auf Dauer und nachhaltig bekämpft werden.

6. Prinzip ownership – Ihr politisches System muss die afghanische Gesellschaft selbst entwickeln

Nur wenn die politischen Entscheidungen für den Wiederaufbau des Landes wesentlich von der afghanischen Bevölkerung getroffen werden und damit zu ihrer eigenen Angelegenheit werden, kann ein nachhaltiger Staats- und Wirtschaftsaufbau gelingen. Dieses aus der Entwicklungszusammenarbeit bekannte Prinzip ist bei der Entscheidung über die politische Zukunft Afghanistans zu lange zu wenig berücksichtigt worden. So ist der Versuch, ein demokratisches System einzuführen, für den Moment gescheitert, weil die Entscheidung über das politische System vor zehn Jahren im Westen gefallen ist und keine afghanische Handschrift trägt; wir sehen heute deutlicher als vor zehn Jahren, dass die Voraussetzungen für den Aufbau eines demokratischen Rechtsstaates in Afghanistan derzeit nicht gegeben sind.

Der seit 1979 tobende Bürgerkrieg hat zur weitgehenden Erosion staatlicher Ordnung geführt, die auch die Taliban nicht wieder aufgebaut haben. Mit der Petersberger Konferenz (2001) ist das Ziel vorgegeben worden, einen



Rund 400 Offiziere aus südbayerischen Standorten waren in die Akademie gekommen.



Der Referent (li.) in der Gruppe mit Reinhold Bartmann, dem Katholischen Leitenden Militärdekan München, Generalmajor Gert Wessels, Befehlshaber

im Wehrbereich IV, General a.D. Bruno von Mengden und Generalapotheker Wolfgang Ackermann vom Sanitätsamt der Bundeswehr in München (v.l.n.r.).

demokratischen Staat mit einer starken Zentrale und einem Präsidialsystem aufzubauen. Dahinter stand die – in der westlichen Politik und Wissenschaft breit geteilte – Annahme, dass durch die Institutionalisierung formaler demokratischer Strukturen eine demokratische politische Kultur entstehe, die langfristig friedliche Konfliktaustragungsmechanismen hervorbringen würde.

Allerdings sind wesentliche Grundvoraussetzungen für eine Demokratie in Afghanistan bisher nicht entwickelt: So kann man nicht für politische Ideen oder Bewegungen votieren, sondern nur Einzelpersonen wählen. Auch hat die Regierung Karzai die Entstehung politischer Parteien aktiv behindert. Weil aber der afghanischen Gesellschaft die Voraussetzungen für eine Demokratie fehlen, wird auf die bestehende Klientelstruktur zurückgegriffen, um Mehrheiten z. B. für die Wahl von Präsident Karzai zu organisieren. Die Kooperation mit und Einbindung von regionalen Führern (Warlords, Kommandeuren, Stammesführern) war hierzu machtpolitisch unausweichlich. Dies hat die Idee der Demokratie in den Augen der westlich orientierten urbanen Afghanen diskreditiert.

Die Frage, ob Afghanistan jemals eine Demokratie werden kann, oder wie politische Partizipation aussehen kann, muss die afghanische Gesellschaft selbst entscheiden. Eine Chance hat ein politischer Prozess auf eine demokratische Entwicklung aber nur, wenn er ein afghanisches Projekt wird und kein westlicher Import. In diesem Sinn ist die „National Consultative Peace Jirga“ (NCPJ) in Kabul vom Juni 2010 ein ganz wesentlicher Schritt der afghanischen Gesellschaft, die Zukunft Afghanistans zu gestalten. Diese Friedens-Jirga repräsentiert die afghanische Gesellschaft umfassender als die Loya Jirga auf dem Petersberg im Dezember 2001.

7. Kriterien für eine politische Lösung für Afghanistan

Über das Gesagte hinaus stellt sich die Frage nach den Kriterien für eine politische Lösung des Grundkonfliktes in Afghanistan.

Integration der Taliban

Im vergangenen Jahr (2011) hat sich endlich die Erkenntnis durchgesetzt, dass Frieden und Sicherheit in Afghanistan nur durch einen Versöhnungsprozess erreicht werden können. Frieden schließt man nicht mit einem Freund, sondern mit dem Gegner. Wenn also eine friedliche Zukunft für Afghanistan angestrebt wird, müssen die unter dem Begriff „Taliban“ summierten Aufständischen eingeschlossen werden. Die Loya Jirga hatte schon im November 2001 die Hand zu den friedensbereiten Taliban ausgestreckt und die Forderung aufgestellt, dass sie über eine eigene Adresse verfügen müssten. Die kürzlich erfolgte Eröffnung eines Büros der Taliban in Qatar ist ein weiterer wesentlicher Schritt, um zu einem politischen Interessensausgleich zu kommen, der einen dauerhaften Waffenstillstand ermöglichen kann. Nach Einschätzung des Zentrums für Internationale Friedenseinsätze (ZIF) in Berlin verringert sich durch dieses Auslandsbüro der pakistanische Einfluss auf die afghanischen Taliban und erlaubt, den innerafghanischen Konflikt von dem Interessenskonflikt Pakistans mit Indien zu entkoppeln. (ZIF, *Managing Entqal: Milestones für Transition in Afghanistan 2012-2014*, Berlin (Nov 2011), S. 2)

Frieden, keine Friedhofsruhe

Der ehrgeizige Prozess hin auf mehr politische Partizipation und Menschen-

muss sich die internationale Gemeinschaft auch weiter in diesen Bereichen engagieren.

Regionaler Interessenausgleich

Afghanistan wird keinen Frieden finden, wenn die regionalen Akteure, insbesondere die umliegenden Staaten wie Pakistan, Indien, China, Iran, Uzbekistan, Turkmenistan, Tadschikistan, Kirgistan und Russland nicht in eine politische Lösung integriert werden. Mit der Istanbul-Konferenz am 2. November 2011 wurde ein Konferenzprozess begonnen, der im Juni 2012 in Kabul seine Fortsetzung finden wird. Die Konferenzteilnehmer haben sich grundlegender Prinzipien internationalen Rechts und des Umgangs der Staaten versichert und suchen nun nach Wegen, diese auch in konkreter Politik zu implementieren. Die Erfahrungen des KSZE-Prozesses aus den siebziger und achtziger Jahren haben hier Pate gestanden.

Während die afghanische Gesellschaft selber über die Rahmenbedingungen des Staatsaufbaus zu entscheiden hat, kommt der internationalen Gemeinschaft eine subsidiäre Rolle zu. Diese muss sich an den Notwendigkeiten und Entscheidungen in Afghanistan orientieren. So spricht die Bundesregierung in Bezug auf den Verwaltungsaufbau in Afghanistan von „einem auf Jahrzehnte angelegten internationalen Engagement“. Sollen Investitionen in Bildung, Wirtschaft und Verwaltungsaufbau nachhaltig sein, werden sie an Jahrzehnten orientiert zu konzipieren sein. Konsequenterweise spricht die Bundesregierung in ihrem Fortschrittsbericht auch von einer „Transformationsdekade von 2014-2025“. Nach den Erfahrungen in Bosnien-Herzegowina, wo die Staatengemeinschaft bereits seit 1992 im Staatsaufbau engagiert ist, wird es eher noch länger dauern. Um Nachhaltigkeit im „state building“ zu erzielen, ist eine lange Durchhaltefähigkeit erforderlich. □

Der Text ist die aktualisierte Kurzfassung des Artikels: *Wozu sind die intervenierenden Staaten in Afghanistan verpflichtet? Ethische Erwägungen im zehnten Jahr der politisch-militärischen Intervention*, in: H. G. Justenhoven/ E. Afsah (Hg.), *Das internationale Engagement in Afghanistan in der Sackgasse? Eine politisch-ethische Auseinandersetzung*, Baden-Baden 2011, S. 86-102



Studienleiter Stephan Höpfinger (re.) leitete die Gesprächsrunde mit Professor Justenhoven.

„Entweltlichung“ – Denkanstöße für die Kirche

„Entweltlichung.“ Sehr kritisch und vor allem sehr verengt wurde dieser von Papst Benedikt in seiner Freiburger Rede geprägte Begriff in der Öffentlichkeit diskutiert. Mit dem Forum „Entweltlichung – Denkanstöße für die Kirche“ am 13. März 2012 bot die Katholische Akademie den Rahmen dafür, sich umfassender mit der Thematik zu befassen. Den Professoren

Thomas Söding, Thomas Ruster und Ursula Nothelle-Wildfeuer gelang es mit präzisen Statements und in einer engagierten und sachlichen Diskussion, den Begriff der „Entweltlichung“ zu präzisieren und klarer zu deuten. Rund 140 Zuhörer und eine Reihe von Medienvertretern verfolgten Statements und Diskussionen. „zur Debatte“ dokumentiert die drei Referate.

In der Welt, nicht von der Welt. Die Freiburger Rede im Fokus des Neuen Testaments. Drei Thesen und drei Fragen

Thomas Söding

I.

Erste These: *Der Papst hat in seiner Freiburger Rede von „Entweltlichung“ in gezielter Akzentuierung des Johannesevangeliums gesprochen; er muss sich deshalb an der johanneischen Dialektik des Welt- und Kirchenbildes messen lassen.*

Der zentrale Begriff der Entweltlichung stammt von Rudolf Bultmann aus seinem Johanneskommentar. Nach Joh 17,16 hat Jesus im hohepriesterlichen Gebet zu Gott, seinem Vater, über seine Jünger gesagt: „Sie sind nicht von der Welt, wie auch ich nicht von der Welt bin“. Bultmann legt den Vers so aus: „Zum Wesen der Kirche gehört eben dieses: innerhalb der Welt eschatologische, entweltlichte Gemeinde zu sein ... Sie darf sich durch den Haß der Welt nicht verführen lassen, ihrem Wesen untreu zu werden; sie darf sich nicht für die Weltgeschichte mit Beschlag belegen lassen, sich als Kulturfaktor verstehen, sich in einer ‚Synthese‘ mit der Welt zusammenfinden und Frieden mit der Welt machen“. Bei Bultmann ist diese Deutung Ausdruck eines typisch modernen Menschen- und charakteristisch protestantischen Kirchenbildes: Entscheidend sei die Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung Einzelner; die Kirche bilde sich als freie Verbindung freier Individuen, die ihren Glauben teilen, weil sie wissen, ihn nicht der Welt, sondern dem Evangelium zu verdanken.

Ratzinger hingegen hat den Begriff der Entweltlichung in seinen früheren Arbeiten zur Ekklesiologie so geprägt,



Prof. Dr. Thomas Söding, Professor für Neues Testament an der Universität Bochum

wie er ihn auch in Freiburg gebraucht hat: Die Kirche ist Kirche von oben; sie ist „Zeichen und Werkzeug“ der Eini-gung zwischen Gott und den Menschen, wie das Zweite Vatikanische Konzil in *Lumen Gentium* ausgeführt hat; sie hat eine göttliche Sendung, hütet eine über-natürliche Wahrheit, wahrt ein spiritu-elles Geheimnis. In den Freiburger Wor-ten: Die Kirche müsse sich von der „Ver-weltlichung lösen und wieder offener

auf Gott hin“ werden. Das sei der Auf-trag Jesu: Als Beter „gibt er sich der Welt“; nur weil er in Gott verwurzelt gewesen sei, habe er der Welt das ewige Leben bringen können. Wie er müsse auch die Kirche sein: „zur Welt geöff-net“, aber gelöst „von ihren materiellen Bindungen“. Nichts sei besser für die Welt als dieser Jesus und diese Kirche, die nicht von dieser Welt sind; nichts sei besser für die Kirche als dieser Weg der Konzentration auf Gott, von dem alles komme, was sie der Welt geben könne.

Der johanneische Ansatz kommt bei Benedikt nicht überraschend. Er steht für den Geist der Kirche und die Kirche des Geistes. Allerdings sagt Jesus nach Joh 17 nicht nur, dass die Jünger „nicht von der Welt“, sondern auch, dass sie „in der Welt“ sind (Joh 17,11; vgl. 13,1; 16,33), so wie Jesus selbst „in der Welt“ ist (Joh 17,13; vgl. 9,5). Das ist ebenso wesentlich. Denn: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gegeben hat, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben“ (Joh 3,16). Die „Welt“, „in“ der die Jünger sind, ist bei Johannes eine Welt der Gottesfins-ternis und Gottesfeindschaft, die sich in Unmenschlichkeit austobt – ohne dass sie von Gott vergessen und verachtet würde; sie ist bei Johannes aber auch eine Welt mit einem Tempel und einem Jakobsbrunnen, mit einem Gelähmten, der nicht mehr um Hilfe zu bitten wagt (Joh 5), und mit Griechen, die ganz schnell zu Jesus kommen wollen, aber dann doch bereit sind, zu warten, bis das Weizenkorn Frucht bringt, wenn und weil es gestorben ist (Joh 12,20-24). Die Jüngerschaft muss „nicht von der Welt“ sein, weil sie sonst nur deren Am-bivalenz widerspiegeln würde; sie muss „in der Welt“ sein, weil sie nur so das Wort Gottes den Menschen nahebrin-gen kann und weil sie ihrerseits aus Menschen dieser Welt besteht; sie kann „in der Welt“ sein, weil die Welt Schöp-fung ist und in der Welt Menschen le-ben, denen Gott das irdische Leben ge-schenkt hat, damit sie das ewige Leben erlangen.

Was es heißt, Kirche „in der Welt“ zu sein, hat der Papst vor dem Deutschen Bundestag thematisiert. Was es heißt, Kirche „nicht von der Welt“ zu sein, hat er an engagierte Katholikinnen und Ka-tholiken adressiert. Diese Adresse ist entscheidend. Die Freiburger Rede ist weder eine Regierungserklärung des Papstes noch eine Enzyklopädie Ratzin-gers, sondern eine Rede, die engagierte Laien und Priester aufrütteln soll, um Mut zu machen, und kritische Fragen stellt, die eine differenzierte Antwort brauchen.

Erste Frage: *Welche Botschaft zu hö-ren ist für die Kirche in Deutschland heute wichtiger: dass sie „in der Welt“ ist oder dass sie „nicht von der Welt“ ist?*

II.

Zweite These: *Dass die Kirche „in der Welt“ ist, markiert nicht nur den Ort, an dem sie das Evangelium verkündet, also Aufmerksamkeit für Gott heischt, sondern auch den Ort, an dem sie das Evangelium hört und durch den Kontakt mit anderen besser verstehen kann.*

„In der Welt“ zu sein, ist im hohe-priesterlichen Gebet Jesu eine Realität und eine Berufung, eine Aufgabe und eine Last, eine Versuchung und eine Inspiration der Jünger. Jesus geht seinen Weg aus dieser Welt zum Vater; die Jün-ger bleiben zurück. Das galt nicht nur für die Stunde der Passion (Joh 13,1), sondern gilt für alle Zeit. „In der Welt“ muss das Evangelium bezeugt werden, „in der Welt“ werden die Jünger, wie

Johannes sie zeichnet, aber nicht nur von anderen mit „Hass“ verfolgt, son-dern auch von ihrer eigenen Angst. Nach dem Johannesevangelium ist es ihre Angst vor dem Tod, dem Tod Jesu und ihrem eigenen Tod, aber ebenso ihre Angst, von Jesus, der sie jetzt ver-lassen muss, verlassen zu werden und damit von Gott selbst, der ihn zu sich erhöht. Auf diese namenlose Angst kann nur das unbedingte Ja Jesu an-worten, der „Weg“ ist, „Wahrheit“ und „Leben“ (Joh 14,6) und deshalb allen Menschen, die Gott liebt, den Weg zum ewigen Leben bahnt – weshalb es, um Joseph Ratzinger mit einem berühmten Interview-Satz zu zitieren, auf diesem einen Weg so viele Wege zu Gott gibt, wie Menschen leben. Dieses Zeugnis sollen die Jünger Jesu in der Welt ab-legen; die Wahrheit dieses Zeugnisses kann ihnen aufgehen, wenn sie in ihrer Heidenangst erkennen, weshalb und wie Jesus für sie betet.

Jesus selbst ist nach Joh 17,13 „in der Welt“, weil er nur dort das Wort Gottes in letzter Eindeutigkeit bezeugen kann. Letzte Eindeutigkeit gewinnt es da-durch, dass es „Fleisch wird“ (Joh 1,14), also in diese Welt eingeht. Wäre Jesus nicht ganz Mensch und damit Teil dieser Welt geworden, hätte er auch nicht Gott den Menschen und der Welt so unend-lich nahe bringen können, wie der Papst es im ersten Band seines Jesusbuches ausgedrückt: „Dies ist das eigentlich Erlö-sende: die Überschreitung der Schran-ken des Menschseins, die durch die Gottebenbildlichkeit als Erwartung und Möglichkeit im Menschen schon von der Schöpfung her angelegt ist.“

Jesus selbst ist nach Joh 17,13 „in der Welt“, weil er nur dort das Wort Gottes in letzter Eindeutigkeit bezeugen kann.

Die Größe der Verheißung hängt also nicht nur an der Göttlichkeit Gottes, sondern auch an der Menschlichkeit der Menschen und der Weltlichkeit der Welt. Die Kirche kann nicht so von Gott sprechen, wie es ihre Berufung ist, wenn sie nicht „in der Welt“ ist und sich so sehr auf sie einlässt, dass sie Teil die-ser Welt ist, weil ihr die Menschen in ihrer Not und Schuld nahegehen und weil sie, mit Paulus zu reden, den Schrei der gequälten Kreatur hört und zu ih-rem eigenen Anliegen macht, ja weil die-ser Schrei der Schrei der Kirche selbst ist, die Not leidet und Schuld auf sich lädt und nur dann Sünden vergeben kann, wenn sie für ihre eigenen un-Vergebung gebeten hat. Die katholische Ek-klesiologie hat diesen Aspekt, der Jesu Diakonie entspricht, notorisch unterbe-lichtet. In Freiburg kam er zum Tragen, weil der Papst das alte Motiv des *sacrum commercium* zitiert: dass die Kir-che nichts aus sich selbst und alles nur durch Christus ist – ein starkes ökume-nisches Signal nach Ost und West.

Allerdings hat sich der Papst gerade deshalb darauf konzentriert, dass die Kirche „nicht von der Welt“ ist. Sie ist aber aus demselben Grund auch „in der Welt“ und empfängt nicht nur unmittel-bar von Gott, sondern auch von denen, die ihrerseits Gottes Geschöpfe sind. Der Bibel ist die Fremdprophetie be-kannt. In seiner Regensburger Rede von 2005 hat der Papst – ohne es so beim Namen zu nennen – an einem wichti-gen Punkt ausgeführt, was die Kirche gerade dadurch gewonnen hat, dass sie „in der Welt“ ist: Sie ist dahin gekom-men, einen Dialog mit der Philosophie zu führen, die ihr überhaupt erst die



Referent Professor Söding (li.) diskutiert am Rande der Veranstaltung mit Kardinal Friedrich Wetter, dem langjährigen Erzbischof von München und

Freising (re.), und dem Vorsitzenden des Landeskomitees der Katholiken in Bayern, Dr. Albert Schmid.

Möglichkeit verschafft, Religion nicht nur als Tradition zu sehen, sondern als Wahrheit und damit den Glauben in ein dialektisches Verhältnis zur Vernunft zu setzen, was Joseph Ratzinger hier in der Katholischen Akademie mit Jürgen Habermas diskutiert hat, so dass die unheilige Allianz von Gott und Gewalt aufgelöst wird.

In Freiburg hat der Papst weder eine weltfremde Kirche gefordert noch eine weltvergessene. Er hat vielmehr die Fähigkeit, sich zu distanzieren, als Voraussetzung der Fähigkeit benannt, sich zu engagieren. Das ist – offenbar bewusst – einseitig, weil auch die Fähigkeit, sich einzulassen, eine Voraussetzung ist, das Eigene zu erkennen und für andere wirksam werden zu lassen.

An dieser Stelle kann die erste Frage weitergeführt werden: Der Gegenbegriff zu Entweltlichung ist Verweltlichung. Eine verweltliche Kirche ist überflüssig, selbstverständlich. Die Verweltlichung steht im Rückblick auf die Geschichte der Kirche meist recht plastisch vor Augen. Schwieriger ist die Konkretion in der Gegenwart.

Zweite Frage: *Wo ist die deutsche Kirche „verweltlicht“? Wo hat sie durch den Dialog mit der Welt an Substanz gewonnen? Wo stehen Lektionen noch aus?*

III.

Dritte These: *Dass die Kirche „nicht von der Welt“ ist, markiert nicht nur den Ort ihrer Herkunft im Heilswillen Gottes selbst, sondern auch ihren genuinen Auftrag: für die Heiligkeit Gottes und die Heiligkeit des Lebens einzutreten.*

Das theologische Bild des heiligen Tausches zwischen Jesus Christus und der Kirche hat der Papst in Freiburg konkretisiert: „Die Kirche ... hat nichts

aus Eigenem gegenüber dem, der sie gestiftet hat, so dass sie sagen könnte: Dies haben wir großartig gemacht! Ihr Sinn besteht darin, Werkzeug der Erlösung zu sein, sich von Gott her mit seinem Wort durchdringen zu lassen und die Welt in die Einheit der Liebe mit Gott hineinzutragen. Die Kirche taucht ein in die Hinwendung des Erlösers zu den Menschen. Sie ist, wo sie wahrhaft sie selber ist, immer in Bewegung, muss sich fortwährend in den Dienst der Sendung stellen, die sie vom Herrn empfangen hat. Und deshalb muss sie sich immer neu den Sorgen der Welt öffnen, zu der sie ja selber gehört, sich ihnen ausliefern, um den heiligen Tausch, der mit der Menschwerdung begonnen hat, weiterzuführen und gegenwärtig zu machen“.

Der positiven Beschreibung dessen, was es heißt, Kirche „nicht von der Welt“ zu sein, entspricht jedoch eine kritische Pointe: Die Kirche, so Benedikt, müsse die Gefahr der Selbstzufriedenheit bannen; sie dürfe sich nicht – ein gut paulinisches Motto (Röm 12,1f.) – dieser Welt anpassen; sie könne nicht auf Privilegien bauen; sie degeneriere sonst zur religiösen Organisation und reduziere sich darauf, eine kulturelle Institution zu sein.

Was diese Warnung für die Kirche in Deutschland konkret heißt, hat der Papst in Freiburg nicht ausgeführt und dadurch allerlei aufgeregte Reaktionen ausgelöst: von der Abschaffung der Kirchensteuer bis zum Ende des schulischen Religionsunterrichts, vom Ausstieg aus der Caritas bis zum Rückzug aus dem Nationalen Ethikrat wurde auf der Rechten und der Linken so ziemlich alles mit triumphierendem Unterton diskutiert. In der Mitte der Gesellschaft und der Kirche sind hingegen die kaum vernarbten Wunden, die der Konflikt um den Ausstieg der katholischen Kirchen

aus der staatlichen Schwangerschaftskonfliktberatung geschlagen hatte, wieder aufgerissen. Es bedurfte interessanterweise einer Willkommensansprache des Papstes an den neuernannten deutschen Botschafter beim Heiligen Stuhl am 7. November 2011, um die Gemüter ein wenig zu beruhigen.

In der Freiburger Rede selbst hat der Papst ein provozierendes Beispiel genannt: „Die Geschichte kommt der Kirche in gewisser Weise durch die verschiedenen Epochen der Säkularisierung zur Hilfe, die zu ihrer Läuterung und inneren Reform wesentlich beigetragen haben.“ Hans Maier hat in dieser Akademie allerdings auch die Verheerungen beschrieben, die durch die Säkularisierung angerichtet wurden, vor allem in den Klöstern, während die Pfarreien und Vereine, die heute die Verlierer der Kirchenreform sind, damals die Zukunft der Kirche gesichert haben. Wer die Freiburger Rede diskutiert, braucht die Schattenseiten der Säkularisation nicht zu verklären, kann aber einen Dialog mit Charles Taylor führen, der die Säkularisation als – ambivalente – Wirkung des Christentums erhellt, das Glaube und Kultur, Politik und Religion zu unterscheiden wisse, und ethische Standards – wie Partizipation, Pluralität und Individualität – setze. Die können hilfreich auf die Kirche zurückwirken, wenn sie wirklich „in der Welt“ angekommen ist, lassen sich aber nur dann als säkulare Tugenden verstehen, wenn ihre kirchlichen Quellen, die „nicht von dieser Welt“ sind, nicht verschüttet werden.

Was aber hat die Kirche, was die Welt nicht hat? Auf diese Frage wollte Benedikt die Aufmerksamkeit lenken. Im 19. Jahrhundert war das ein Herz für die Armen, aber auch die Kraft, das Mitleid sozial aktiv werden zu lassen. Beides hat sich auf der Basis eines

ziemlich festen Glaubensfundaments und einer ziemlich stark formierten Kirchlichkeit entwickelt, auf evangelischer Seite übrigens nicht wesentlich anders denn auf katholischer. Große Teile dieser caritativen und pädagogischen Initiativen sind aber heute – mehr oder weniger gut – vergesellschaftet. Hat sich damit die kirchliche Inspiration erschöpft?

In Erfurt hat der Papst Protestanten und Katholiken dazu aufgefordert, nicht nur immer wieder ihre internen Probleme zu diskutieren, sondern die wirklich großen gemeinsamen Aufgaben anzugehen. Die erschließen sich Benedikt im Horizont der Gottesfrage: „Der Mensch ist auf Gott hin erschaffen und braucht ihn. Unser erster ökumenischer Dienst in dieser Zeit muß es sein, gemeinsam die Gegenwart des lebendigen Gottes zu bezeugen und damit der Welt die Antwort zu geben, die sie braucht“. In der Linie dieses Plädoyers für eine vitale Theologie liegt auch der Impuls der Freiburger Rede, dass die Kirche „nicht von dieser Welt“ ist. Dieses Zeugnis von Gott ist sie der Welt schuldig. Der Papst will den Sozialdienst nicht unterminieren, sondern inspirieren: „Nur die tiefe Beziehung zu Gott ermöglicht eine vollwertige Zuwendung zum Mitmenschen, so wie ohne Zuwendung zum Nächsten die Beziehung zu Gott verkümmert.“ Ist das eine bare Selbstverständlichkeit? Der Papst hat anders gedacht – und darüber ist zu sprechen. Die beiden ersten Fragen, was die Kirche in Deutschland am meisten nötig hat und wie sie sich am besten auf die Welt einlassen kann, müssen noch erweitert werden.

Dritte Frage: *Wo sind die Orte der Kirche, die „nicht von dieser Welt“ und gerade deshalb das Beste sind, was die Kirche der Welt zu bieten hat?* □

Literatur

Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes (KEK II)*, Tübingen 1986 (1941)

Joseph Ratzinger, *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Studien zur Ekklesiologie und Ökumene I-II (Gesammelte Schriften 8)*, Freiburg-Basel-Wien 2010

Jürgen Erbacher (Hg.), *Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes (Theologie kontrovers)*, Freiburg-Basel-Wien 2012

Georg Essen (Hg.), *Verfassung ohne Grund? Die Rede des Papstes im Bundestag (Theologie kontrovers)*, Freiburg-Basel-Wien 2012

Joseph Kardinal Ratzinger, *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart 1996

Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth I: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg-Basel-Wien 2007

Benedikt XVI., *Glaube, Vernunft und Universität. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel-Theodore Houry, Karl Kardinal Lehmann*, Freiburg-Basel-Wien 2006

Jürgen Habermas – Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, hg. v. Florian Schuller, Freiburg-Basel-Wien 2006 (2004)

Hans Maier, *Säkularisation. Schicksale eines Rechtsbegriffs im neuzeitlichen Europa*, in: *zur debatte* 3/2003

Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt 2007

„Herrschaftswechsel“. Christen kommunizieren im eigenen Code

Thomas Ruster

1. Die „Welt“ ist die Umwelt des Systems. Das System Kirche muss zwischen Selbst- und Fremdreferenz unterscheiden können

Was meint der Papst, wenn er sagt, dass die Kirche ihre „Weltlichkeit beherzt ablegen“ soll? Was bedeutet „Entweltlichung“? Dass die Kirche auf Privilegien verzichten soll, auf die Kirchensteuer, auf Kunstschatze? Dass Staat und Kirche getrennt werden sollen? Dass „ein Rückzug in kleine, abgeschottete Räume“ stattfinden soll, wie es Margot Käßmann auffasste? Dass sie zu „verführerischen Mächten“ Distanz gewinnen soll (Kardinal Lehmann)? Dass für sie Strukturen nur Zweck, niemals Mittel sind (Erzbischof Zollitsch)? Dass sie arm, besitzlos werden soll, und sei es in der Zwangsgestalt einer neuen Säkularisierung? Dass sie sich entbürokratisieren soll, statt auf „Strukturoptimierung“ à la McKinsey zu setzen (explizit.net)? Oder einfach, dass die deutschen Bischöfe den Weltbild-Verlag aufgeben sollen?

Alle diese Vermutungen, die in der Diskussion geäußert worden sind, treffen es nicht ganz; sie sagen eher etwas über die Erwartungen beziehungsweise Befürchtungen derer, die sie äußern. Was der Papst sagen will, ist einfach, dass die Kirche zwischen Selbst- und Fremdreferenz unterscheiden können muss – um es in der Sprache der Systemtheorie zu sagen. Oder in seiner Sprache, die er aus der Enzyklika „Ecclesiam suam“ entnimmt: dass sie sich aus dem „Typus“ bilden soll, „den Christus ihr vor Augen stellt“ (S. 146f). Treffend hat es auch der Nuntius Jean-Claude Perisset ausgedrückt: Christus ist das „Programm“ der Kirche. Verweltlicht wird sie, wenn sie anderen Programmen folgt.

Um das zu verdeutlichen: Ein Gottesdienst ist zum Beispiel ein Interaktionssystem, in welchem Menschen ganz bestimmte Dinge tun: Stehen, Sitzen, Knien, Beten, Antworten, Singen, Sich-etwas-in-die-Hand-legen und so weiter. Aus der Sicht der Systemtheorie entsteht dieser Interaktionsteppich nicht durch die Intentionen der Beteiligten, sondern durch Kommunikationselemente, die anschlussfähig sind für neue. Das System erzeugt Erwartungen, nach denen sich die Beteiligten richten und die sie zugleich wieder erzeugen. Sie handeln so und nicht anders, dadurch sind sie von der Umwelt unterschieden. Das System besetzt Rollen und Funktionen, um sich dagegen zu schützen, dass die Erwartungen enttäuscht werden: Man steht auf, wenn die Liturgen aufstehen. Das alles sind selbstreferentielle Operationen. Das System ist operativ geschlossen. Und das ist die Voraussetzung für Umwelttoffenheit. Der Prediger kann etwa eine Fernsehsendung aufgreifen, eine Information aus der Umwelt. Sie wird im System verarbeitet als Bestandteil der Predigt, also der Verkündigung. Wenn sich aber an die Bemerkung des Predigers eine bänkeübergreifende Diskussion über die Qualität von Fernsehsendungen anschließt, dann übernimmt das System eine andere Codierung und andere Verhaltenserwartungen. Es verliert seine Unterscheidung zur Umwelt – es wird verweltlicht.



Prof. Dr. Thomas Ruster, Professor für Systematische Theologie an der Universität Dortmund

Um die Wahrscheinlichkeit anschlussfähiger Operationen zu erhöhen, nimmt das System die Unterscheidung zur Umwelt in das System hinein: Wir sind die Gottesdienstgemeinde, wir sind keine Talkshow über das Fernsehen. Der Prediger könnte daran erinnern, wenn die Gottesdienstteilnehmer anfangen über das Fernsehen zu diskutieren. In dieser Weise hat der Papst gesagt, dass die Kirche auf Distanz zur Umwelt gehen, dass sie sich „gewissermaßen entweltlichen“ soll.

2. Verweltlichung bedeutet „Mediatisierung“

Man kennt es aus Diktaturen: Das Rechtssystem unterwirft sich dem politischen System, so wie der berühmte Volksgerichtshof Freislers. Es operiert nicht mehr nach der Unterscheidung Recht/Unrecht, sondern orientiert sich an politischer Opportunität. Es wird zu einem Mittel der Politik – es ist mediatisiert.

In ähnlicher Weise beobachten wir heute die Mediatisierung vieler Funktionsbereiche durch die Ökonomie. Die Wissenschaft ist zu einem großen Teil zum Zulieferer der Wirtschaft geworden. Wenn wissenschaftliche Anerkennung nicht mehr nach dem Kriterium von richtigen oder falschen Erkenntnissen, sondern nach der Höhe der erworbenen Drittmittel vergeben wird, dann ist auch die Wissenschaft mediatisiert.

Auch die Kirche steht mitten im Prozess der Mediatisierung. Glaubensgeschichten werden im Religionsunterricht der Identitätsentwicklung der Schüler zugeordnet, sie werden pädagogisiert. Religion soll Werte liefern, sie wird dem Moralsystem, das heißt der Unterscheidung von anerkennungsfähigem und nicht anerkennungsfähigem Verhalten unterworfen. Religion wird ethisiert. Caritas und Diakonie stellen längst einen bedeutenden Wirtschaftsfaktor dar, mit der Folge, dass sich caritatives Handeln an wirtschaftlichen Regeln orientiert. Einige Bereiche der

Kirche sind ökonomisiert. Wenn der Papst sagt, dass das Evangelium „durch die Ansprüche und Sachzwänge der Welt verdunkelt“ wird, dann meint er diese Mediatisierung.

Ein System schützt sich vor Mediatisierung nicht, indem es sich gegenüber der Umwelt abschottet. Sicherlich hat das Rechtssystem eine Funktion für die Politik, aber diese Funktion kann es nur ausüben, wenn es bei seinem eigenen Code bleibt, der Unterscheidung von Recht und Unrecht. Sicherlich hat der Glaube eine pädagogische, eine moralische, eine ökonomische Bedeutung, aber er kann sie nur erfüllen, wenn er bei dem „Typus bleibt, den Christus uns vor Augen stellt“, wenn er dem „Programm Christi“ folgt. Operative Geschlossenheit ist die Bedingung für Umwelttoffenheit.

3. „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“? *Gaudium et Spes* auf dem Prüfstand

Von daher stehen einige Aussagen aus der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, nach denen sonst das Verhältnis der Kirche zu den Funktionssystemen der Gesellschaft modelliert wird, zur Revision an. Der Abschnitt über die „richtige Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ erklärt, dass die gesellschaftlichen Teilsysteme „ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Güteit sowie ihre Eigengesetzlichkeit“ haben, die zu achten sind, vorausgesetzt nur, dass die Forschung in diesen Bereichen „in wirklich wissenschaftlicher Weise und gemäß den Normen der Sittlichkeit vorgeht“; dann würden sie niemals in einen Konflikt mit dem Glauben kommen. Wenn das Konzil so spricht, dann übernimmt es den Blick, den die Gesellschaft auf ihre einzelnen Funktionssysteme hat. Sie sind autonom, das heißt es gibt keine Instanz, die über ihnen steht. Sie werden nur auf Codetreue verpflichtet: Im Rechtssystem soll Recht gesprochen werden, nichts weiter. Das ist ‚seine eigene Wahrheit und Güteit‘. Im Verkehr zwischen den Systemen ist es jedoch so, dass das Rechtssystem auch in der Wirtschaft Recht schaffen will. Es liest die wirtschaftlichen Daten in der Unterscheidung von Recht und Unrecht. Die Wirtschaft zieht die Wissenschaft als Ressource heran. Sie liest

die wissenschaftliche Produktion in der Unterscheidung von verwertbar/nicht verwertbar oder ähnlich. Und das gilt nun auch für die Beziehungen der Kirche zu den Systemen der Umwelt. Mit dem amerikanischen Theologen John Howard Yoder gesprochen: „Keine irgendwie geartete Sphäre darf dem Evangelium gegenüber Souveränität beanspruchen“. Allerdings kann die Kirche nicht in die anderen Systeme hineinwirken. Sie kann nur im System, nur in operativer Geschlossenheit handeln. Aber dort kann sie die Eigengesetzlichkeit der Kultur- und Funktionsbereiche nicht gelten lassen. Sie liest sie im „Programm Christi“. Dass sie dies zu wenig oder gar nicht tut, dass sie beispielsweise in der Wirtschafts- und Finanzkrise der letzten Jahre (und Jahrzehnte) nicht ein einziges Mal das kanonische Zinsverbot in Spiel gebracht und nach innerkirchlichen Formen seiner Umsetzung gesucht hat, zeigt, wie sie es mit der „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ hält und in welchem Grade sie verweltlicht ist. Das Zinsverbot ist ein Instrument, um den Wachstumsdrang und zwang des Finanzsystems, der aus dem Zins kommt, in die Unterscheidung Gott und Welt einzulesen und dann festzustellen, dass unbegrenztes Wachstum von der Seite der Welt auf die Seite Gottes wechselt. Die Wirtschaft will sein wie Gott. Sie hebt die Codierung auf, die im System Kirche gilt. Es wäre längst an der Zeit gewesen, dies als Codeverletzung in der Kirche anzumerken und auf Abhilfe zu sinnen.

4. Ein „Commercium“ besonderer Art. Geheimnis und Skandal der Kirche

Der Papst sagt, dass die Sendung der Kirche vom Geheimnis des dreieinigen Gottes herkommt. Dort herrscht ein „sacrum Commercium“, ein „heiliger Tausch“. Die Kirche hat daran Anteil, sie, die alles von Gott empfängt und ihm nichts Gleichwertiges zu bieten hat. Ökonomische Tauschgerechtigkeit gilt also in der Kirche nicht. Der Papst folgert daraus, dass die Kirche sich niemals selbst genügen kann. Ihre Organisation und Institution dürfen kein größeres Gewicht erhalten als ihre Berufung.

Systemtheoretisch formuliert, bedeutet dies, dass die Kirche ein System ist, das nicht in allen Operationen zugleich



Der Leiter der Nürnberger Akademie Caritas-Pirkheimer-Haus, Dr. Siegfried Grillmeyer (li.), unterhielt sich im An-

schluss an die Vorträge mit dem Künstlerseelsorger der Erzdiözese Bamberg, Pfarrrer Hans-Peter Weigel.

seine Selbstreproduktion betreibt. Allerdings tun dies Systeme sonst. In allen Operationen nach dem eigenen Code reproduzieren sie ihre Unterscheidung zur Umwelt und damit ihre Bestandserhaltung. Dass die Kirche, so sehr sie als weltliche Institution und also systemisch zu beschreiben ist, doch nicht in allem, was sie tut, ihren Bestand bewahrt, das ist ein Geheimnis – es ist systemtheoretisch nicht zu fassen. Es ist das „Unfassbare“, von dem der Papst spricht. Benedikt XVI. verweist auf den „Skandal“ von Kreuz und Auferstehung: Der, der sich in den Tod gab, hat das wahre Leben und gibt das wahre Leben. Der Bestand des Systems liegt mithin nicht in der Fortsetzung seiner Operationen, sondern in einer Fremdreferenz: Gott. Das systemlogisch Unfassbare kann erahnt werden im Gottesdienst. Der Gottesdienst ist ein Interaktionssystem, aber er ist es nicht, um es weiter sein zu können, sondern um Gott zu dienen. Im Zentrum der Eucharistie steht deshalb die Wandlung vom Brot der Selbsterhaltung in den Leib Christi. Nicht also ist es so, dass das System die Ressourcen der Umwelt verbraucht, um sie in sich selbst zu verwandeln – wie es sonst beim Essen geschieht – sondern wir werden verwandelt in das, was wir essen. Das ist nun ein *Commercium* besonderer Art. Es ist der Grund dafür, die „Weltlichkeit der Kirche beherzt abzulegen“. Aber es ist immer noch ein *Commercium* und damit keinesfalls Anlass, sich aus der Welt zurückzuziehen. Vielmehr ist es die Berufung der Kirche, allen Systemen, die ihre eigene Evolution auf Kosten der Umwelt betreiben – der Begriff nicht nur im systemischen, sondern auch im ökologischen Sinn verstanden – zu zeigen, dass es anders geht. Der „Wille zur Macht“, um mit Nietzsche zu sprechen, oder die unbegrenzte Steigerung, wofür die globale Ökonomisierung unserer Welt steht, ist, so sehr es systemisch „natürlich“ ist, doch nicht das von Gott gewollte Schicksal der Welt. Die Kirche kommuniziert mit ihrer Umwelt entlang der Unterscheidung Natur und Gnade beziehungsweise Natur und Übernatur.

5. „Codepflege“ in der Kirche

Weil der Code der Kirche nicht einfach durch die Abfolge anschlussfähiger Elemente und die damit verbundenen Erwartungen reproduziert wird (wie leicht kann der Gottesdienst in religiöse Wellness oder einfach in Geselligkeit abgleiten), weil die Kirche im Geheimnis des dreieinen Gottes gründet, braucht es in der Kirche eine besondere Codepflege. Man kann nicht dem Menschenverstand vertrauen, sei er nun gesund oder nicht. Und auch nicht den normalen Funktionsgesetzen von Systemen. Der Code der Kirche ist in Gottes Wort gegeben, in der Heiligen Schrift, also in einer Fremdreferenz (in der Teilhabe der Kirche am Volk Israel). Das ist so, als wenn das Rechtssystem durch eine andere Instanz erfahren würde, was Recht und Unrecht ist: Das könnte so nicht gehen, denn dann würde es als Rechtssystem, das in sich die Unterscheidung Recht/Unrecht ausbildet, aufhören zu existieren. In der Kirche wird dagegen die Schrift als Fremdreferenz behandelt, die zugleich Selbstreferenz ist – es ist eine *unio mystica*. Die Kirche beobachtet nicht die Schrift, sondern sie beobachtet mit der Schrift die Welt, und doch behandelt sie die Schrift als Kanon, als etwas, das ihr vorgegeben ist. Wie groß ist da immer die Gefahr der „Verweltlichung“, des Einbruchs fremder Codes oder einfach die Fortführung der normalen systemischen Selbsterhaltungslogik. Deshalb braucht es den Blick auf die Tradition. Das System vergeht frühere Systemzustände mit dem

gegenwärtigen, um zu erkennen, ob es noch mit sich identisch ist. Es braucht ein Lehramt, um Codeverletzungen zu benennen und Exklusionen vornehmen zu können. Und es braucht die Theologie, die berufene Codepflegerin in der Kirche, um die Paradoxie, dass ein System eine Fremdreferenz zur Selbstreferenz macht, dass sie also aus dem Wort Gottes lebt, offen zu halten und immer neu zu bearbeiten.

6. „Werde, was du bist.“ Das Entweltlichungsprogramm als Weg aus der Kirchenkrise

Papst Benedikt fragt, ob die Kirche sich verändern müsse, und er antwortet mit Mutter Teresa mit dem klaren Ja, nämlich „Sie und ich!“. Die Veränderung besteht aber nicht nur in einer Renovierung oder einer Kurskorrektur, sondern darin, dass sich die Kirche ihrer Sendung „immer neu vergewissern“ muss. Er fordert von der Kirche „totale Redlichkeit“. Oder in anderen Worten: Codetreue. Das scheint selbstverständlich zu sein. Und doch zeigen viele der gegenwärtig in der Kirche diskutierten Pastoralkonzepte und Krisenbewältigungsstrategien einen anderen Ansatz. Hier denkt man meistens vom Auftrag und den Aufgaben der Kirche her, von Zielen, die erreicht werden sollen, von Ressourcen, die genutzt werden sollen, von der Effizienz, die gesteigert werden soll. Das ist betriebswirtschaftliches Denken; das System Kirche ist weitgehend betriebswirtschaftlich mediatisiert. Aus Sicht der Systemtheorie ist aber der Auftrag oder die Funktion, die ein System für die Umwelt ausübt, für sein internes Funktionieren nicht von Bedeutung. Dass wissenschaftliche Wahrheit der Gesellschaft nützt, hat keinen Einfluss auf die Frage, ob eine Erkenntnis als wahr oder falsch angesehen wird. Wenn ein System in die Krise kommt, ist ihm nicht damit geholfen, wenn es sich auf seinen Auftrag für die Umwelt besinnt. Es muss vielmehr wieder zum Typus seiner Operationen, das heißt zu seiner Leitunterscheidung und den davon abgeleiteten Operationsprogrammen zurückfinden. In diesem Sinne verstehe ich die Entweltlichungsprogrammatik des Papstes als einen Weg aus der Kirchenkrise. Die Kirche operiert entlang der Unterscheidung Himmel/Erde, oder Übernatur/Natur, oder Gottesreich/Welt oder wie immer man ihre Leitunterscheidung benennen mag. Der Typus ihrer Operationen liegt darin, die Grenze der Unterscheidung zu kreuzen. Die Kirche auf Erden ist bereits das himmlische Jerusalem, die in ihrer Liturgie Anteil hat am himmlischen Lobpreis, sie ist bereits das berufene Volk Gottes, das die Vollmacht hat, Menschen in den Dienst Gottes zu berufen. Je reiner, je „redlicher“ sie sich an diesem Code orientiert, je klarer sie Steuerungen aus der Umwelt ausschließt, desto deutlicher wird sie die Umwelt beobachten und in ihr wirken können. Noch einmal: Operative Geschlossenheit ist die Bedingung für Umweltoffenheit. Genau dies wollte der Papst sagen, wenn er erklärt, dass das „beherzte“ Ablegen der Weltlichkeit das „Offensein für die Anliegen der Welt“ nicht ausschließt, sondern dessen Voraussetzung ist. Für Theologie und Kirche kommt es aber dann darauf an, sich wieder auf das zu besinnen, was die Kirche ist – damit sie es werden kann. □

Literatur

Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach Berlin, Erfurt und Freiburg 22.-25. Sept. 2011, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2011 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 189)

Sorge um die Welt – unverzichtbarer Dienst der entweltlichten Kirche. Sozialethische Überlegungen zur Konzerthausrede des Papstes

Ursula Nothelle-Wildfeuer

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi.“ Gleich im ersten Satz der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils klingt dessen zentrales Motiv an: die Öffnung zur Welt, das *Aggiornamento*. In dieser vor bald 50 Jahren gegebenen neuartigen Ortsbestimmung der Kirche in der Welt von heute liegt ein wesentlicher Bezugspunkt der nachkonziliaren Theologie. Und nun ein Papst, der von der Kirche „Entweltlichung“ verlangt: „Umso mehr ist es wieder an der Zeit, die Weltlichkeit der Kirche beherzt abzulegen.“ Wie passt das zusammen?

Kaum war der Applaus verklungen, setzte eine heftige Debatte um das als *die* Quintessenz der Rede empfundene Ende des bundesrepublikanischen Kirchensteuersystems ein. Doch letzteres als Sinn und Zweck dieser Konzerthaus-Rede des Papstes anzusehen, greift definitiv zu kurz. Wenn auch die Frage nach dem Kirchensteuersystem nicht irrelevant ist, so ist sie nicht der Kerngedanke einer so grundlegenden Rede des Papstes. Benedikt XVI. gibt keine konkreten Handlungsanweisungen zur (Re-)Organisation und Neustrukturierung kirchlichen Lebens in Deutschland.

1. Entweltlichung der Kirche meint nicht Konzentration auf das vermeintliche Kerngeschäft, sondern Rückbesinnung auf den Kern des „Geschäfts“.

Das Anliegen des Papstes ist fundamentaler, es geht um die Frage, wie christliche, genauerhin kirchliche Erneuerung aussehen kann. In seiner Schrift „Das neue Volk Gottes. Entwurf zur Ekklesiologie“, in der sich manche Zitate der Konzerthausrede bereits finden, fragt Joseph Ratzinger, „welches denn der Bezugspunkt sein sollte, von dem aus die jeweilige Erneuerung ihren Maßstab herleitet.“ „Liegt dieser Bezugspunkt etwa in der Frage: Was kann der moderne Mensch am Christlichen noch ertragen?“ Oder aber „ist der Bezugspunkt angegeben in der Frage: Was ist das eigentlich Christliche?“

Eine Antwortmöglichkeit scheidet dabei sofort aus: Rückzug aus der Welt und dann Konzentration auf das Eigentliche – das ist nicht die Perspektive des Papstes. Nicht Weltflucht ist gemeint, wenn der Papst von Entweltlichung spricht. Die „Weltlichkeit der Kirche beherzt abzulegen“ – „[d]as heißt nicht, sich aus der Welt zurückzuziehen.“ Ein beruhigender Satz, denn das Stichwort der Entweltlichung könnte durchaus all jenen Auftrieb geben, die innerhalb und außerhalb der Kirche immer wieder die Auffassung vertreten, dass Glaube und Gesellschaft beziehungsweise Kirche und öffentliches Leben nichts *Wesentliches* miteinander zu tun hätten; all jenen etwa, die die Kirche auf den Bereich begrenzen möchten, in dem es *ausschließlich* um das (vermeintlich) Eigentliche gehe: auf die



Prof. Dr. Ursula Nothelle-Wildfeuer, Professorin für Christliche Gesellschaftslehre an der Universität Freiburg

Kanzel, um den Glauben zu verkündigen, sowie auf den Altar- und Gottesdienstraum, um den Glauben zu feiern. Den Glauben zu leben – diese Dimension scheint weniger bedeutsam zu sein. Mit einer solchen Position steht aber nicht mehr und nicht weniger als das Selbstverständnis der Kirche in Frage, denn die Diakonia ist einer ihrer drei konstitutiven Wesensvollzüge. Die Kirche lebt von der wesensmäßigen Verschränkung dieser Vollzüge in Martyria, Liturgia und Diakonia ineinander und dem wechselseitigen Verweis aufeinander. Schließt man einen der drei aus, verliert die Kirche nicht nur etwas Wesentliches, mehr noch, sie verliert ihr Kirche-Sein.

Mit seiner Forderung nach Entweltlichung beabsichtigt der Papst also in keiner Weise, den Weltdienst im Sinne einer vorgeblichen Konzentration auf das vermeintliche Kerngeschäft in die Bedeutungslosigkeit zu verweisen; das heißt das caritative und diakonische Handeln der Kirche und der Christen in ihrer Verantwortung für jeden und alle Menschen im Beziehungsgeflecht menschlicher Angelegenheiten. Vielmehr geht es Benedikt XVI. gerade darum, den Kern und Grund dieser Verantwortung in der vorausgehenden Liebe Gottes deutlicher ins Bewusstsein zu rücken. Er bezieht sich in seinen diesbezüglichen Aussagen auf den Vers aus dem hohepriesterlichen Gebet Jesu „Sie sind nicht von der Welt, wie auch ich nicht von der Welt bin“ (Joh 17,16) – aus einer Perikope also, deren Grundaussage wir gewöhnlich zusammenfassen in der Formel „in der Welt, aber nicht von der Welt“. Genau diese Spannung ist es auch, die den Dienst der Christen und der Kirche in ihrem Spezifikum prägt und charakterisiert: Klar ist auf der einen Seite, dass Kirche, die sich ganz von der Welt her versteht und nicht

(mehr) ihr kirchliches Spezifikum im Blick hat, ihren kirchlichen Dienst in der Welt nicht versehen kann. Auf der anderen Seite ist aber auch zu bedenken, dass natürlich auch eine Kirche, die die Welt nicht im Blick hat, ihren Dienst ebenfalls nicht ausüben kann.

In seiner ersten Enzyklika *Deus caritas est* schreibt der Papst, dass der Liebesdienst der Kirche nicht einfach „eine Art Wohlfahrtsaktivität (ist), die man auch anderen überlassen könnte“. Zugleich ist dieser Dienst keine verzweckte Veranstaltung, der es eigentlich um Missionierung geht. Als Abbild und Weitergabe göttlicher Liebe spiegelt christliches Liebeshandeln auch deren Bedingungslosigkeit wieder: „Die Liebe ist umsonst, sie wird nicht getan, um damit andere Ziele zu erreichen.“

Was nun das ist, was den kirchlichen Liebesdienst in Welt und Gesellschaft auszeichnet, was das ist, was ihn von anderen Wohlfahrtsaktivitäten unterscheidet, m.a.W. was das christliche Proprium ist, wird in diesem Kontext nicht näher bedacht, wäre aber für eine Fortführung der Überlegungen in der Komplexität unserer gesellschaftlichen Situation von großer Bedeutung. Geht es hier um eine exklusive, nur einer (kleiner werdenden) Gruppe aktiver Christen zugängliche und verständliche Kriteriologie oder geht es letztlich um das Heil, das in Jesus Christus allen Menschen zugesagt ist?

2. Entweltlichung der Kirche meint nicht nur Entlassung der Welt in ihre Weltlichkeit, sondern zugleich auch Verchristlichung der Welt.

Wenn nun der Dienst an der Welt in der Rede von der Entweltlichung der Kirche konstitutiv bleibt, dann ist noch einmal ein genauerer Blick auf den Begriff von Welt zu werfen, der dem Verständnis von Entweltlichung zugrunde liegt. Prima vista scheint der Papst die Welt für den – gefährlichen (?) – Gegenspieler der Kirche und des Eigentlichen des Christentums zu halten, wenn er davon spricht, dass „durch die Ansprüche und Sachzwänge der Welt [...] immer wieder das Zeugnis verdunkelt, [...] die Beziehungen entfremdet und [...] die Botschaft relativiert“ wird und dass sie, „[u]m ihre Sendung zu verwirklichen, [...] immer wieder auf Distanz zu ihrer Umgebung gehen“ wird und muss. Es klingt nach einem Weltverständnis, das in der Welt nicht die Kraft Jesu Christi und des Evangeliums durchbrechen sieht, sondern Machtinstinkt und Selbstgenügsamkeit, (geistlosen) Aktivismus und Überschätzung der eigenen Kompetenzen bzw. der Funktionsweise von Strukturen und Institutionen.

Wäre das Weltverständnis des Papstes in diesen wenigen, nur negativen Aspekten zusammengefasst, dann läge darin tatsächlich die Gefahr einer Verkürzung der Offenbarung insofern, als Gott und Welt wie zwei unvereinbare Größen gesehen werden, die einander gegenüberstehen. Für die christliche Theologie ist aber zentral, dass gerade diese Welt, in der wir leben und die wir erfahren, Gottes Schöpfung ist – wobei dann zwar anzumerken bleibt, dass die Erfahrung der Welt durchaus eine ambivalente, aber eben auch nicht eine rein negative ist. Heilsgeschichtlich ist dies noch einen Schritt weiterzuführen: Jesus Christus ist gerade in dieser und nicht in einer eigenen exemten Welt Mensch geworden, um dieser Welt das Heil zu bringen.

In der Theologie, die sich auf *Gaudium et spes* bezieht, ist es – sicherlich mit Recht – üblich geworden, vor allem den schöpfungstheologischen Aspekt der Welt zu betonen, als dessen notwendige Konsequenz die Anerkennung



Prof. Dr. Nothelle-Wildfeuer diskutierte im Anschluss an die Vorträge mit den anderen Referenten und stellte sich

Fragen aus dem Publikum. Akademiedirektor Dr. Florian Schuller moderierte das Gespräch.

der „richtige(n) Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (GS 36) und die Entlassung der Welt in ihre Weltlichkeit verstanden werden. Das wird inkarnationstheologisch untermauert. Für den Papst ist dabei entscheidend, dass Inkarnation nicht einfach bedeuten kann, „die Welt in ihrer Weltlichkeit zu bestätigen und ihr Gefährte zu sein, der sie ganz so lässt, wie sie ist.“ Vielmehr bringt er hier den von den Kirchenvätern her kommenden theologischen Grundgedanken des *commercium*, des heiligen Tauschs als Deutung des Christusgeschehens ein: Gott wendet sich in Jesus Christus der Welt zu, er wird Mensch, und möchte umgekehrt nun in Jesus Christus die Welt Gott zuwenden. Daraus folgt, dass „[d]ie Weltwendung Gottes in Christus [...] die Einbeziehung der Welt in Christus und so die ‚Verchristlichung‘ der Welt zum Ziel“ hat.

Wie passt dieser Gedanke nun zu dem Prinzip der Anerkennung der Autonomie der Kultursachbereiche? Ratzinger unterscheidet in seiner Ekklesiologie zwischen der letztlich angestrebten *Verchristlichung* der Welt, die nicht soziologisch oder zwangsmissionarisch zu verstehen ist, sondern eine logische Konsequenz der Soteriologie und des Verständnisses von Christus als des Allherrschafters darstelle, und einer integralistischen „Verkirchlichung der ganzen Welt und all ihrer Bereiche“, die er mit Bezug auf Johann Baptist Metz als problematisch ansieht: „die Welt [muss] von der Kirche als Welt akzeptiert und respektiert werden“. Wenn die Kirche Weltliches „sich einverleiben“ würde, würde sie selber zur Welt. Ratzinger weiß auch, dass die Kirche für ihre eigenen und eigentlichen Aufgaben dieses Weltliche immer auch wird treiben müssen, „aber sie muss sich dann

bewusst sein, dass sie dabei diesen Dingen keinen zusätzlichen Rang gibt“ und dass sie selbst als menschliche Institution die jeweiligen Sachgesetzmäßigkeiten zu berücksichtigen hat. Dabei vollzieht sich Säkularisierung, „Rückgabe des Weltlichen an die Welt“ und „zugleich eine tiefgehende Entweltlichung der Kirche“.

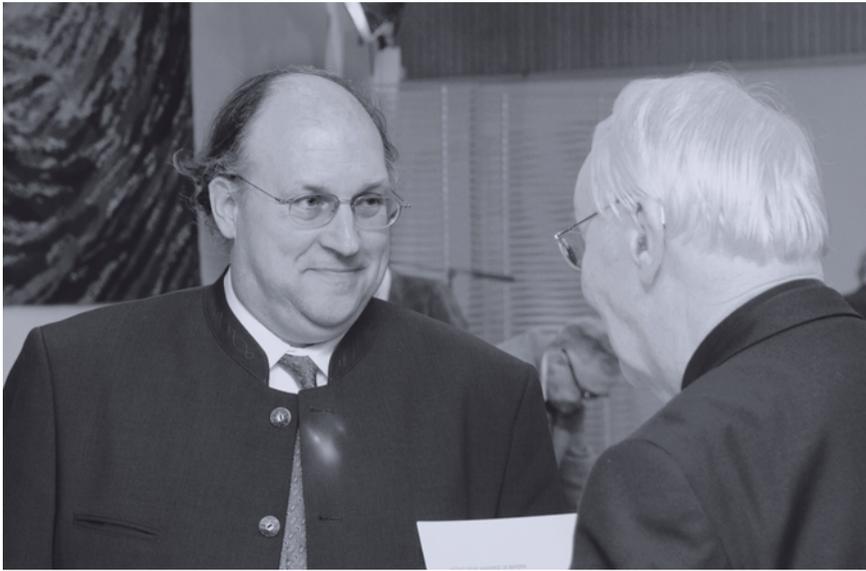
Beim Blick auf die konkrete und geschichtliche Ausformung der Kirche erkennt der Papst die Tendenz, dass „die Kirche sich in dieser Welt einrichtet, selbstgenügsam wird und sich den Maßstäben der Welt angleicht. Sie gibt Organisation und Institutionalisierung größeres Gewicht als ihrer Berufung zur Offenheit.“ Konkret sind mit dem Begriff „Welt“ bei ihm hier wesentlich Strukturen, Institutionen und Organisationen verbunden. Was er beklagt, sind geist-entleerte Strukturen, die zum Selbstzweck geworden sind. Rücken die Strukturen und Institutionen zu sehr in den Mittelpunkt des Denkens und Handelns, dann könne die Kirche ihrer eigentlichen Aufgabe nicht mehr gerecht werden, sondern verstelle den Blick auf das Wesentliche und es bedürfe einer fundamentalen Reform. Vor diesem Hintergrund lässt sich die Säkularisation von 1803 dann als „tiefgreifende Entweltlichung der Kirche“ – wenn auch beileibe nicht nur, aber auch – positiv werten, auch wenn man klar sagen muss, dass die Kirche diesen Prozess nicht aus freien Stücken und in Konsequenz eigener Einsicht durchgemacht hat. Es bedurfte für diese Entwicklung eines Eingriffs von außen, der ursprünglich eine andere, sogar gegen die Kirche gerichtete Intention verfolgte. Vielleicht lässt sich aus dieser Beobachtung auch für die heutige Verortung der Kirche in dieser Gesellschaft der Gedanke ableiten, dass sich solche nicht selbst

gewählten Zäsuren im Nachhinein als hilfreich erweisen können, um zum eigentlichen Auftrag zurückzufinden.

Mit dieser Grundaussage ist zwar eine klare systematische Position bezogen auf Bedeutung von Welt und Entweltlichung, aber noch keine „Handlungsanweisung“ gegeben, wie die Kirche diese Entweltlichung vollziehen soll. Denn noch ist unklar, was denn der „Welt“ zu überlassen ist und was die Kirche trotzdem zur Erfüllung ihres eigentlichen Auftrages braucht. Braucht die Kirche Krankenhäuser, Kindergärten, Schulen, theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten, um ihr Eigentliches zu tun, oder mischt sie sich damit unzulässig in Bereiche ein, die der Welt zu überlassen sind? Braucht die Kirche das eigene, durchaus ausgefeilte System von Gremien, Kommissionen, Räten etc.? Und wenn sie das oder Ähnliches braucht, wo ist dann eine Grenze zu ziehen zwischen dem, was für ihren Auftrag der „Verchristlichung der Welt“ notwendig ist und was aus Gründen der Entweltlichung der Kirche zurückgelassen werden muss?

3. Das Programm der Entweltlichung der Kirche formuliert mit Recht Vorbehalte einer Kirche gegenüber, die sich störungsfrei mit der Welt arrangiert hat, und impliziert die Forderung eines (Kontrast-)Programms, das „im Horizont des Ewigen steht“.

Dass Benedikt XVI. im Zusammenhang mit der Frage nach der Welt vorrangig Strukturen und Institutionen in den Blick nimmt, hat damit zu tun, dass es sich dabei um den Teil der Kirche handelt, der von Menschen „selbstgemacht“ ist. In einem Vortrag von 1990 zu Fragen der Kirchenreform beschreibt Kardinal Ratzinger das „Urmodell für



Michael Karger (li.) berichtete für „Die Tagespost“ von der Veranstaltung. Vor der abschließenden Podiumsdiskussion sprach er auch mit Kardinal Wetter.

„Kirchliche Reform“ unter Rückgriff auf ein Bild, das er bei Michelangelo fand: „Mit dem Blick des Künstlers sah Michelangelo im Stein, der vor ihm lag, bereits das reine Bild, das verborgen schon darauf wartete, freigelegt zu werden.“ Ratzinger überträgt dieses Bild des Künstlers auf die Ekklesiologie: Kirchliche Strukturen und Institutionen hält er bis zu einem gewissen Grad für nützlich und unentbehrlich, „[a]ber sie veralten, sie drohen, sich als das Wesentliche auszugeben. [...] Darum müssen sie immer wieder, wie überflüssig gewordene Gerüste, abgetragen werden“ und so das Eigentliche des Christlichen (wieder) freigeben. Das ist Reform. Leitend ist dabei das Verständnis vom Menschen, der sich als der Staunende versteht, im Unterschied zum Macher, der „seine eigene Aktivität über alles [stellt]“. Wenn es aber Aufgabe der Kirche ist, gerade das staunende „Stehen im Horizont des Ewigen“ zu ermöglichen, ergibt sich als Schlussfolgerung, dass „alles Menschgemachte in der Kirche sich in seinem reinen Dienstcharakter erkennen und zurücktreten [muss] vor dem Eigentlichen.“

Mit Recht beklagt der Papst, dass vieles in der Kirche zu sehr von der Mentalität des Machers und zu wenig vom Staunenden geprägt ist – sagen wir es einmal anders: nicht mehr spürbar vom festen Vertrauen auf und Glauben an den Gott geprägt ist, der das Heil aller Menschen will. Wir arbeiten uns gegenwärtig ab an innerkirchlicher Neustrukturierung von großen Seelsorgeeinheiten, setzen bisweilen fragwürdige Prioritäten, kürzen die Mitarbeiterstellen, reduzieren die von den Pfarreien zu bewirtschaftenden Flächen, um der Kirche eine Gestalt zu geben, mit der sie für den Weg durch das 21. Jahrhundert gewappnet ist. Gottesdienstzeiten werden zusammengestrichen, Kirchen profaniert, aber etwa auch katholische Kindergärten mangels katholischer Kinder an einen städtischen Träger abgegeben. Selbstverständlich handelt es sich dabei um Maßnahmen, die angesichts der schrumpfenden Zahl von Katholiken, der sinkenden Kirchensteuereinnahmen und des reduzierten Einflusses der Kirche in der Gesellschaft gut überlegt und rational, das heißt sachgemäß begründet werden müssen. Unsere gegenwärtige Reform ist entscheidend von der

Suche nach neuen geeigneten Strukturen getragen. Lassen Sie mich an dieser Stelle zumindest auch einmal den (nicht ganz unbegründeten) Verdacht äußern, dass es sich dabei immer auch um Besitzstandswahrung handelt. Wäre es aber nicht mindestens so bedeutsam, auch nach dem Kern unseres Glaubens zu fragen, sich darüber klar zu werden, welche Bedeutung das Skandalon des Kreuzes in unserer modernen Gesellschaft und für sie hat. Sicher wird bei einer Besinnung auf diesen Kern manches als nachgeordnet und der heutigen Zeit nicht mehr angemessen gestrichen werden können, wenn nicht vorrangiger Maßstab die Finanzierbarkeit oder der Stellenbesetzungsplan ist, sondern die Frage nach der Relevanz für die Verkündigung des Evangeliums.

Aber dennoch sei auch eine andere Perspektive nicht ganz vergessen: Wenn nach Papst Benedikt XVI. das abzustreifen ist, „was nur scheinbar Glaube, in Wahrheit aber Konvention und Gewohnheit sind“, dann bleibt trotzdem mitzubedenken, dass auch Konvention und Gewohnheiten eine positive Seite haben: Strukturen sind immer auch zu sehen in ihrer freiheitssichernden Funktion, sie entlasten von der ständig neuen Entscheidung, von der dauernden Suche nach einer angemessenen Form, von der Last immer neu zu übernehmender personaler Verantwortung. Vielleicht dürfen wir dann im Blick auf manche unserer Strukturen, die momentan entgeistigt erscheinen, die Hoffnung haben, dass sie dazu angetan sind, das Wesentliche „am Laufen“ zu halten in Zeiten, in denen es die Strahlkraft des Glaubens durch einzelne Menschen nicht (mehr) umfassend schafft, in der Gesellschaft die Überzeugung von der befreienden Liebe Gottes wachzuhalten. Solche Strukturen können die Tür offenhalten, durch die manch einer der Suchenden und Fragenden in der Gegenwart sehr unaufwändig wieder einen ersten Schritt auf die Kirche zu machen kann, sie können die Chance geben, wieder anzuknüpfen an etwaige verschüttete Relikte eigener religiöser Sozialisation.

Insgesamt klingt in dieser Rede von der Entweltlichung ein Konzept von Kirche an, „gebunden an den Nonkonformismus der Bibel: ‚Macht euch nicht die Art dieser Welt zu eigen‘

(Röm 12,2): „Es wird der Kirche auf Dauer nicht erspart bleiben, Stück für Stück von dem Schein ihrer Deckung mit der Welt abzubauen zu müssen und wieder das zu werden, was sie ist: Gemeinschaft der Glaubenden. Tatsächlich wird ihre missionarische Kraft durch solch äußere Verluste nur wachsen können.“ Um das reduziert, was nicht zu ihrem Eigentlichen gehört, solle die Kirche wieder zum Leuchten gebracht werden. „Kontrastgesellschaft“ in diesem Sinn ist nicht zu verstehen als Parallelgesellschaft, wohl aber als Kirche, die nicht deckungsgleich ist mit der „profanen“ Gesellschaft und die ihren Auftrag als Dienst versteht, aus dem Kontrast heraus die Botschaft des Evangeliums zum Leuchten zu bringen.

Es ist die Verantwortung und auch die Chance der Kirche vor Ort, Ansatzpunkte zu finden, um das Spezifikum der Botschaft des Evangeliums in der Bewältigung der Aufgaben im gesellschaftlichen Bereich aufscheinen zu lassen. Dazu werden wir in der Rede des Papstes nicht fündig; es ist nicht seine Absicht und auch nicht seine Aufgabe, Handlungsoptionen zu formulieren. Ein paar Hinweise dazu können hier genügen:

In einer Zeit, in der Menschen vor dem Hintergrund der Finanzmarkt- und Wirtschaftskrise der letzten Jahre zunehmend Kritik üben an einer um sich greifenden Ökonomisierung des gesellschaftlichen Lebens, kann die christliche Botschaft verdeutlichen, dass nicht alles Markt und Markt nicht alles ist, dass es vielmehr ein „Jenseits von Angebot und Nachfrage“ gibt. In einer Zeit, in der scheinbar nur das relevant ist, was quantitativ messbar ist, wo offenkundig nur zählt, was jemand an maximaler Leistung erbringt, kann die christliche Botschaft mit ihrer dem Evangelium gemäßen Option für die Armen, Schwachen und Ausgegrenzten, deutlich machen, dass Menschsein und menschliche Würde nicht am Markt und am Grad der erfolgreichen Partizipation entschieden werden, sondern bereits in der Krippe und am Kreuz entschieden sind. In einer Zeit, in der die Frage nach der angemessenen Balance zwischen Familie und Beruf oftmals mit einer kompletten Anpassung der Familien an die Bedürfnisse des Arbeitsmarktes beantwortet wird, in der die Institution Familie mit ihrer eigenen Struktur und Relevanz nicht mehr gesehen wird, kann die christliche Botschaft mit ihrer Betonung der besonderen Würde von Ehe und Familie helfen, sich gegen eine Verzweckung zu wehren und sich einzusetzen für die der Familie ganz eigene Logik des Angenommen-Seins, der selbstlosen Hilfe und Liebe. Schließlich kann in einer Zeit, in der die Staaten um einen Minimalkonsens in Sachen Klima- und Umweltschutz ringen, der christliche Glaube mit seiner Überzeugung von der Schöpfung als Gottes guter Schöpfung, die er den Menschen zur Bebauung übertragen hat, eine spezifische Perspektive einbringen, die zur Erkenntnis generationenübergreifender Verantwortung wie auch intergenerationaler Solidarität und Gerechtigkeit führt. □

Literatur

Joseph Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwurf zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1977

Papst Benedikt XVI., *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene*, Freiburg im Breisgau 2010

Ratzinger, Joseph: *Die neuen Heiden und die Kirche*. In: *Hochland*, Jg. 51, 1958/59, 1–21

Presse

Entweltlichung – Denkanstöße für die Kirche

Katholische Nachrichtenagentur

14. März 2012 – Mit seiner Freiburger Rede hat Benedikt XVI. Im vergangenen September den deutschen Katholiken eine Aufgabe für die Zukunft hinterlassen. Seither wird im Klerus und unter den Laien gerätselt, was der Papst meinte, als er der Kirche zur „Entweltlichung“ riet. In der Katholischen Akademie in Bayern machten sich am Dienstagabend in München drei Theologen ans Werk, das Rätsel zu entschlüsseln. Mit einer allgemeinverständlichen Gebrauchsanweisung konnten sie aber auch nicht aufwarten. (...) Nicht Weltflucht sei gemeint, wenn der Papst von Entweltlichung spreche, erläuterte Ursula Nothelle-Wildfeuer. (...) Zurecht beklage Benedikt XVI., dass vieles in der Kirche heute zu sehr von der „Mentalität des Machers“ geprägt sei. Das feste Vertrauen auf Gott werde weniger spürbar. *Barbara Just*

Nürnberger Zeitung

16. März 2012 – Religion würde so zur Wellnessanstalt, zum staatstragenden Moralvermittler, zum ökonomisch ausgerichteten Sozialkonzern. Thomas Ruster: Sicher hat Glaube eine pädagogische, eine moralische, eine ökonomische Bedeutung, aber er kann sie nur erfüllen, wenn er bei dem Typus bleibt, den Christus uns vor Augen stellt.“ *Raimund Kirch*

Die Tagespost

22. März 2012 – Die Katholische Akademie hat sich kürzlich mit der Konzerthausrede befasst, die Papst Benedikt XVI. Am 25. September, dem letzten Tag seiner Deutschlandreise, in Freiburg gehalten hatte. (...) Dass eine verweltlichte Kirche überflüssig wäre, hielt Professor Thomas Söding für selbstverständlich. Als schwieriger zu beantworten sah er die Frage nach der Konkretion in der Gegenwart an und beließ es dann auch bei der bloßen Fragestellung: „Wo ist die deutsche Kirche verweltlicht?“ (...) Alle drei Referenten stimmten aber darin überein, dass der Papst mit seiner Rede von der Entweltlichung zutreffend auf die Krise der Kirche in der Gegenwart geantwortet hat. *Michael Karger*

Münchner Kirchenzeitung

25. März 2012 – Einen Schritt weiter ging der Dortmunder Professor für systematische Theologie, Thomas Ruster. Für ihn stehen seit Freiburg einige Aussagen aus der Pastoralverfassung „Gaudium et Spes“ des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962 bis 1965) zur Revision an. Diese habe durch den Begriff der „Autonomie der Sachbereiche“ gesellschaftlichen Teilsystemen „ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Güte sowie ihre Eigengesetzlichkeit“ zuerkannt. Damit stünde aber keine Instanz mehr über diesen Bereichen, schlussfolgerte Ruster. Der Theologe warf der Kirche vor, nicht mehr in andere Systeme durchzudringen. Deshalb fehle auch ihre Stimme in der Wirtschafts und Finanzkrise.

Glauben in einem säkularen Zeitalter

Seine Gedanken zum Verhältnis von Religion und Moderne stellte der kanadische Sozialphilosoph Professor Dr. Charles Taylor bei einer Veranstaltung in der Katholischen Akademie vor. Der auch als Buchautor bekannte Wissenschaftler aus Montréal sprach am Abend des 12. Dezember 2011 vor mehr als 300 Zuhörern zum Thema „Glauben in einem säkularen Zeitalter“. Am Nachmittag hatte der 80-jährige Wissenschaftler bereits mit

geladenen Universitätsprofessoren vorwiegend aus Bayern diskutiert. „zur Debatte“ dokumentiert einen Ausschnitt aus dem abendlichen Vortrag Taylors. Der Textabschnitt, den der kanadische Autor autorisierte, befasst sich mit unterschiedlichen Formen von Religion und erklärt, wie sie sich gegenüber der sie umgebenden Gesellschaft und gegenüber jeweils anderen Formen von Religion verhalten.

Formen religiösen Lebens

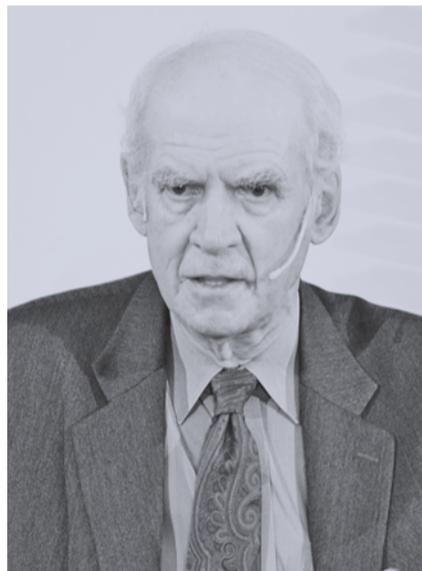
Charles Taylor

I.

Ich versuche, sehr kurz, eine Typologie verschiedener Formen des religiösen Lebens zu geben. Es gibt auf der **einen Seite** eine Situation, in der die Religion tief in die Kultur eingebettet ist oder, anders ausgedrückt, die Kultur in die Religion eingebettet ist. Man kann dabei nicht genau sagen, welche der beiden, Kultur oder Religion, die Basis ist und welche eingebettet ist; es handelt sich auf jeden Fall um eine Verschmelzung dieser beiden Faktoren. Das war die Situation zum Beispiel im europäischen Mittelalter und auch schon vorher. Diese in der Kultur eingebettete Religion beschrieb eine ganze Lebensform, eine Lebensform, die sich Christenheit nannte.

Diese Christenheit war eine umfassende Zivilisation, mit ihrer Kunst und ihren politischen und sonstigen Strukturen, die stark vom Christentum inspiriert wurden. Und innerhalb dieser Gesellschaft und dieser Kultur gab es mehrere Formen von religiösem Leben. Das heißt, es lebten dort Menschen, die nur am Sonntag zu ihrer Kirche gingen, die für ihre Toten beteten, die also die gängige, normale Praxis der Religion lebten. Es gab aber auch Mystiker, es gab auch Menschen, die auf Pilgerfahrt gingen, es gab Gläubige, die sehr spezielle Berufenheiten hatten, die z.B. religiösen Orden angehörten, Mönche, Nonnen oder sonstige Kleriker waren. Eine ganze Reihe verschiedener Modi, die Religion zu leben, existierte zur gleichen Zeit am gleichen Ort. Und diese Situation war ganz natürlich im Verständnis aller Menschen, die damals lebten.

Bewegungen hin zu einer Reform – man kann dies in der protestantischen Reformation sehen, aber auch in der katholischen Reformbewegung – veränderten diesen Zustand der eingebetteten Religion als Normalzustand. Es begann



Prof. Dr. Charles Taylor, Montréal

ein Prozess der Verengung, der Reduzierung dieser Reihe von vorher normalen religiösen Lebensformen, das heißt, von annehmbaren, für jeden akzeptablen Religionsformen. Ein sehr klares Beispiel für diese Verengung ist die Auflösung der religiösen Mönchsorden durch die lutherische und calvinistische Reformation. Diese Lebensformen galten fortan nicht mehr als eine legitime Art, sein religiöses Leben zu führen.

II.

Einen **zweiten** Idealtyp der Religion findet man erst viel später. Dieser zweite Idealtyp ist – und da stoßen wir in der

Tat auf eine sehr moderne und aktuelle Entwicklung – eine Religion als „marker“. Geht es zum Beispiel darum, eine neue Nation zu stiften, oder eine Revolution gegen ein Großreich zu initiieren, kommt es notwendigerweise zu einer Mobilisierung; und diese Mobilisierung hat immer Zielpunkte. Warum mobilisieren wir uns? Wir sind alle Franzosen oder Deutsche, sagte man zum Beispiel damals, als Napoleon fast ganz Deutschland erobert hatte. Es gab diese Bewegung, diese Mobilisierung für Deutschland: nicht für Preußen, nicht für Bayern – nein für Deutschland. Dieses Deutschland war der Zielpunkt der Mobilisierung gegen das Großreich Napoleons.

Wenn wir eine Mobilisierung konstatieren, und wenn wir sehen, dass sie einen Zielpunkt gewonnen hat, ist es das, was ich einen „marker“ nenne. Jetzt sehen wir in der modernen Welt manche Situationen, in denen der „marker“ ein religiöser ist. Er kann konfessionell definiert sein. Zum Beispiel war der gesamte Widerstand in Polen gegen die drei großen Reiche Russland, Preußen und Österreich im 18. und 19. Jahrhundert und später gegen den Kommunismus konfessionell definiert. Dasselbe gilt für den irischen Widerstand gegen Großbritannien. Die genannten nationalen Bewegungen wurden um diesen Zielpunkt, um diesen „marker“, eben einen konfessionellen „marker“, organisiert. Betrachtet man den Islamismus, so ist dieser „marker“ nicht konfessionell, sondern religiös.

Wenn man, um noch ein Beispiel zu nennen, den Bürgerkrieg in Ex-Jugoslawien ansieht: Was unterscheidet Kroaten und Serben? Sie haben fast dieselbe Sprache, aber es war ihre historische Identität als Katholiken oder Orthodoxe, die sie spaltet. Es gibt natürlich vielerlei „marker“, Mobilisierungen, dieser Art. Für einige, die ich genannt habe, ist Religion, ist Frömmigkeit entscheidend, für andere eher unwichtig.

Wir haben nun also eingebettete Religion, weit zurückliegend in der Vergangenheit, und wir haben mobilisierte Religion heute.

III.

Nun zur **dritten** Kategorie, die ein charakteristisches Merkmal unserer Zeit widerspiegelt. In der amerikanischen Soziologie spricht man von „seekers“, von Menschen, oft jungen Leuten, die auf der Suche sind, um eine spirituelle Richtung für sich zu finden. Sie suchen, sie sind nicht sicher, sie haben

nicht notwendigerweise die Absicht, in eine größere Gemeinschaft einzutreten. Aber sie sind dezidiert auf einer Suche, auf einem Pfad, auf einem Weg. Davon gibt es in unserer heutigen Zeit eine Vielzahl. Und was noch entscheidender ist: Es gibt viel mehr mögliche Richtungen, vor denen sie stehen, als in irgendeiner Epoche, irgendeinem Zeitalter in der Vergangenheit. Und zu beachten ist, dass es heute nicht nur diese lange Reihe von Möglichkeiten gibt, sondern dass man jeden Tag neue Erfindungen, neue Richtungen, oft besondere Formen orientalischer Religionen, findet, die an die Gegebenheiten in unseren Gesellschaften angepasst werden.

Diese drei Formen der Religion prägen unsere Zeit: Es gibt sicher auch noch einige Gesellschaften, die man zur ersten Form zählen kann, in der die Religion in der Kultur eingebettet ist oder umgekehrt. Es gibt sicherlich viele Gesellschaften, in denen politische Mobilisierungen mit einer Religion als „marker“ zu finden sind. Und es gibt fast überall eine große Menge von Suchenden, „seekers“.

IV.

Und noch ein **vierter** Idealtyp lässt sich ausmachen. Er entstand als eine Reaktion auf und vor allem gegen die zweite und noch mehr gegen die dritte Form der Religion, das heißt dezidiert gegen die „seekers“. Es gibt eine Reaktion, eine konservative religiöse Sensibilität, gerichtet gegen die Revolution der Authentizität und gegen die sexuelle Revolution. Diese Reaktion will zurück zu einer Religion der Ganzheit. „Intègre“, das ist der französische Ausdruck für diese Religion. Man spricht daher auf Französisch von „intègristes“, und der „religion intègre“. Das heißt, sie reagieren z.B. auf und wenden sich vor allem gegen „seekers“, die das genaue Gegenteil von ihnen sind, die in dieser und anderer Hinsicht wählen wollen. Man bezeichnet die Anhänger des vierten Typus auch oft als Fundamentalisten. Sie sehen in der differenzierten Welt dezidiert eine Gefahr für die Religion.

Die Anhänger der konservativen Reaktion, die **Intègristen**, wollen in gewissem Sinn zurück zur ersten Form der Religion kommen, einer Form, in der Kultur und Religion stark miteinander verschmolzen sind. Aber ich führe diese „religion intègre“ als eigenen Typ auf, weil sie nicht wirklich zurück in die eingebettete Religion gehen können. Man sieht dies sehr deutlich in den Vereinigten Staaten.



Der kanadische Konsul in München, Alan Minz, sprach am Abend ein Grußwort.



Rund 50 Hochschullehrer waren zum Kolloquium mit Charles Taylor gekommen.

Anhänger des vierten Typus, Fundamentalisten oder Integristen, haben sehr große Schwierigkeiten, in einer Gemeinschaft, einer heutigen differenzierten Gesellschaft, mit anderen zusammenzuleben. Das war noch möglich in der ersten Phase der Religion, der ersten Form, weil in dieser Situation Religion und Kultur wirklich noch miteinander verschmolzen waren und sich unterschiedlich Glaubende gegenseitig tolerierten. Anhänger der heutigen konservativen Reaktion hingegen versuchen „seekers“ regelrecht herauszutreiben, sie können sie nicht leiden.

V.

Noch einmal zurück zur Religion der Mobilisierung, der „marker“: Man sieht sehr oft, dass die mobilisierte Religion sogar noch enger ist als andere Formen. Wir können das Beispiel des Islamismus nehmen: Relativ problemlos war es für Islamisten, wenn man zurück zum Islam der ersten Phase geht: Es gab, wie ich es auch für das Christentum gesagt habe, damals eine ganze Reihe von

religiösen Lebensformen, von Andacht und speziellen Plätzen, an denen man das Grab eines Heiligen findet, Sufi-Tariqa, Sufi-Bruderschaften, aber auch die, die nur ihre religiöse Grundpflicht erfüllen in Gebet und Ramadan. Und wiederum andere, die sich sehr stark engagieren, die kämpfen, die Djihadis für den Islam. All das spielte sich auch im Islam, der in eine Gesellschaft eingebettet war, in einem großen Ganzen ab, in dem es eben normal war: Ich mache dies, du machst es anders, und ein dritter wieder anders.

Formen der mobilisierten Religion tendieren dazu, die Religion zu verengen und laufen darauf hinaus, dass deren Anhänger auf einem schlichten, sehr engen Pfad gehen. Man sieht dieselbe Situation wie in vielen islamischen Ländern auch in den Vereinigten Staaten: Es muss in der Bibel stehen oder man kann es nicht als richtig annehmen. Die Bibel versteht man dabei nicht als großes Buch mit verschiedenen Büchern, von Propheten und Psalmen, sondern als ein Buch, das als Regelbuch gelesen werden muss. Es ist

mit einem Handbuch zu vergleichen. So, wie wenn man ein Barbecue veranstalten will, man auch die Gebrauchsanweisung, das „rule book“, lesen muss, damit es funktioniert. Wie gesagt, viele Islamisten lesen den Koran in dieser Weise, und viele „Christian Right“ in den Vereinigten Staaten lesen die Bibel in diesem Geist. So gibt es eine vielfache Zersplitterung der Religionen.

VI.

Diese Zersplitterung ist der zentrale Punkt: Das bedeutet zum einen, die Erfindung immer neuer Positionen, wie sie die Sucher in ihrer Religionsvorstellung entwickeln. Die Sucher erfinden immer neue Richtungen und Möglichkeiten. Aber es gibt noch eine andere Art von Zersplitterung, in der die verschiedenen Dimensionen eines religiösen Lebens, die in der Vergangenheit in derselben Gesellschaft zusammenlebten, jetzt nicht mehr kombinierbar sind, nicht zusammengebracht werden können. Diese zwei Arten von Zersplitterung sind,

glaube ich, in der jetzigen Welt sehr stark wirkend.

Und diese Zersplitterung trifft die Katholiken sehr hart. Denn ihr Kirchenbild ist es, eine „communio“, eine Kommunion, zu bilden, eine große Kirche, die in Kommunion miteinander steht, und das im wörtlichen Sinn in der Messe. Die zersplitterten Religionen hingegen bilden eine Art religiösen Lebens, in dem jeder in seinem eigenen Bereich ist und kein Verhältnis zu den anderen mehr hat. Und das ist für uns, glaube ich, nicht annehmbar. Aber das ist ganz eindeutig die Tendenz der modernen Welt. Und einige Reaktionen des Lehramts unserer Kirche tragen dazu bei. Sie werfen diejenigen hinaus, die in ihrer Sicht nicht ganz orthodox sind. Es gibt jetzt eine Zentralisierung der Autorität in Rom, bis zu einem Punkt, den man in der Geschichte noch nie gesehen hat. Das geht weit über die Situation im Mittelalter hinaus. Im Mittelalter gab es immer unabhängige Autoritäten, und es gab auch ein Gegengewicht zwischen der Zentrale und den Einzelnen. In der heutigen Situation bewegen wir uns nicht im Mittelalter, sondern eher im aufgeklärten Despotismus.

VII.

So bleibt die sehr große Herausforderung für alle Religionen – aber hauptsächlich gilt das für die katholische Religion. Es gibt diese sehr große Herausforderung für uns Katholiken, wie wir, ohne die Wiedereinbettung in eine Kultur zu suchen, die in den meisten Fällen unmöglich ist, trotzdem eine universelle katholische „communio“ stiften, eine eigenständige, sehr spezielle religiöse Institution in der modernen westlichen Welt bilden können.

So habe ich versucht, den Weg der Säkularisierung über eine Reihe von Umgestaltungen unserer Vorstellungsschemata der Gesellschaft zu erklären: Wie wir zu diesem Zustand kommen, der der immanente Rahmen unserer Heimat ist. Ob wir glauben oder nicht, wir leben, wir wohnen alle hier. Und ich habe auch versucht, zu skizzieren, welche gänzlich neue religiöse Landschaft aus dieser Entwicklung entstanden ist. Das stellt eine große Herausforderung für uns dar. □



Beim Gespräch am Nachmittag konnte Akademiedirektor Dr. Florian Schuller (Mi.) außer Professor Taylor (li.) auch

den Philosophen Professor Jürgen Habermas begrüßen. Habermas griff in die Diskussion ein.

Presse

Glauben in einem säkularen Zeitalter

Der Neue Tag

22. Dezember 2011 – Sein Unbehagen über die Moderne, ja seine Trauer über die Zersplitterung der Religion in der Neuzeit versteckt der kanadische Philosoph Charles Taylor nicht. Die Säkularisation, sagt der 80 Jahre alte Katholik, könne man „in gewisser Weise als Katastrophe begreifen“. Diese Tendenz zur Vereinzelung, in der jeder für sich in seinem eigenen Bereich lebe und kein Verhältnis zu den anderen habe, „ist für uns unannehmbar.“

Dieser Vereinzelung gelte es aus katholischer Sicht entgegenzuwirken. Dabei versteht der Philosoph katholisch im Sinne seiner altgriechischen Bedeutung als Auftrag zusammenzubringen. Darin sieht Taylor die großen Herausforderungen der Gegenwart. Das unterstrich er in München. In der Katholischen Akademie, unweit der Münchner Freiheit, beschrieb er vor 300 Zuhörern seinen Blick auf den „Glauben in einem säkularen Zeitalter“. Alexander Pausch

Erlösung durch den Opfertod Jesu?

Ein Streitgespräch

Die Erlösung der Menschen durch den Tod Jesu steht im Zentrum des christlichen Bekenntnisses. Doch stößt diese Verkündigung heutzutage auch unter Gläubigen auf Unverständnis. Vielen ist die Rede vom stellvertretenden Opferleiden Jesu fremd geworden und erscheint schwer vereinbar mit dem christlichen Gottesbild.

Die Kontroverse um die theologische Interpretation des Todes Jesu rührt damit an die Fundamente des Christentums. Können fraglich gewordene Begriffe wie „Opfer“ und „Sühne“ neu interpretiert werden, ohne dass ihre zentrale Botschaft verloren geht? In

zwei Vorträgen und einer anschließenden Diskussion setzten sich der Freiburger Fundamentaltheologe Magnus Striet und der Wiener Dogmatiker Jan-Heiner Tück am 8. Februar 2012 in der Katholischen Akademie mit dem christlichen Erlösungsglauben auseinander.

„zur Debatte“ veröffentlicht die überarbeiteten Vorträge. Es sind theologische Versuche neben etlichen anderen, den Tod Jesu für uns zu deuten und zu verstehen. Gemeinsam ist allen diesen Deutungsversuchen das Bewusstsein, dass es hier um die Mitte unseres christlichen Glaubens geht.

Erlösung durch den Opfertod Jesu?

Magnus Striet

Als der muslimische Schriftsteller Navid Kermani vor wenigen Jahren eine Bildbetrachtung zu Guido Renis „Kreuzigung“ unter der Überschrift „Warum hast du uns verlassen?“ in der *Neuen Zürcher Zeitung* publizierte, löste er damit kultur- und religionspolitische Turbulenzen aus, die in ihrer Ernsthaftigkeit überraschten. Denn insgesamt fallen die Feuilletondebatten, wenn es um das Thema Religion geht, doch eher seicht aus. Es sind zumeist die institutionellen Außenseiten der Religion, die besprochen werden. Auch bezogen auf die Kermani-Debatte darf gefragt werden, ob es tatsächlich um Theologie, um die verantwortete Rede von Gott, ging. Ist Gott in vielen Religionsdebatten überhaupt noch eine Frage, eine offene, vielleicht sogar bedrückende Frage? Auch wenn neuerdings das Wort von der Gottes- beziehungsweise von der Glaubenskrise wieder die Runde macht, habe ich meine Zweifel. Zumal das Wort Glaubenskrise die Not des Nichtglaubens verdeckt, die den Menschen belastet. Wenn dann noch mit kulturpessimistischem Zungenschlag behauptet wird, dass eine Freiheit ohne Religion moralisch orientierungslos bleibe, werde ich den Verdacht nicht los, dass es in dieser Beschwörungsrhetorik mehr um den eigenen Bedeutungsaufweis geht als um die Frage nach Gott. Von der nicht vorhandenen empirischen Belastbarkeit der These, dass Religionslosigkeit ins ethische Desaster führt, ganz zu schweigen.

I.

Aber das ist hier nicht mein Thema. Kermani stieß sich in seiner Bildbetrachtung an allen – also nicht nur christlichen, sondern auch islamischen – Verklärungen des Leids beziehungsweise des Martyriums. Eine „Hypostasierung



Prof. Dr. Magnus Striet, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Freiburg i. Br.

des Schmerzes“ empfinde er als „barbarisch, körperfeindlich“, als einen „Undank gegenüber der Schöpfung, über die wir uns freuen, die wir genießen“ sollten, „auf das wir den Schöpfer erkennen.“ Deshalb könne er es „im Herzen verstehen, warum Judentum und Islam die Kreuzigung“ ablehnten. Es ist klar, was Kermani an christlichem Traditionsgut im Blick hat, den blutigen Sühnetod Jesu.

Ich komme auf Kermani am Ende meiner Ausführungen nochmals zurück. Auch ich, so viel vorweg und das sage ich als bekennender Christ, lehne die Kreuzigung ab, lehne jede Gewalt an Menschen ab, und zwar unbedingt.

Deshalb kann der grauenhafte Foltortod Jesu in meinen Augen, wenn überhaupt, nur mittelbar einen Sinn haben. Denn wenn meine Ablehnung der Gewalt unbedingt gilt, so umfasst sie einen jeden Menschen, mithin auch den Juden Jesus, den der christliche Glaube als den Christus, den Sohn Gottes bekennt. Bevor ich versuche, dem Tod Jesu dennoch Erlösungsbedeutung abzugewinnen, gilt es, die Ausdeutungslogik dieses Todes, wie sie in der Geschichte generiert wurde, zu rekonstruieren – und zu dekonstruieren. Denn wenn Gewalt abzulehnen ist, unbedingt, so darf auch Gott sie höchstens tolerieren. Oder aber er entpuppt sich für das moralische Gemüt als der „Kannibale im Himmel“, als der Ernst Bloch ihn bezeichnet hat.

Maßgeblich in der Frage nach dem *Cur deus homo?* und zumal nach der Bedeutung des Todes Jesu wurde das Paradigma der Sünde. Bis heute ist die Ansicht in der Theologie weit verbreitet, dass, wenn man nicht von einer Erlösungsbedürftigkeit der Menschheit von einer allgemeinen Sünde ausgehe, nicht mehr verstehbar gemacht werden könne, warum Gott Mensch geworden sei. Was übrigens, das sei nur kurz bemerkt, einen erheblichen denkerischen Einschnitt in die Freiheit Gottes vornimmt. Es war Augustinus, der, um Gott von der Faktizität des Bösen in der Welt entlasten zu können, zum Konstrukt einer Ursünde in Adam gegriffen hatte. Entscheidend ist, dass einen jeden Menschen individuell anrechenbar Schuld an dieser Sünde trifft. Mit der Tat Adams aber ist die menschliche Freiheit (oder was diese dann überhaupt noch sein mag) so entstellt, dass sie nur noch das Böse tun kann. Damit ging Augustinus weit über Paulus hinaus. Dieser hatte lediglich konstatiert, dass faktisch (!) ein jeder Mensch Sünder sei (vgl. Röm 5, 12).

Anselm von Canterbury konnte auf der Basis des immens wirksam gewordenen Augustinismus nun rational verständlich machen, warum Gott Mensch wurde. In seiner Barmherzigkeit, so Anselm, gibt Gott seinen Sohn hin. Er macht seinen eigenen Sohn zum Opfer und setzt ihn der Brutalität des Kreuzes aus, damit der Mensch versöhnt werden kann. Und Gott blieb auch nichts anderes übrig, wenn er sich als barmherzig gegenüber der Menschheit erweisen wollte, die durch mangelnde Ehrerbietung die Schöpfungsordnung verletzt hatte. Denn weil der Mensch als das Geschöpf immer bereits diese seinem Schöpfer schuldet, konnte er aus sich selbst heraus keine Genugtuung leisten. Es musste eine Genugtuung erbracht werden, die größer als die ursprünglich geforderte Ehrerbietung ist. Ohne Genugtuung sprich Sühne war keine Versöhnung möglich. „Wer nicht bezahlt, spricht vergebens: ‚vergib‘“, formuliert Anselm apodiktisch. Also musste Gott selbst, um die Gabe entsprechend groß zu machen, das Versöhnungswerk leisten. Warum aber in der Gestalt eines Menschen? Weil es ja der Mensch war, der sich mit Gott entzweit hatte. Wird nun in der Gestalt des sündfreien Gottmenschen die Genugtuung erbracht, so ist die nötig gewordene größere Gabe da, damit Gott sich versöhnen kann.

Historisch kann man nachvollziehen, wie Anselm zu dieser Logik kam. In seinem Weltbild konnte Gott nicht einfach so, umsonst, vergeben. Es findet sich hier eine an der Gesellschaftsform des Feudalsystems orientierte Rationalisierung des Glaubens an die Heilsbedeutung des Todes Jesu, die man zunächst nicht an ihrer Intention bemessen darf: Rational sein zu wollen im Glauben ist diesem Glauben angemessen. Also muss verstehbar gemacht werden können, warum dem Tod Jesu Heilsbedeutung zukommen soll. Doch hatte das Verstehen,

das damit eröffnet werden sollte, einen sehr hohen Preis: Es belastet die Menschheit mit der Schuld am grauen Tod des Menschen Jesus, es verschafft der Rede von der Erbsünde einen festen Platz in der Lehre von der größten Hoffnung des Christentums, der Erlösung – und: Es führte zu einer Verdunkelung Gottes, die sich bis heute auswirkt. Dass die Sühnethorie sich so tief in das kulturell-religiöse Gedächtnis der christlichen Tradition einschreiben konnte, spricht Bände über das Selbstverständnis, vor allem aber über die Nöte und Ängste von Generationen. Als die Freiheit ihre Würde wieder entdeckte, sie, ohne darüber ihre abgründige Hinneigung zum Bösen zu verschleiern, diesen Gott nicht mehr verstand, der ein so grausames Opfer als Ausdruck seiner Barmherzigkeit forderte, starb Gott. Friedrich Nietzsche sprach nur aus, was Hans Blumenberg dann einen Akt der humanen Selbstbehauptung nennen sollte. Das Bild von einem unbedingt liebenden Gott, der frei ist, ebenso unbedingt Versöhnung zu ermöglichen, konnte bis heute nicht an die Stelle des toten Gottes treten.

Das Bild von einem unbedingt liebenden Gott, der frei ist, ebenso unbedingt Versöhnung zu ermöglichen, konnte bis heute nicht an die Stelle des toten Gottes treten.

Die massiven Abbrüche in der Glaubensstradierung, die zunächst einmal noch völlig unabhängig von förmlichen Kirchaustritten in den Blick genommen werden müssen, die ängstliche Weigerung, den Glauben ernsthaft den Anfragen der Vernunft und des realen Lebens auszusetzen, belegen dies weithin. Sprachlosigkeit herrscht, wenn der zur Formel erstarrte Satz „gestorben für unsere Sünden“ interpretiert werden soll. Gleichwohl wird das Bekenntnis dazu gesprochen, und: Ich will ja auch nicht bestreiten, dass es ins Zentrum des Glaubens gehört. Was aber nicht verstanden wird, wird entweder nur behauptet, ohne dass diese Glaubensinhalte lebenspraktische Relevanz hätten; oder aber die Bedeutung Jesu wird auf die eines faszinierenden Menschen reduziert, und im schlimmsten Fall wird das Wort „Und wenn ihr nicht werdet wie die Kinder“ wörtlich genommen. Freilich gehe ich davon aus, dass es immer noch die anselmianisch-sühnethoretische Interpretation ist, die im Raum steht. Die Gründe, warum sie faktisch nicht mehr übersetzbar ist in das Denken der Gegenwart, sind jedoch noch nicht ausgeführt.

Deshalb: Woran krankt das Satisfaktionstheoretische Modell? Ich begrenze mich auf zwei Einwände.

II.

Zunächst zur Rede von einer vererbten Sünde: Sie ist aus unseren heutigen Denkbedingungen, aus den unsere moralischen Grundüberzeugungen leitenden Begrifflichkeiten heraus schlicht nicht nachvollziehbar. Denn entweder Sünde ist Sünde, schuldhaft anrechenbar. Dann aber ist sie die Handlung eines verantwortungsfähigen Individuums, kann deshalb auch nur individuell und damit unvertretbar, freiheitsursprünglich sein. Streng genommen müsste man anfügen: eines Individuums, dass aus seinem Glauben heraus eigentlich andere Handlungsoptionen gehabt



Das bayerische Fernsehen zeichnete die Veranstaltung für die Reihe „BR alpha logos“ auf. Hier sehen Sie das Interview mit den beiden Referenten.



Akademiedirektor Florian Schuller (Mi.) moderierte im Anschluss an die Vorträge die Diskussion zwischen Jan-Heiner Tück (li.) und Magnus Striet (re.).

hätte, als die gewählte Handlungsweise zu wählen. Dann wäre sinnvoll zwischen Schuld und Sünde differenziert. Schuldig werden kann ein jeder, aber sündig nur, wer bereits eine Einübung in den Glauben an Gott erfahren hat, ein Selbst vor Gott geworden ist. Aber lassen wir dies zunächst noch beiseite. In jedem Fall aber rechnen wir Schuld und damit auch Sünde individuell zu, wobei diese Idee selbstverständlich alles andere als neu ist: Schon biblische Autoren verabschieden die Vorstellung von einer Sippenhaft. Deshalb kann eine Sünde nicht vererbt werden. Was freilich nicht meint, dass Menschen nicht auch durch Unheilszusammenhänge geprägt würden, und sich schuldhaftes Verhaltensmuster nicht auch selbst im reflektierten Selbstvollzug wiederholen können.

Hinzu kommt, dass die Rede von einem geschichtlichen Urstand weder den biblischen Erzählungen, auf die sie sich bezieht, gerecht wird (was freilich noch kein hinreichendes Argument wäre), noch sie im Verbund mit dem heute gültigen evolutionstheoretischen Wissen kompatibel zu machen ist. Einen von Mangelerscheinungen freien Urstand hat es nie gegeben. Als aber der Mensch aus dem symbiotischen Einssein mit der Natur erwachte, er ins Bewusstsein seiner Freiheit kam und er nun erlernte, aus Freiheit zu handeln, kam – wer wollte das bestreiten – eine Spirale der Gewalt in Gang. Aber ist diese Gewalt schon Sünde? Dazu hätte es ja eines natürlichen, mit dem Erwachen der Freiheit mitgegebenen qualifizierten Gottesbewusstseins bedurft. Dies würde aber auf den Begriff von einem Menschen hinauslaufen, für den weder die historische Anthropologie noch die Religionswissenschaft Anschauungsmaterial liefern kann. Begriffe ohne Anschauung aber sollen nach Kant ja leer sein.

Die Gründe für die Erosion des Sündenbewusstseins sind zu differenzieren. Die Abwanderung der Sündensprache in die Sprache der Werbung, dürfte ganz wesentlich damit zu tun haben, dass es ein verbreitetes Unbehagen an der Sündenrhetorik gab und gibt. Was zuvor

kleinmachte, macht nun Lust. Immer nur Sünder zu sein und dann nicht einmal verstehen zu können, wie und warum die Tat Adams als Verhängnis über einen selbst gekommen sein mag, sie einen schuldhaft belasten soll, verdirbt auf Dauer den Magen. Und sich dagegen zu wehren, nichts als Sünder zu sein, läuft noch lange nicht darauf hinaus, nur noch das Lüstchen für den Tag und das Lüstchen für die Nacht zu wollen, wie Nietzsche über den Menschen spottete, der nichts mehr will und nur noch alles belächeln kann. Als die Sünde total wurde, war eigentlich schon klar, dass die Empörung kommen musste. Oder aber man denkt sehr klein über den Menschen. Als aber das Paradigma einer universellen Sündenverfallenheit entfiel, um die Frage nach der Bedeutung des Kreuzestodes Jesu zu beantworten, wurde Jesus zu einem guten Menschen. Der Sühnetheologie war die Grundlage entzogen.

Das satisfaktionstheoretische Modell krankt aber auch noch an einem **ganz anderen** Punkt. Warum eigentlich, „wenn nicht aus dem schwer nachvollziehbaren Grund, dass es Gottes eigene Ehre verlangte, bedarf die Wiederanerkennung Gottes, die allerdings in die Verantwortung des Menschen fällt und seine Würde ausmacht, zuvor nicht etwa nur der die Sünde des Menschen richtenden und seine Freiheit aufrichtenden Offenbarung, sondern eben auch eines die frühere Schuld begleichenden Sühneaktes durch das Opfer des Lebens?“ So hat Thomas Pröpper die ganze Problematik der Logik Anselms pointiert auf den Punkt gebracht. Und ich stimme ihm zu. Warum soll, wenn überhaupt – auch diese Frage deutet sich ja schon – mit der Möglichkeit der Sünde vor der Inkarnation gerechnet werden darf, Schuld also nicht nur Schuld, sondern immer auch Sünde ist, Gott nicht einfach so vergeben? Weil er sein Geschöpf unendlich liebt? Weil er zwar nicht darauf verzichten kann, dass es den Menschen reut, wenn die Freundschaft zwischen ihm und dem Menschen eine redliche sein soll, aber dies

auch die einzige Bedingung für ihn ist? Warum soll Gott nicht auf jede Strafe verzichten, weil er es will? Weil er Gott ist, nicht ein Mensch, und auf seine freisetzenden Möglichkeiten vertraut, die dazu führen, dass Schuld eingestanden, Reue gezeigt und um Vergebung gebeten werden kann?

Bevor ich dieser Frage nachgehe, erlaube ich mir eine kleine ‚glaubens‘diagnostische Bemerkung. Die Situation ist eigentümlich. In katechetischen und liturgischen Kontexten, die (wenn ich mich nicht täusche) „individualistischer“ werden, ist Gott zumeist nur noch lieb. Aber dass gleichzeitig die Satisfaktions- oder auch die Sündenrhetorik noch anecken würde, kann ich kaum beobachten. Ritualisierungen sind unvermeidbar, auch notwendig und sinnvoll. Aber sie können in Glaubensangelegenheiten auch zu Deintellektualisierungen beziehungsweise Schizophrenien führen. Man betet, und ich befürchte oftmals: ohne sich selbst zuzuhören, betet, was man nicht versteht – und vermutlich auch nicht glaubt. Von daher gibt es in der Tat eine Glaubenskrise. In modernen Gesellschaften kann dieser aber nur durch Bildungsprozesse begegnet werden, die auf Autonomie setzen. Wie aber kann vom Kreuz als Erlösung unter den Denkbedingungen der Gegenwart und im Anschluss an die Tradition gesprochen werden?

III.

Es stehen längst andere Deutungsoptionen als die satisfaktionstheoretische offen. Wenn ich sage, Optionen, so ist zu begründen, dass es solche überhaupt geben kann – anders formuliert: Dass wir unausweichlich in einem Konflikt möglicher Interpretationen leben und zu begründen ist, warum welche gewählt wird. Das Argument lautet: Nie stand einfach fest, wie dieser Tod zu deuten ist und warum ihm Erlösung zukommen soll. Und deshalb kann auch die dominante Wirkung einer bestimmenden Traditionsbildung kein hinreichendes Argument für diese sein.

Schon an der neutestamentlichen Zeit lässt sich jedenfalls das mühsame Ringen ablesen, dem Kreuzestod Jesu Bedeutung abzugewinnen. Was im Plural der Evangelien begegnet, sind theologische Interpretationen der berichteten Geschehnisse – nicht mehr, aber eben auch nicht weniger. Erinnerungen an den geschichtlichen Jesus wirken nach, die Erschütterung durch dessen Tod, der zunächst als Widerlegung aller seiner Ansprüche gelten musste, ist gegenwärtig, wirksam aber vor allem der wie auch immer zustande gekommene Glaube daran, dass Gott diesen Menschen zu neuem Leben erweckt habe. Und er hat – so die Intuition, die sich in der Alten Kirche durchsetzte – nicht nur diesen Menschen zu neuem Leben erweckt, sondern sich zu dem bekannt, der sich und sein Leben in seiner konkreten Menschenzuwendung ganz von Gott her verstanden hatte, so dass gesagt werden kann: In der Logik des Glaubens hat Gott selbst sich als Mensch geoffenbart. Selbstoffenbarung aber meint, dass er sich in seinem Wesen erschlossen hat, als der, der ist und der er für den Menschen sein will.

Aus diesem Kern und zugleich Grund des christlichen Glaubens, lassen sich soteriologische Konsequenzen ziehen, die keine sühnetheoretischen Reste mehr aufweisen. Wenn man zunächst mit einer kultur-evolutiven Menschheitsgeschichte rechnet, Kulturen und damit auch Religionssysteme als anthropologisch generiert begreift, so beendet in der Logik des österlichen Glaubens Gott seine eigene Strittigkeit. Wodurch? Dadurch, dass er sich selbst durch seine Menschwerdung in der Geschichte hinein auslegt, sich offenbar macht. Nur beiläufig erwähnt sei, dass Gott in dieser bestimmten Weise nur Mensch werden konnte, weil sich Israel auf den Gott des „Ich bin der, der ich für Euch da sein werde“ (Ex 3,14) bereits ausgestreckt hatte. Worin besteht dann aber die Erlösung des Menschen?

Denkt man nicht mehr primär aus der Perspektive einer Schuld des Menschen, sondern aus der einer grund-

sätzlichen, in der Endlichkeitsstruktur des Menschen liegenden Erlösungsbedürftigkeit, dann darf gesagt werden: Da sich Gott als der offenbar gemacht hat, der ein unbedingtes Ja für den Menschen hat, wird er den Tod nicht das letzte Wort über den Menschen sein lassen. Daran muss in der Logik des Glaubens nicht mehr gezweifelt werden. Denn der, der Grund des Glaubens ist, hat dieses vorbehaltlose Ja bis ins Äußerste hinein, selbst noch in den Tod hinein bewährt, so jedenfalls die Hoffnung. Gottes Offenbarwerden ist (!) dann seine Erlösung.

Indessen ist der Mensch nicht nur erlösungsbedürftig aufgrund seiner Endlichkeit. In den Glaubenstraditionen Israels geht es um alles andere als um die Beruhigung einer satten Existenz. Es geht um Gerechtigkeit; es geht um Gerechtigkeit für Hiob, der durch keine menschliche Schuld leidet, und um Gerechtigkeit für die, die zu Opfern der menschlichen Freiheitsgeschichte wurden. Kann Gott diese aber gewinnen? Vermag er diesen Unzähligen die Tränen abzuwischen? Nur, wenn sie sich trösten lassen mögen. Aber vielleicht ist dies die größte Hoffnung des Glaubens, dass Gott eben dies gelingen wird. Zumal sich die Hoffnung ja daran klammert, dass es nicht irgendein Gott ist, der im ‚Gericht‘ erscheinen wird, sondern der Gott, der selbst zum Opfer dieser Freiheitsgeschichte wurde, Jesus, der dann im Glauben der Christen als der Christus bekannt wurde. Erwartet wird der Christus, der im Ringen um einen menschlichen Umgang, im Ringen darum, dass niemand aus gesellschaftlichen oder gar aus religiösen Gründen marginalisiert werde, und der sich entschieden einmischte in den Streit um die Wahrheit Gottes, der sich selbst als vollmächtiger Exeget dieses Gottes begriff, zum Hassobjekt wurde und so in die Mühlen der Gewalt kam. Sühne?

Gott sühnt in seiner Menschwerdung nicht die Sünde des Menschen, durch welche ein Paradies in eine Geschichte voller Missgunst und Unbarmherzigkeit, unendlicher Gewalt verkehrt worden wäre. Er leistet nicht stellvertretend an der Stelle des Menschen eine Genugtuung für die mangelnde Ehrerbietung. Sondern er wird Mensch, um seinem um des freien Menschen willen riskierten Schöpfungsentschluss treu zu bleiben. Wenn deshalb angesichts seiner belasteten Geschichte der Begriff der Sühne überhaupt noch verwandt werden soll, dann ist er – so mein Vorschlag im Anschluss an eine Überlegung von Ottmar Fuchs – radikal anders zu setzen. Gott leistet in der Menschwerdung die Satisfaktion für seine eigene Schöpfungstat, indem er sich als Sohn das zumutete, was er allen Menschen zumutet: Ein Leben, das nicht nur voller Schönheit und Lust sein kann, sondern auch ungeheure Abgründe bereithält. Wenn man so will, sühnt Gott sein riskantes Schöpfungswerk, und er gibt zugleich Hoffnung auf Zukunft. Denn der in diesem Glauben offenbar gewordene Gott ist als unendliche Liebe und Treue offenbar geworden. Dass dieser Gott auch Zorn kennt, ist nicht zu verschweigen. Es ist der Zorn gegenüber Engherzigkeit, Lieblosigkeit und Gewalt, die ihm, der Liebe ist, nicht gleichgültig sein können, ja die ihn selbst schmerzen angesichts des Preises, den Menschen dafür zu zahlen haben.

Navid Kermani hatte in seiner Betrachtung den berüchtigten Golgotha-Schrei Jesu „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“ pluralisiert. Die Darstellung Renis ist unblutig, versucht so eine neue Interpretation freizugeben, abzulenken von der Satisfaktionstheorie. Und Kermani formuliert eine solche, neue Interpretation: „Reni verkündet nicht den Schmerz, den er nicht

zeigt. Ihm gelingt, was andere Jesusdarstellungen behaupten: Er führt das Leiden aus dem Körperlichen ins Metaphysische über. Sein Jesus hat keine Wunden, keine Abzeichen der Striemen und Hiebe, ist schlank, aber nicht abgemagert. Selbst wo seine Hände und Füße ans Kreuz genagelt sind, fließt kein Blut. Wären die Nägel nicht, es sähe aus, als breite er die Hände zum Gebet aus. Er blickt in den Himmel, die Iris aus dem Weiss des Auges beinahe verschwunden: Schau her, scheint er zu rufen. Nicht nur: Schau auf mich, sondern: Schau auf die Erde, schau auf uns. Jesus leidet nicht, wie es die christliche Ideologie will, um Gott zu entlasten, Jesus klagt an: Nicht, warum hast du mich, nein, warum hast du uns verlassen?“

Selbstverständlich bleibt für den Muslim Kermani Jesus ein Mensch, wenn auch ein prophetisch begabter; er ist für ihn nicht der Sohn Gottes. Wie ist dann aber zu verstehen, dass Kermani angesichts der Kreuzesdarstellung von Reni schreibt, „ich könnte an ein Kreuz glauben“? Deshalb, weil die Erfahrung, von Gott verlassen zu sein oder besser: sich selbst überlassen zu sein, keine helfende Hand Gottes zu verspüren gerade in der Situation größter Not, eine grundlegende menschliche Erfahrung zu sein scheint. Nicht dass Gott nicht da wäre. Diese Konsequenz ist nicht notwendig zu ziehen. Aber er greift nicht ein, lässt die Gewalt sich austoben.

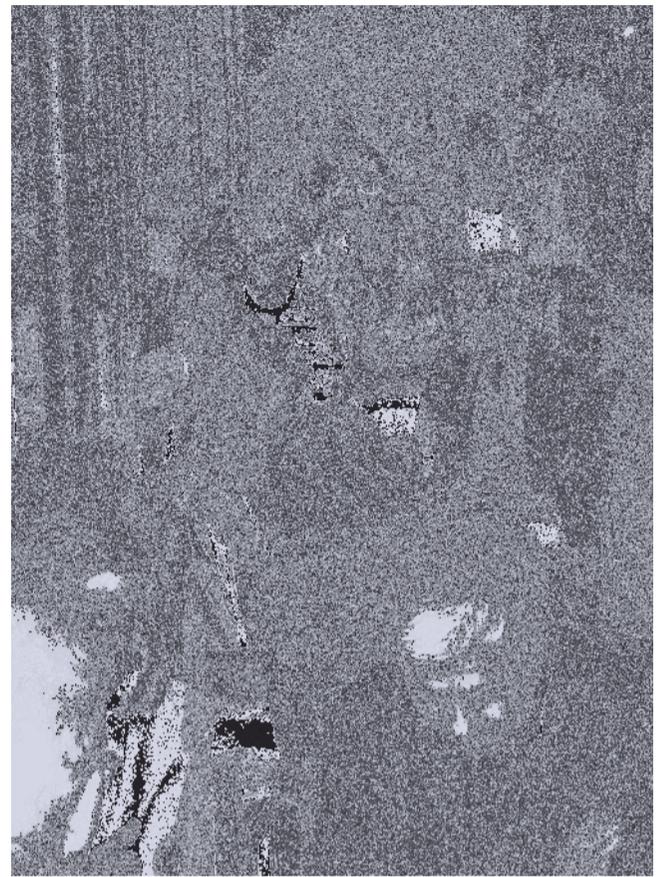
IV.

Auch christologisch wird diese immer wieder von Menschen zu erdulden Erfahrung nicht aufgehoben. Dietrich Bonhoeffer hat kurz vor seiner Hinrichtung formuliert, dass „Gott selbst“ uns zu der Erkenntnis „zwingt“, „dass wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden“ müssen. Und er liest diese, nochmals: von Gott selbst aufgezwungene Erfahrung nicht nur an den unzähligen Menschen ab, die diese machen mussten, sondern auch an Jesus, den Grund des christlichen Glaubens. Er erinnert an dessen Verlassenheitsschrei, einen Schrei, der die ganze Not möglicher Gottverlassenheit in sich aufgesogen hat und sich dennoch hoffend an Gott richtet. Ist in diesem Kreuz Erlösung? Was heißt dann „gestorben für unsere Sünden“? Sollte Jesus sich kurz vor der dramatischen Zuspitzung der Ereignisse in Jerusalem zu der Möglichkeit seines Todes verhalten haben, sollte er tatsächlich gewillt gewesen sein, sein Zeugnis von dem Gott, den er verkündet hatte, den er mit den Marginalisierten und Geschieteten gelebt und ihnen zugesprochen hatte, notfalls auch noch mit dem Tod, mit seinem Blut zu bezeugen, so ist dieser Tod für uns und für unsere Sünde gewesen und damit unsere Erlösung. Denn angesichts dieses Lebens und dieses Todes und angesichts der Auferweckung Jesu gibt es keinen Grund mehr, noch einen Zweifel zu hegen, dass Gott alles tun wird, um das von ihm mit der Schöpfung Riskierte zu einem guten Ende zu führen. Der Glaube ist endgültig möglich geworden, weil Gott sich endgültig offenbar gemacht. Sünde ist immer wieder neu aufkeimender Unglaube, Unglaube aber setzt Glaube voraus. Und dieser Unglaube, der einer im Glauben selbst ist, äußert sich in mangelnder Nächstenliebe oder gar in Gewalt. Für die Gläubigen gilt deshalb: „Er ist gestorben für unsere Sünden“, weil diese – an ihrem Unglauben leidend – wissen dürfen, dass dieser Unglaube keine Verurteilung nach sich zieht, da Gottes Ja steht, auch für den Sünder.

Aber das „gestorben für unsere Sünden“ gilt zunächst einmal nur für die Gläubigen, denn: Um sündigen zu kön-

nen, muss man bereits an dem durch Gott selbst ermöglichten Offenbarwordensein partizipieren, das deshalb, weil es sich konstitutiv an die Form der Geschichte bindet, zwangsläufig unzähligen Menschen verborgen bleibt. Die Nichtmöglichkeit des Glaubens ist dann von Gott selbst provoziert, von ihm in Kauf genommen, weil er in der Freiheit des Menschen Gott für diesen sein will und deshalb eine sich durch Freiheit auszeichnende Geschichte braucht – so wie auch die Möglichkeit der Sünde von ihm eröffnet ist. Denn wer durch geschichtliche Vermittlung ein Selbst vor diesem Gott geworden ist, kann sündigen. *Gestorben für* würde dann bedeuten, dass das zunächst von Gott provozierte Nichtwissen und dann die Abkehr von ihm, die sich dann wiederum in Engstirnigkeit und Lieblosigkeit dem anderen Menschen gegenüber auszeitigt, nicht das letzte Wort in der Geschichte zwischen dem offenbar gewordenen Gott und dem Menschen ist. Es ist in äußerster Weise erwiesen, dass dies nicht der Fall sein wird. Endgültig offenbar werden wird dies in der Logik des christlichen Glaubens im Endgericht, in dem der Partikularismus des Glaubens aufgehoben sein wird in ein universales Offenbarwordensein des einen Gottes. Sündigen zu können ist deshalb ein Geschenk Gottes, denn diese Möglichkeit existiert nur vor dem Hintergrund der immer noch größeren, treuen und den Menschen um jeden Preis suchenden Liebe Gottes. Umso mehr aber werden das begangene Unrecht und die Schuld dann beschämen. Denn angesichts des im Gericht begegnenden Antlitzes Christi wird definitiv einem jeden Menschen aufgehen, was die von Gott vom Menschen erhoffte Bestimmung war und ist, nämlich menschlich und so das von Gott ersehnte Ebenbild seiner selbst zu sein.

Was bedeutet ein solches Verständnis von Erlösung bezogen auf die Gegenwart? Wer dies zu glauben vermag, dessen Leben verändert sich bereits jetzt. Er weiß um das Geschenk, autonom leben zu dürfen, verschweigt auch die



Noch lange nach den Vorträgen unterhielten sich die Besucher über das Thema.

damit verbundenen Nöte nicht, klagt die Ungerechtigkeit an, aber: Er wird zugleich gelassen, ohne weltflüchtig zu werden. Sünde ist dann, im lebendigen Bewusstsein dieses Gottes und den sich damit eröffnenden Möglichkeiten, nämlich im Vertrauen auf diesen Gott, über den eigenen Schatten springen zu können einerseits und nicht der Selbstüberforderungslogik zu erliegen andererseits, doch wieder allzu menschlich kleingläubig zu werden, sich wieder von der Angst bestimmen zu lassen. Aber man kann auch fragen, wer sich schon freiwillig von der Angst bestimmen lässt. Verliert sich dann nicht der Grund der Sünde doch wieder in ein Dunkel? Sie muss als Nicht-Glaube freiheitsursprünglich sein, um nicht zum unausweichlichen Geschick des Menschen erklärt zu werden, und gleichzeitig scheint der Möglichkeitshorizont der Freiheit begrenzt zu sein. Eine abschließende Antwort auf das Warum darf deshalb nicht mehr gegeben werden. Denn entweder man wird ungnädig gegenüber der Realität menschlicher Freiheit, verkennt deren Nöte und Begrenzungen, oder aber man läuft in die Falle einer Erbsündenlehre, welche den Zusammenhang zwischen Sünde und Freiheit auseinander riss und damit faktisch auf einen Determinismus hinauslief.

Immer aber gilt: Was Paulus bezogen auf das moralisch Böse beschrieben hat (das er wohl noch mit der Sünde gleichsetzte), gilt auch für die Sünde: Faktisch sündigt ein jeder, der glaubt, sogar wenn man sein Leben ganz aus den Möglichkeiten, der liebenden Zusage Gottes gestalten würde. Jedenfalls aber verbietet sich wie im Bereich der Schuld auch im Fall der Sünde jedes übergriffige Moralisieren, das meint, zu wissen, was den anderen Menschen innerlich bestimmt – ihn immer wieder zweifeln lässt, obwohl er doch wohl glauben und das heißt sein Leben aus dem Möglichkeitshorizont des Gottes gestalten möchte, aus dem Glauben an den Gott, der ein unbedingtes Ja für den Menschen hat, das diesen bereits jetzt entlastet, ihn gerechtfertigt sein lässt. □

Am Ort der Verlorenheit. Zur rettenden und erlösenden Kraft des Kreuzes Jesu Christi

Jan-Heiner Tück

Wohin wir uns stellen müssten, da hat er sich hingestellt. Auf diesen Punkt.
Charles Péguy

I.

Das Bekenntnis, dass Christus für uns und unsere Sünden gestorben ist (1 Kor 15,3; Röm 5,8; 1Thess 5,10), ist so alt wie das Christentum. Es begegnet bereits im vorpaulinischen Traditionsgut und bildet die innere Achse aller soteriologischen Aussagen des Neuen Testaments. Doch schon Paulus sprach davon, dass die Botschaft vom Gekreuzigten den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit sei, nicht ohne hinzuzusetzen, dass es den Berufenen Gottes Kraft und Gottes Weisheit ist (vgl. 1 Kor 1,23f). Heute scheint die Botschaft vom Kreuz auch für viele Christen anstößig zu sein. Statt im Leben Kraft daraus zu ziehen, empfinden sie die sperrige Botschaft eher als Last, die sie am liebsten abwerfen würden. Dagegen steht, dass das Motiv der rettenden und erlösenden Kraft des Todes Jesu nicht nur in der Schrift in unterschiedlichen Bildern und Vorstellungsmodellen bezeugt wird, sondern auch von der theologischen Tradition vielmals aufgenommen wird. Es zieht sich wie ein roter Faden durch von den Kirchenvätern über Anselm, Thomas und Luther bis hin zu Karl Barth und Hans Urs von Balthasar. – Über Schrift und Tradition hinaus ist die Liturgie eine wichtige Quelle der Theologie. Im Großen Glaubensbekenntnis heißt es „*crucifixus etiam pro nobis*“ und in der eucharistischen Liturgie sprechen wir in Gegenwart des auferweckten Gekreuzigten: „Lamm Gottes, du nimmst hinweg die Sünde der Welt“ (vgl. Joh 1,19). Schließlich ist die Botschaft vom Kreuz auch im ökumenischen Gespräch wichtig. Im Hintergrund der Rechtfertigungslehre Luthers steht eine forcierte *theologia crucis*, die auf das Motiv des wunderbaren Tausches abhebt: Christus, der ohne Sünde ist, tritt an die Stelle der gottlosen Sünder, um sie gerecht zu machen (vgl. 2 Kor 5,21; Gal 3,13). Luther selbst hat das poetisch in den Liedvers gebündelt: „Jesus Christus, Gottes Sohn / an unserer Statt ist kommen“ (WA 35,443,21f). Das Bekenntnis, dass Christus für uns gestorben ist, findet sich also in Schrift und Tradition, es ist im liturgischen Gebet der Kirche präsent und bildet eine ökumenische Brücke zur reformatorischen Tradition, wie nicht zuletzt die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ gezeigt hat.

Dennoch versteht sich der Glaube an die rettende und erlösende Kraft der Passion Jesu nicht von selbst, er muss je neu angeeignet werden. Schon in der frühen Aufklärung sind Kategorien wie „Sühne“, „Opfer“ und „Genugtuung“ problematisch geworden. Pädagogische Begriffe, die Jesus als Erzieher, Lehrer und moralisches Beispiel würdigen, wurden im Zeitalter der ethischen Selbstvervollkommnung bevorzugt. Auch heute gibt es Stimmen, die in der Preisgabe von Begriffen wie „Sühne“, „Opfer“ und „Genugtuung“ einen Freiheits- und Humanitätsgewinn sehen. Es stehen gravierende Einsprüche im Raum:



Prof. Dr. Jan-Heiner Tück, Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Wien

- Da ist zunächst der *Sadismusverdacht*, Gott selbst habe das blutige Opfer des Sohnes gefordert, um sich mit der sündigen Menschheit versöhnen zu lassen. Die Religionskritik hat diesen Einspruch in unterschiedlichen Varianten vorgetragen. Nietzsche sprach von Gott als „ehrsüchtigem Orientalen“, Bloch vom „Kannibalen im Himmel“.

- Da ist weiter der Einspruch, der bei der *sittlichen Unvertretbarkeit* des Individuums ansetzt. Die Sündenschuld ist, wie Kant deutlich macht, „keine transmissible Verbindlichkeit, die etwa, wie eine Geldschuld... auf einen anderen übertragen werden kann, sondern die allerpersönlichste... die nur der Strafbare, nicht der Unschuldige... tragen kann“ (Rel. B 95). Das moderne Subjektdenken betont, dass es in Fragen der Moral keine Stellvertretung geben kann. Die Frage steht damit im Raum, ob das autonome Subjekt auf seinen moralischen Hypotheken sitzen bleibt, ob es am Ende, wenn jede Form von Fremderlösung ausgeschlossen wird, als Gefangener seiner eigenen Schuld zu betrachten ist.

- Da ist schließlich der Einspruch der neuen politischen Theologie, die Sündenfixierung der klassischen Theologie habe den Erlösungsglauben halbiert und das Leid der Opfer nicht hinreichend wahrgenommen. Jesu Blick aber habe zunächst den Leidenden gegolten, dann erst den Sündern. Diese Sensibilität für die Leidenden müsse in einer „Mystik der offenen Augen“ (J. B. Metz) neu eingeübt werden, um eine solidarische Praxis freizusetzen, welche Unterdrückungsstrukturen aufdeckt und überwindet.

Eine hermeneutische Aneignung des christlichen Erlösungsglaubens kann diese Einsprüche nicht ignorieren. Sie kann sie aber auch nicht ungeprüft übernehmen. Ich unterziehe daher die Einsprüche zunächst einer kritischen Prüfung, bevor ich ein Deutungsangebot vorlege, wie die rettende und erlösende

Kraft des Kreuzes Christi heute verständlich gemacht werden kann.

II.

- Der erste Einspruch, Gott habe das blutige Opfer seines Sohnes nötig gehabt, um in seinem Zorn gegen die Sünde beschwichtigt zu werden, läuft auf eine Karikatur des christlichen Erlösungsglaubens hinaus. Er mag auf der Linie religionsgeschichtlicher Opfervorstellungen liegen, die von dem Grundsatz ausgehen, eine erzürnte Gottheit müsse durch menschliche Gaben gnädig gestimmt werden. Dieser Grundsatz wird in den biblischen Schriften aber gerade nicht bestätigt, sondern radikal verkehrt. Nicht der Mensch bringt Gott Gaben und Opfer dar, um ihn zu versöhnen; Gott selbst ist es, der die Gabe der Versöhnung gewährt. Das ist die *Inversion des Opfergedankens*. Die theozentrische Initiative des Heils wird, wie die Studien Bernd Janowskis gezeigt haben, schon im Alten Testament durchgängig bezeugt: Gott braucht und empfängt nichts, sondern er selbst bietet den unter ihrer Sünde leidenden Menschen in rituellen Vollzügen Sühne an, wobei das biblische Sühneverständnis nicht der Äquivalenzlogik von Schuld und Strafe folgt. Das Neue Testament nimmt die theozentrische Perspektive auf, wenn es betont: „Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn gab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat“ (Joh 3,16). „Gott hat seine Liebe zu uns dadurch erwiesen, dass Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren“ (Röm 5,8f). Oder: „Ist Gott für uns, wer ist dann gegen uns? Er hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?“ (Röm 8,31f.)

In der Selbsthingabe des Sohnes zeigt sich die Liebe Gottes, die „für uns“ bis ins Äußerste geht.

Zugleich ist dem Sadismusverdacht gegenüber zu betonen, dass Jesus von Nazareth *freiwillig* sein Leiden auf sich genommen hat. Er ist nicht das willenlose Instrument in der Hand des Vaters, das bloße Exekutivorgan der Heilspläne Gottes. Er tut, was er tut, in freier Entsprechung zum Willen des Vaters. Dem Vater aber muss eine gewisse Mitbetroffenheit am Leiden des Sohnes zugesprochen werden, wenn die Vorstellung vom apathischen Zuschauergott vermieden werden soll. *Ipse pater non est impassibilis* (Origenes). Der Gekreuzigte aber ist Opfer im Sinne von *victima*. Er wird brutal hingerichtet und steht an der Seite der Opfer der Geschichte. Zugleich gibt er sein Leben hin und vollzieht so bewusst ein Opfer im Sinne von *sacrificium*. Er weicht dem Kreuz nicht aus, wie es der Koran in Abweichung von den vier Evangelien behauptet (vgl. Sure 4,157f.), sondern hält seine Sendung in Treue bis zum Ende durch. Gerade dadurch wird er zum Opfer der Gewalt von Menschen, die seine Botschaft nicht ertragen und ihn gewaltsam ans Kreuz bringen. Die Aggressivität der Menschen trifft den eschatologischen Boten Gottes, dessen Wahrheit sie nicht wahrhaben und den sie daher aus der Welt schaffen wollen. Die Gebets- und Willensgemeinschaft, um die Jesus im Garten von Getsemani noch einmal dramatisch gerungen hat, führt die mythische Vorstellung eines grausam opfernden Vaters und eines wider Willen geopferten Sohnes ad absurdum.

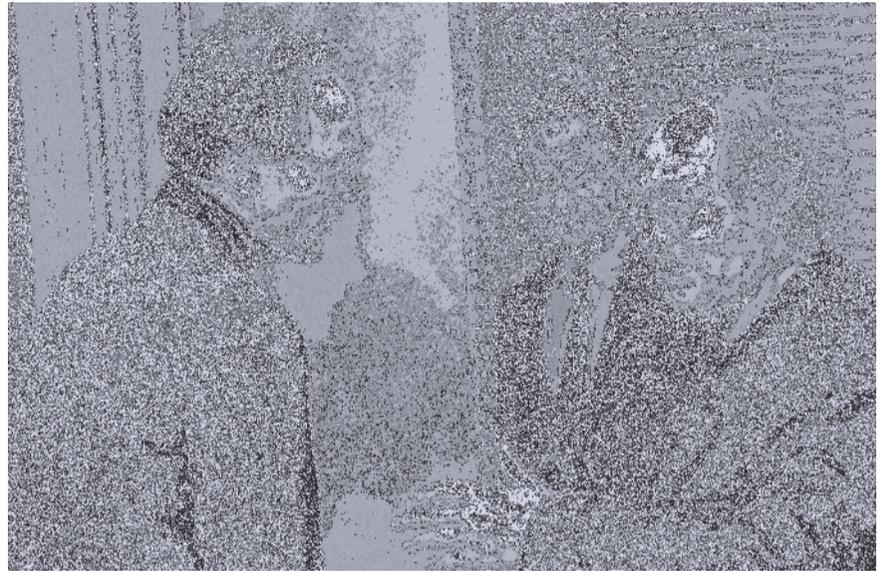
- Gewichtiger als der Sadismusverdacht ist der zweite Einspruch, für das moderne Subjektdenken sei die Rede vom stellvertretenden Sühnetod nicht mehr nachvollziehbar. Halten wir



Aufgrund des großen Andrangs mussten einige Teilnehmer an der Seite Platz nehmen.



Nach den Vorträgen suchten Teilnehmer die Diskussion mit Professor Striet (Mi)...



...und Professor Tück (li.), wie hier der Theologe Prof. Dr. Otto Hermann Pesch (re.).

zunächst fest, dass der Begriff „Stellvertretung“ unterschiedlich verwendet wird. Im sozialen Bereich kann eine Person durch eine andere vertreten werden. Durch die Vertretung wird sie gerade nicht ersetzt, vielmehr wird ihr die Stelle freigehalten. Stellvertretung ist hier ein zeitlich befristeter und funktionaler Vorgang. In einer arbeitsteiligen Gesellschaft sind wir alle darauf angewiesen, dass andere für uns Aufgaben übernehmen, die wir selbst nicht tun können. Stellvertretung ist eine Spielform sozialer Interaktion.

In den biblischen Schriften hat Stellvertretung das Gottesverhältnis des Menschen im Blick und meint die ganze Person. Es lassen sich mehrere Dimensionen von Stellvertretung unterscheiden. Zunächst ist der Mensch als Ebenbild Gottes (Gen 1,26f) Repräsentant des Schöpfers. Er vertritt Gott als Sachwalter über die Schöpfung. Sodann gibt es Stellvertretung als fürbittendes Gebet für die anderen. Abraham ringt mit Gott, er möge Sodom doch nicht vernichten, wenn neben den Ruchlosen nur wenige Gerechte in der Stadt zu finden sind (vgl. Gen 18,22–33). Mose tritt vor Gott für das Volk ein, das den Bund gebrochen hat. Er will für die Sünde der Israeliten „Sühne erwirken“ und bietet an, stellvertretend aus dem Buch des Lebens gestrichen zu werden (Ex 32,32). Auch bei den Propheten findet sich das interzessorische Gebet für andere – ein Motiv, an das Paulus anknüpft, wenn er schreibt, er möchte „selber verflucht und von Christus getrennt sein“ um seiner Brüder willen (vgl. Röm 9,3). Weiter gibt es den Ritus des Versöhnungstages (vgl. Lev 16,22), der wohl am ehesten an eine magische Ersatzleistung erinnert. Aber auch hier ist es Gott, der das Sühneritual anbietet und den Menschen Versöhnung gewährt. Der Priester überträgt durch einen Gestus der Handaufstimmung die Sündenmaterie auf einen Bock, der in die Wüste geschickt wird. Als Repräsentant des Volkes spricht er zugleich ein Sündenbekenntnis. Die Gemeinschaft der Sünder identifiziert sich mit dem Bock, an dessen Stelle eigentlich sie selbst stehen müssten. Ohne persönliche Umkehr und Reue gibt es für die, die sich vertreten lassen, keine Versöhnung (Lev 16,21).

Das Ritual ist demnach keine magische Ersatzhandlung, es bezieht die Akteure mit ein und zielt auf deren Verwandlung. Sie sind persönlich aufgerufen, als Versöhnte die Gerechtigkeit Gottes auch im sozialen Handeln praktisch werden zu lassen. Schließlich begegnet bei Deuterocesaja das vierte Gottesknechtslied (Jes 52,13–53,12), das eine Neuinterpretation des Leidens bietet, ohne auf kultische Zusammenhänge zurückzugreifen. Im Schema des Tun-Ergehens-Zusammenhangs war Leiden ein klares Indiz für begangenes Unrecht. Wem es schlecht ging, der hatte sich offenbar Schuld zugezogen. Wohlergehen war demgegenüber ein Indiz für eine gottwohlgefällige Lebensführung. Dass ein Gerechter leidet, war in diesem Schema nicht vorstellbar, wie die Reden der Freunde Hiobs zeigen. Bei Deuterocesaja nun begegnet das Motiv der *passio iusti* mit der soteriologischen Pointe, dass das Leiden des einen Gerechten den Vielen zugute kommt. Der von allen verachtete und geschmähte Gottesknecht ist es, „der sein Leben als Sühneopfer hingibt“ (Jes 53,10) und die Vielen gerecht macht, indem er ihre Schuld trägt.

Alle genannten Dimensionen von Stellvertretung sind im Neuen Testament aufgenommen und christologisch umgeschmolzen worden. Christus ist die „Ikone des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15, vgl. 2 Kor 4,4), er vertritt Gott bei den Menschen und die Menschen vor Gott: Er ist der „Mittler“ (1 Tim 2,5). Er ist zugleich der, der in seinem Leben die Gottes- und Nächstenliebe nicht nur verkündet, sondern auch praktisch bewährt. Noch sterbend tritt er für seine Peiniger ein, wenn er ruft: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“ (vgl. Lk 23,34). Als Erhöhter fungiert er als Anwalt für die Seinen, wenn er vor Gott für sie eintritt (vgl. Hebr 7,25). Auch die Vorstellung vom Sühneritus wird kultmetaphorisch auf Christus bezogen, wenn es bei Paulus heißt: „Ihn hat Gott öffentlich hingestellt als Sühnestätte (*hilasterion*)“ (Röm 3,25) – als „Gnadenstuhl“, wie Luther übersetzt. Der Ort der versöhnenden Gegenwart Gottes ist nun ein für alle Mal im Gekreuzigten aufgerichtet, in seinem Blut hat Gott die Sünden gesühnt.

Gegen den kultypologischen Vergleich von Lev 16 und Röm 3,25 ist eingewandt worden, Jesus könne nicht zugleich der Sühnedeckel und das Opfer sein. Aber die Kritik dürfte insofern zu kurz greifen, als es Paulus um das Motiv der heilenden Gegenwart Gottes geht: was die Sühnestätte im Versöhnungsritual Israels gewesen ist, das ist auf Christus, den Gekreuzigten, übergegangen. Schließlich gibt es im Neuen Testament einen Strang von Stellen, welche die Gottesknechtstradition auf den Gekreuzigten beziehen (1 Kor 15,3; Lk 24,25 ff). Schon Jesus selbst dürfte sie herangezogen haben, um seinen bevorstehenden Tod im Rahmen seiner Botschaft vom eschatologischen Anbruch der Gottesherrschaft zu deuten (Mk 10,45; Mt 20,28). Sein Dasein für andere, die proexistente Haltung seines Lebens, verdichtet sich in den Zeichenhandlungen beim letzten Abendmahl. Das gebrochene Brot – sein Leib, für uns gegeben –, der eine Kelch – sein Blut, für uns vergossen – werden allen gereicht. Selbst wenn es unmöglich ist, den genauen Wortlaut der Abendmahlsüberlieferung zu rekonstruieren, wird

Bei Deuterocesaja nun begegnet das Motiv der *passio iusti* mit der soteriologischen Pointe, dass das Leiden des einen Gerechten den Vielen zugute kommt.

durch die innovative Zeichenhandlung doch deutlich: die Proexistenz, die das Leben Jesu geprägt hat, soll auch im Sterben bewährt werden. So dürfte Jesus beim letzten Abendmahl seinem bevorstehenden Tod auf der Linie des Vierten Gottesknechtslieds einen heilsmittlerischen Sinn zugesprochen haben.

Eine solche Deutung des Todes Jesu sieht sich allerdings mit dem Einwand konfrontiert, Jesus habe die *bedingungslose Vergebungsbereitschaft* Gottes ins Zentrum seiner Botschaft von der nahegekommenen Gottesherrschaft gerückt; es sei daher unmöglich, dass er das Heil am Ende doch an die *Bedingung eines*

Sühnetodes geknüpft habe. Exegeten wie Helmut Merklein haben den vermeintlichen Widerspruch so aufgelöst, dass sie von einer inneren Entwicklung im Denken Jesu ausgingen. Dessen Verkündigung vom Anbruch der Gottesherrschaft sei vom damaligen Israel mehrheitlich abgelehnt worden. Diese Ablehnung habe Jesus zur Kenntnis genommen und sein Geschick zunächst auf der Linie der Gottesboten der vorgegangenen Heilsgeschichte gedeutet (vgl. Mt 23,37f; Lk 13,34f). Um angesichts seines bevorstehenden Todes die Botschaft vom nahegekommenen Heil dennoch aufrechterhalten zu können, habe Jesus dann auf das vierte Lied vom leidenden Gottesknecht als „kongeniales Interpretament“ seines Geschicks zurückgegriffen. Dieser Rückgriff sei aus der Einsicht erfolgt, dass nach der Ablehnung des Heilsangebots nur der Weg der stellvertretenden Sühne übrigbleibe, um Israel den Zugang zum Heil doch noch zu ermöglichen. Die paulinischen Briefe nehmen das Motiv auf, um die Theologie der Rechtfertigung des Sünder aus dem Glauben zu fundieren.

• Der dritte Einspruch richtet sich gegen die Halbierung des soteriologischen Diskurses auf die Erlösung von Sünde und Schuld. Das Unbehagen an einem Sündenpessimismus, der die Menschheit als verdammungswürdige Masse betrachtet, aus der Gott nur wenige erwählt, ist seit Beginn der Neuzeit immer wieder artikuliert worden. Die biblische Lehre vom Unvermögen des Menschen, aus eigener Kraft gut zu sein, und die Botschaft von der Gnade Gottes wurden bei Calvin, aber auch im Jansenismus in einer strafrichterlichen Terminologie ausformuliert. Demnach kann der Mensch als unverbesserlicher Sünder dem strafenden Gericht nur entkommen, wenn er Anteil gewinnt an den Verdiensten Christi, die dieser durch sein genugtuendes Kreuzesopfer erworben hat und die Gott den einen unverdientermaßen anrechnet, den anderen aber nicht. Die Abkehr von einem solchen Gott, der wenige erwählt und viele dem Unheil überantwortet, ist von Hans Blumenberg als „Akt der humanen Selbstbehauptung“ gedeutet worden. Auch in der behutsameren und historisch wohl differenzierteren

Rekonstruktion durch Charles Taylor wird die Abkehr vom Sündenpessimismus als wichtiger Aspekt in der Genese des neuzeitlichen Atheismus gewürdigt.

Darüber hinaus sind heute Verschiebungen im Denken feststellbar, die mit der Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts zusammenhängen. Die Frage nach Gerechtigkeit für die Opfer hat die nach Erlösung von Sünde und Schuld zurückgedrängt und das Problem der Theodizee verschärft, wie Gott sich angesichts der Leidensgeschichte der Welt rechtfertigen könne. Das Motiv der Solidarität des leidenden Christus mit den Opfern der Geschichte erhält vor diesem Hintergrund neue Bedeutung. Der Gekreuzigte ist selbst Gewaltopfer, am Ende der Passion steht der Schrei nach Gott. Eine geschichtssensible Christologie, die mit den bedrohten Anderen solidarisch ist und nach der Rettung der Verstummten fragt, wird den Verlassenheitsschrei Jesu neu hörbar machen. Sie wird das schmerzhaft Vermissten der rettenden Macht Gottes in Gestalt der Klage vor Gott selbst bringen, um das Band der Kommunikation auch dort nicht abreißen zu lassen, wo äußerste Sprachnot herrscht.

Dieser gebetstheologische Ansatz, der offen lässt, wie Gott sich am Ende selbst rechtfertigt, findet neuerdings eine kühne Fortschreibung, wenn gesagt wird, der Gekreuzigte sei nicht für die Sünde der Menschen, sondern für das „Schöpfungsrisiko Gottes“ gestorben. Gott wird angelastet, er habe den Menschen eine Welt zugemutet, die von Ressourcenknappheit, Rivalität und unglücklichen Kontingenzen durchzogen sei. In der Menschwerdung leiste Gott „Satisfaktion für seine eigene Schöpfungstat, indem er sich als Sohn das zumutete, was er allen Menschen zumutet“.

Aber wird die biblische Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders durch den Gekreuzigten nicht umgeschrieben, wenn nicht der Mensch wegen seiner Sünden rechtfertigungsbedürftig erscheint, sondern Gott? Was ist das für eine Vernunft, die Gott auf die Anklagebank setzt und sich zum Richter über

ihn aufschwingt, wenn sie beansprucht, Schuldzuschreibungen im Blick auf Gott vornehmen zu können? Läuft die Rede vom „Schöpfungsmakel“, ja einer „Schuld Gottes“ nicht auf eine Verdunklung des Gottesbegriffs hinaus, die Lob und Dank – zentrale Redeformen des Betens – erschwert? Und verzeichnet die Aussage, dass Gott selbst sein riskantes Schöpfungswerk auf Golgotha „gesühnt“ habe, nicht die Sinnrichtung der biblischen Erlösungsaussagen – *pro nobis* – und verkehrt sie in ihr Gegenteil, als ob Christus für Gott selbst – *pro semetipso* – Sühne geleistet habe?

III.

Stellvertretung zielt – um mit Kant zu reden – auf das *Allerpersönlichste*. Der Mensch wird mit der Hypothek seiner Schuldgeschichte nicht allein gelassen. Christus sucht ihn am Ort der Verlorenheit auf, er geht ihm bis ins Äußerste nach, um ihm dort zu begegnen, wo er aus eigenen Stücken nicht mehr weiter kann. Gerade durch diesen Beistand in der Situation der Ohnmacht wird der Mensch befähigt, seine Schuld einzuzugestehen, sich von ihr zu distanzieren und umzukehren. Die Schuld wird also nicht annulliert oder – wie ein äußeres Zahlungsmittel – von einem anderen übernommen. Vielmehr wird die Schuld im Angesicht des auferweckten Gekreuzigten allererst in ihrer Abgründigkeit offenbar. Aber Christus fixiert den Täter nicht auf seine Vergangenheit, er sieht in ihm mehr als die Summe seiner Untaten. Sein Blick gilt der erlösungsbedürftigen Person, deren einsame Selbstverschlossenheit aufgebrochen wird. Dadurch, dass Christus an den Ort der sündigen Gottesferne tritt, wird der Sünder zur Annahme der schmerzlichen Wahrheit und zur Übernahme seiner Schuld befähigt. Am Ort des Kommunikationsabbruchs wird so neue Kommunikation mit Gott und den anderen möglich. Die sittliche Unvertretbarkeit der Person wird in diesem Geschehen nicht verletzt, da der Vorgang an das Ja des Vertretenen gebunden bleibt. „Jesus kann den Sünder nicht beiseiteschieben, um seinen Platz einzu-

nehmen. Er kann sich dessen Freiheit nicht aneignen, um aus ihr zu tun, was der andere nicht tun will. Zugespitzt: er kann mich erlösen, aber ich muss diese Tat immer noch annehmen, für mich wahr sein lassen“ (H. U. von Balthasar).

Stellvertretung meint im theologischen Kontext also nicht die situationsbedingte und zeitlich begrenzte Vertretung von Menschen durch Menschen, sondern das soteriologisch qualifizierte Ereignis, dass der Gekreuzigte in seinem Sterben so an die Stelle des sündigen Menschen getreten ist, dass diesem ein neues Verhältnis zu sich selbst, zu den anderen und darin zu Gott eröffnet wird. Die Frage aber, wie *einer* für die Sünden *aller* sterben könne, berührt das Persongeheimnis Jesu Christi, das wohl nur aus der Perspektive des Glaubens erschwinglich ist. Nur wenn der Gekreuzigte nicht allein Mensch, sondern zugleich der mit dem ewigen Wort des Vaters geeinte Sohn gewesen ist, kann sein Sterben die rettende und versöhnende Kraft gehabt haben, die ihm die Kirche von Anfang an zuerkannt hat. Die Kreuzestheologie verweist daher in die Trinitätstheologie.

IV.

Am Ende sei die Frage wenigstens noch angeschnitten: Warum überhaupt das Kreuz? Hätte Gott nicht auch auf anderem Weg das Werk der Erlösung verwirklichen können? Wäre nicht ein Dekret der göttlichen Barmherzigkeit ausreichend gewesen, durch das er die moralischen Hypotheken von Sünde und Schuld hätte annullieren können? Schon Thomas von Aquin hat gegenüber Anselm darauf hingewiesen, dass die Allmacht Gottes sicher auch andere Wege hätte beschreiten können, den Menschen von Sünde und Schuld zu erlösen (vgl. S. th. III, q. 46, a. 2 ad 3). Aber statt sich auf Possibilitätheologie einzulassen und der Frage nach alternativen Heilswegen nachzugehen, hat der Aquinate es vorgezogen, das faktisch ergangene Heil im Leben und Sterben Jesu theologisch nachzuvollziehen und durch Konvenienzargumente plausibel zu machen. Dabei hat er eine kreuzestheologische Engführung vermieden und das Ereignis der Inkarnation mit einer Theologie der Mysterien des Lebens Jesu verbunden, die in Reflexionen über Tod, Auferstehung und Himmelfahrt einmündet. Gott, der vollkommen Gute, hat sich den Menschen auf menschliche Weise mitteilen wollen (*se aliis communicare*), darin sieht Thomas den Sinn der Inkarnation, die den Graben zwischen Gott und den Menschen überbrückt und Gottesfreundschaft ermöglicht. In den Stationen des Lebens Jesu ereignet sich dieses Kommunikationsgeschehen, das sich schließlich in der Passion verdichtet, in der Gott Vater den Sohn dem Treiben der Menschen ausliefert und der Sohn sich freiwillig ausliefern lässt. Die Passion verwirklicht die äußerste Liebe Gottes zu den Menschen. Die Liebe Gottes aber, so ließe sich weiterführen, kann das Unrecht der Geschichte nicht so stehen lassen. Gott bleibe unter dem Niveau der menschlichen Freiheitsgeschichte, wenn er für alle unterschiedslos eine Generalabsolution verfügen und Gerechte wie Frevler, Täter wie Opfer gleichbehandeln würde. Ein Schatten von Ungerechtigkeit würde auf ihn selbst fallen.

Das Leid der Opfer muss anerkannt und gewürdigt, das Unrecht der Täter beim Namen genannt und aufgearbeitet werden, wenn die gelebte Freiheitsgeschichte in die Wahrheit kommen soll. Gerade in dieser Aufarbeitung und Würdigung aber zeigt sich die wahre Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Im geschundenen Antlitz des

Gekreuzigten wird den Henkern und Mitläufern der Geschichte ein Spiegel ihres Unrechts vorgehalten, dem sie nicht entfliehen können. Hier endet jede Banalisierung des Bösen. Aber der Blick des auferweckten Gekreuzigten ist nicht gnadenlos, er reduziert den Täter nicht auf seine Untaten, sondern tritt an seine Seite, damit er sich selbst gegen seine Taten stellen und den schmerzhaften Weg der Umkehr und Reue beschreiben kann. Zugleich tritt Gott im Gekreuzigten an die Seite der Geschlagenen, um den Entwürdigten der Geschichte nahe zu sein und ihnen ihre Würde zurück-zugeben. Ob sie die vergebungsbereite Haltung Christi mitvollziehen und ihren Tätern verzeihen können, steht dahin. Aber im geschichtlichen Selbsteinsatz Gottes im Leiden und Sterben Jesu gründet die Hoffnung, dass am Ende alle gerettet werden können. □

Presse

Erlösung durch den Opfertod Jesu?

Katholische Nachrichtenagentur

13. März 2012 – Öffentlich verschmäht, gepeinigt und grausam gekreuzigt: Der blutige Tod Jesu ist in der heutigen Gesellschaft nicht denkbar, zumindest nicht in Deutschland. Todesstrafe und Folter sind verboten. Vor diesem Hintergrund verstehen viele Christen die Botschaft der Kreuzigung nicht mehr. (...)

Mit einem Streitgespräch zwischen den Theologen Magnus Striet und Jan-Heiner Tück hat die Katholische Akademie in München versucht, diese Fragen zu beantworten. Der Wiener Professor Tück hält an der Vorstellung des Opfertodes Jesu fest. Doch er gestand, dass dies tatsächlich eine „Zumutung“ für alle Gläubigen sei. (...) Der Freiburger Theologe Striet warb hingegen für radikale Neuansätze in der Interpretation des Passionsgeschehens. „Wenn überhaupt“, dann könne er dem Foltertod Jesu „nur einen mittelbaren Sinn“ entnehmen, sagte er. (...) „Wenn man so will, sühnt Gott sein riskantes Schöpfungswerk“, erklärte der Professor. Denn mit der Freiheit habe Gott auch die Sünde ermöglicht.

Ronja von Wurmb-Seibel

Die Tagespost

14. Februar 2012 – Eisiger Kälte strotzend haben sich am Mittwoch mehr als dreihundert Interessierte nach Schwabing zur Katholischen Akademie aufgemacht, um den Disput zweier Theologen über die Erlösungslehre anzuhören. Bereits zu Beginn seiner Stellungnahme überraschte Striet mit der Aussage, dass er „die Kreuzigung ablehne“. Damit wollte er nicht nur sagen, dass Leiden immer gegen unsere Natur ist, sondern er leugnete die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu als stellvertretenden Sühnetod und verneinte damit die zentrale Glaubenswahrheit der Kirche. (...) Demgegenüber verwies Tück darauf, dass der Glaubenssatz vom Erlösungstod Jesu vielfach in der Schrift, der Tradition und der Liturgie der Kirche bezeugt werde. Auf die Deutung des Kreuzestodes als Opfer, das der Vater vom Sohn gefordert habe, um sich versöhnen zu lassen, antwortete Tück mit dem Hinweis, dass Jesus in freier Entsprechung zum Willen des Vaters sein Leben freiwillig hingegen habe.

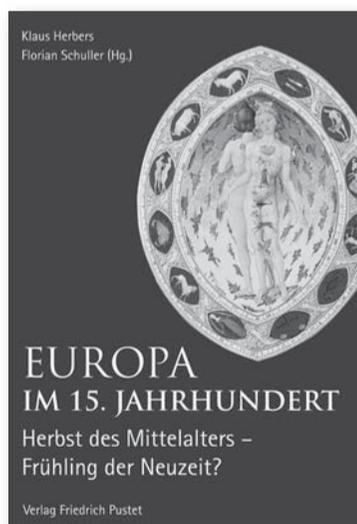
Michael Karger

Europa im 15. Jahrhundert

Herbst des Mittelalters – Frühling der Neuzeit?

Umbrüche, Aufbrüche, Neuanfänge: Im 15. Jahrhundert, dem späten Mittelalter, erlebt Europa tiefgreifende Veränderungen auf nahezu allen Gebieten des Zusammenlebens. Altes und Neues, Traditionen und „Moderne“ vollziehen sich im Nebeneinander. Entdeckungen und technische Erfindungen, die Medien- „Revolution“ durch den Buchdruck und neue Wege im Kunstschaffen bewirken Ein- und Umbrüche im Denk- und Erfahrungshorizont der Menschen. Das Weltbild wandelt sich, reiche Spannungen entstehen. Die Kirche versucht Reformen, die Politik der europäischen Mächte führt – trotz/mit Kriegen – zu neuen Kräfteverhältnissen, die den weiteren Geschichtsverlauf nachhaltig prägen. Abschied vom Mittelalter.

Europa im 15. Jahrhundert. Herbst des Mittelalters – Frühling der Neuzeit? Klaus Herbers und Florian Schuller (Hrsg.), Regensburg, 2012, Verlag Friedrich Pustet, 24,95 Euro ISBN: 978-3-7917-2412-6



Das Cover des sehr ansprechend gestalteten Buchs. Zu erwerben über den Buchhandel und auf der Homepage der Katholischen Akademie: <http://www.kath-akademie-bayern.de/akademithemen.html>

Katholische Lebensstile

„Katholische Lebensstile“ hieß eine Akademieveranstaltung am Montag, 13. Februar 2012. Sie befasste sich damit, wie unterschiedlich die katholische Identität gelebt wird, wie verschieden katholische Präsenz in der Gesellschaft gesehen wird und welche konträren Lebensentwürfe katholisch sind. In einer sehr lebhaften und bisweilen heftigen Diskussion trafen an diesem Abend die SPD-Politikerin Karin Kortmann, Vizepräsidentin des

Zentralkomitees der deutschen Katholiken, und der Spiegel-Journalist und Publizist Matthias Matussek aufeinander.

„zur Debatte“ dokumentiert das Grundsatzreferat zum Thema „Katholische Präsenz im Säkularen“ des Kölner Theologen Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn und veröffentlicht ein breites Spektrum von Meinungen, wie es im großen Presseecho zu der Veranstaltung zu finden ist.

Macht Unterschiede!? Katholische Präsenz im Säkularen

Hans-Joachim Höhn

Nicht jede Aufforderung kommt im Befehlstone daher. Bisweilen sind sie auch als Ermutigung gemeint. Der Imperativ „Mach's gut!“ ist ein oft gehörtes Abschiedswort, aber auch ein Wunsch. Er bekräftigt die Hoffnung auf ein gutes Gelingen. Denn bei allem, was Menschen unternehmen, kommt es nicht nur darauf an, das Richtige zu tun. Sie sollen auch alles gut machen. Erst dann hören sie das Kompliment „Gut gemacht!“ Dabei geht es um die Art und Weise, wie ein gutes Ergebnis erzielt wird. Es soll dabei „gekonnt“ zugehen. Nicht Zufall oder günstigen Umständen wird das Gelingen zugeschrieben, sondern einem bestimmten Vermögen, unabhängig vom Zufall und vielleicht sogar den Umständen zum Trotz etwas Gelingen zu lassen. Wer das schaffen will, braucht eine dazu passende „Könnerschaft“. Ob jemand darüber verfügt, lässt sich daran erkennen, wie diese Könnerschaft ausgeübt wird. Geübte Könnere zeigen Stil.

Wer nach einem katholischen Lebensstil fragt, erkundigt sich ebenfalls nach diesem Vermögen und setzt es in eine doppelte Beziehung – zum Leben und zum Katholischen. Wer sowohl das Leben als auch das Katholische zur Stilfrage erhebt, hat dabei etwas Doppeltes im Sinn: Wer Stil hat, ist daran identifizierbar. Wer identifizierbar sein will, muss sich unterscheidbar machen. Zu beidem soll ein unverwechselbarer Stil verhelfen: zur Sicherung von Identität und zur Wahrung von Unterschieden. Mit beidem hat derzeit das Katholische zu kämpfen – mit seiner Unterscheidbarkeit und mit seiner Identifizierbarkeit.

Ist es an der Zeit, beides zu stilisieren? Ist es angezeigt, die Identität des Katholischen durch die Markierung von Unterschieden zu sichern? „Macht Unterschiede! Unterscheidet Euch!“ –



Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn, Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität zu Köln

dies scheint das Gebot der Stunde zu sein. Im Kontext eines sozialen, moralischen und religiösen Pluralismus kann man sich offensichtlich nur über die Wahrung von Unterschieden behaupten: Ökumene? Ja, aber bitte ohne Verlust konfessioneller Profile! Dialog der Religionen? Ja, aber bitte ohne Verzicht auf das „unterscheidend“ Christliche! Soziales Engagement? Ja sicher, aber macht auch deutlich, wofür Ihr allein und keiner sonst steht – nur so gewinnt Ihr Konturen! Man ist überzeugt: Nur durch die Markierung von Differenzen lassen sich Originalität und Unverwechselbarkeit sichern. Dem ist auf den ersten Blick nur schwer zu widersprechen.

In der Regel ist es unumgänglich, um der Identifikation zweier Größen willen einen Unterschied zwischen ihnen auszumachen. Erst danach kommen Gemeinsamkeiten zur Sprache. Es macht jedoch auf Dauer einen Unterschied, ob man bei einer Verhältnisbestimmung, die der Identifizierung dienen soll, mit einer Beziehung beider Größen beginnt oder ob die Benennung einer Verschiedenheit am Anfang steht. Ist es entscheidend christlich, das Verhältnis zu anderen über Unterschiede zu definieren? Ist das Unterscheiden überhaupt geeignet, treffsicher das Entscheidende zu erfassen? Um es an einem trivialen Beispiel zu erläutern: Wenn sich Katholiken von Protestanten durch Rosenkranz, Aschekreuz, Maialtar, Weihwasser und die Feier von Namenstagen unterscheiden, so entscheidet sich daran gleichwohl nicht, was es heißt katholisch zu sein.

Ich will nicht nur die Leitfrage am Anfang meines Vortrages herausstellen, sondern gleich auch mit meiner Leitthese bekannt machen: Entscheidend für katholische Christen ist nicht, dass sie den Unterschied zu anderen Akteuren, Gemeinschaften und Religionen in unserer Gesellschaft herausstellen. Entscheidend christlich ist es, für das einzustehen, was alle Menschen verbindet, eint und einander gleich macht. Das ist zugleich das Katholische am Christentum. Wer nur auf die Bestimmung von Unterschieden aus ist, macht das, was heute alle tun, um sich zu profilieren. Und wer das macht, was alle anderen auch tun, hat schon aufgehört sich von allen anderen zu unterscheiden. Wenn sich alle auf dieselbe Weise unterscheiden, sind sie alle auf dieselbe Weise anders – und damit einander fast schon zum Verwechseln ähnlich.

Es ist entscheidend für katholische Christen, dass sie sich auf andere Weise profilieren. Auf diesen stilbildenden Unterschied kommt es an. Stilbildend ist, anders mit Unterschieden umzugehen. Christen haben zu bezeugen, dass jeder Unterschied zwischen Menschen umgriffen ist von einer je größeren Gemeinsamkeit. Christen profilieren sich mit der Herausstellung dieses allen Menschen Gemeinsamen! Auf diese Weise setzen sie in dieser Zeit auch ein Zeichen des wohlthuenden Andersseins. Nur dann sind die beiden Imperative „Mach's gut!“ und „Macht Unterschiede!“ gemeinsam realisierbar. Es geht um Unterschiede, die „gut tun“!

Um diese Leitthese plausibel zu machen, sind mehrere Anläufe notwendig. Den Einstieg machen Beobachtungen zur prekären Logik des Unterscheidens. Danach wird versucht, das entscheidend Christliche (und Katholische) vom unterscheidend Christlichen zu unterscheiden und mit dem Säkularen in Beziehung setzen: Wie stilisiert man das entscheidend Katholische am besten – im Säkularen oder gegenüber dem Säkularen? Wie kann man den Unterschied zwischen Kirche und Welt so stilisieren, dass es beiden Größen „gut tut“? Dient in diesem Kontext die Forderung nach einer „Entweltlichung“ der Kirche der Sicherung ihrer Identität? Steht sie für einen wohlthuenden Unterschied von Kirche und Welt?

I. Profilsuche: Die verfängliche Logik des Unterscheidens

Wer Unterscheidungen vornimmt, lässt sich auf eine heikle Praxis ein. Denn jede Feststellung von Unterschieden zieht weitere Unterscheidungen nach sich. Wer zwischen „groß“ und „klein“ unterscheidet, darf dabei nicht Halt machen. Es folgt sogleich die Fortsetzung, die Unterscheidungen steigert: „größer“ und „kleiner“ – „am größten“ und „am kleinsten“. Wer mit Unter-

schieden beginnt und daran die eigene Identität fest macht, tut sich bald schwer. Gemeinsamkeiten mit anderen zu entdecken. Man kann immer nur angeben, was die anderen nicht sind, d.h. nicht so groß, nicht so begütert, nicht so angesehen wie man selbst.

Zweifellos darf man in komplexen Gesellschaften Unterschiede nicht einfach übergehen. Sie können durchaus identitätsstiftend sein. Denn an ihnen lassen sich Selbstsein und Eigensein festmachen. Originalität und Freiheit eines Menschen haben mit seiner wohlthuenden Verschiedenheit von Anderen zu tun. Das heißt aber nicht, dass Unterschiede primär wohlthuend und stets identitätsstiftend sind. Es kommt zunächst darauf an, wer sie vornimmt. Im Vorteil sind dabei Personen und Gruppen, welche die Definitionshoheit haben. Prekär wird es für jene, die sich von anderen sagen lassen müssen, worin sie ihnen nicht gleich sind und warum sie mit ihnen nicht gleichauf sein

Eine Betonung von Unterschieden zieht oft Unterscheidungen nach sich, die zu Asymmetrien führt. Asymmetrische Freiheit aber ist aufgehobene Freiheit.

können. Wer nicht das ist (oder sein soll/darf), was die anderen auch sind, kann darin einen Grund sehen, dass ihm/ihr Gleichstellung und Gleichberechtigung vorenthalten werden. Die Alltagserfahrung zeigt: Eine Betonung von Unterschieden zieht oft Unterscheidungen nach sich, die zu Asymmetrien führt. Asymmetrische Freiheit aber ist aufgehobene Freiheit.

Dass auch zwischen freien Menschen erhebliche Unterschiede bestehen, wird niemand bestreiten. Aber es kommt darauf an, diese Unterschiede an die richtige Stelle zu setzen. Falsch platziert, ziehen sie fatale Unterscheidungen nach sich. Denn zur Logik des Unterscheidens gehört das Abtrennen und Sich-Absetzen. Das Verschiedene und Andere ist dabei dasjenige, was der/die Andere mit dem Eigenen nicht teilt und damit nicht gemein hat. „Du bist nicht wie ich. Dir fehlt etwas, um so zu sein wie ich!“ – Wer diese Logik extrem ausreißt, will allen nicht in allem gleichen, sondern gegenüber allen in allem anders sein.

Für das Anderssein braucht es Unterschiede. Gefragt sind Unterschiede, die Bestreitungen mit Vorzügen paaren: „Ich stehe besser da, weil ich anders da stehe. Um besser dastehen zu können, muss ich auf Unterschiede hinweisen, durch die du schlechter dastehst.“ – Wer derart mit Unterschieden hantiert, arbeitet jenen zu, die daraus Exklusionen und Diskriminierungen machen. Wer in und durch den Vorgang des Ausschließens seine Identität wahren will, verfängt sich sehr bald in den Fallstricken einer Ideologie. Denn Ideologien bestehen zum großen Teil aus der Absicht, ihre Anhänger durch Diskriminierungen, d.h. durch die Bestimmung von Unterschieden zu anderen, besser dastehen zu lassen. Wer die Rede vom „unterscheidend“ Christlichen gebraucht und mit der Logik der Exklusion das „entscheidend“ Katholische bestimmen will, kann der Identitätssicherung der Kirche unversehens einen Bärendienst erweisen.



Nach Karin Kortmann, der Vizepräsidentin des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, gehört das Wirken in der Gesellschaft zum Katholischen dazu.

II. Das entscheidend Christliche: Was alle Menschen verbindet

Der Ideologiefalle können Christen am ehesten dadurch entgehen, dass sie das entscheidend Christliche als dasjenige identifizieren, das alle Menschen verbindet, eint und sie einander gleich macht. Eben dies ist der Heilswille Gottes, der jeden Menschen zum Adressaten einer unbedingten Zuwendung macht. Dazu gehört ebenso die Gottesebenbildlichkeit aller Menschen und die Mitgeschöpflichkeit alles Lebendigen. Die Gottebenbildlichkeit jedes Menschen begründet Gleichheit, Wert und Würde jeder menschlichen Person. Es ist diese Orientierung an alle Menschen Verbindenden, das die Kirche zum Einsatz für Menschenrechte und ein globales Gemeinwohl motiviert. Dies macht das entscheidend Christliche im sozialen und politischen Kontext aus. Und die Orientierung daran macht die Kir-

che unterscheidbar von sozialen und religiösen Bewegungen, die nur partikuläre Eigeninteressen vertreten oder sich der Lobbyarbeit hingeben. Erst wenn sich die Kirche von diesen Handlungsmustern unterscheidet, ist sie „katholisch“. Erst dann geht sie aufs Ganze, hat alle und alles im Blick. In diesem Sinne ist das Katholische kein Bestimmungsmerkmal einer konfessionellen Identität, sondern ursprüngliches und unveränderliches Kennzeichen des genuin Christlichen. Auf's Ganze gehen, heißt aber nicht: das Extreme pflegen, das Grenzwertige als zentral behaupten oder zur Norm machen.

Häufig werden für eine Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft neutestamentliche Metaphern herangezogen, die offensichtlich auf die Betonung eines unaufhebbaren Unterschiedes hinauslaufen und dessen Stilisierung fordern. Das neutestamentliche Bildwort vom „Licht der Welt“ (Mt 5,13-16) zählt dazu. Wer es beim Wort nimmt, dem geht allerdings etwas ganz Anderes auf. Hier wird deutlich, dass die Identität des Christseins nicht im „Für-sich-sein“ besteht, sondern erst im „Bezogen-sein-auf-die Anderen“ verwirklicht wird: Wer direkt in eine Lichtquelle schaut, wird entweder geblendet oder muss die Augen zukneifen – und sieht nichts! Erst wenn man eine Lichtquelle dazu nutzt, etwas auszuleuchten oder anzustrahlen, erfüllt sie einen wohlthuenden Zweck. Ansonsten bleibt sie ein folgenloser Selbstzweck. Wenn Christen etwas ausstrahlen, dann rücken sie ihre Umwelt in ein anderes, besseres Licht. Sie machen das Beste an den anderen sichtbar – nicht an sich selbst! Es geht um die Stilisierung einer Beziehung des Zugewandtseins, nicht um die Stilisierung eines Verschiedenseins.

Ähnlich verhält es mit der Metapher „Salz der Erde“. Salz ist kein Lebensmittel, das man um seiner selbst willen genießt. „Es ist nicht selbst Speise, sondern man fügt es den Speisen hinzu. ... Wollte hingegen jemand auf den Gedanken kommen, Salz als Selbstzweck und also selber als Speise auszugeben, so würde die Reaktion derer, die darauf hereinfließen, alsbald jeden überzeugen, daß Salz als Speise genossen ungenießbar ist: man würde spucken“ (E. Jüngel). Salz macht das, was nicht selbst Salz ist, haltbar und verstärkt seinen Eigengeschmack.



Eine Missionsschule in Indien.

Foto: kna

III. Substanzverlust? Der Vorwurf der Selbstsäkularisierung

All dies wird nicht mehr möglich sein, wenn das Salz schal geworden ist. In den Augen mancher Kirchenkritiker ist nach dem II. Vatikanum genau dieser Effekt eingetreten. Der Grund hierfür sehen sie darin, dass sich die Kirche zu wenig um ihre genuin religiösen Aufgaben (und um sich selbst) zu kümmern scheint. Das Eigentliche, das wahrhaft Katholische – so heißt es – kommt zu kurz. Mehr noch: Wo sich die Kirche um soziale und politische Fragen kümmert, da beginnt für die Wahrer des wahrhaft Katholischen bereits der Prozess der Selbstsäkularisierung. Die Kirche lässt in ihren Strukturen und Vollzügen kaum noch etwas von Transzendenz und Erlösung, vom Heiligen und Mystischen vernehmbar werden. Was vor einigen Jahrzehnten noch ein Grund war, der Kirche soziales Versagen vorzuwerfen – das fehlende Engagement in politischen und kulturellen Handlungsfeldern – wird nun zum Anlass genommen, ihr ein Versagen in genuin religiösen Bereichen vorzuhalten.

Seit der Freiburger Rede von Papst Benedikt XVI. gibt es für solche Vorhaltung ein neues Lösungswort, das offenbar zugleich die Lösung andeutet: „Entweltlichung“. Sie steht für die Abkehr vom Kurs einer Kirche, die sich in der Gesellschaft selbstgenügsam eingerichtet hat und „sich den Maßstäben der Welt angleicht“. Der Begriff der Entweltlichung wird vor allem von jenen Kreisen in der Kirche aufgegriffen, die sich durch ihn doppelt bestätigt sehen: zum einen hinsichtlich ihrer Kritik am Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und zum anderen hinsichtlich ihrer Kritik am Lauf der modernen Welt.

Würde die Kirche die Welt wirklich im Licht des Evangeliums sehen, dann bekäme sie ein Ausmaß an Pathologien und Krisen, an Verlust und Niedergang zu Gesicht, das ihr eigentlich jeden Grund nehmen müsste, ihr etwas Positives abzugewinnen. Wird nicht jede Institution, die sich auf eine solche Moderne einlässt, zwangsläufig teilhaben an ihren Brüchen und Verwerfungen? Sind nicht alle Forderungen einer „nachholenden Modernisierung“ der Kirche, nach einem „update“ ihrer Moral und Dogmatik darum am Ende kontraproduktiv?

Wer diese Frage bejaht, plädiert für einen anderen Weg: Von der Kirche ist nicht Zeitgenossenschaft mit der säkularen Welt, sondern viel eher kritische Ungleichzeitigkeit und selbstbewusste Ungleichförmigkeit verlangt. Nicht die „Inkulturation“ in die säkulare Welt ist angezeigt, sondern die Markierung einer Differenz zu dieser Welt. Schließlich rührt der Appell, sich der Welt nicht anzugleichen (vgl. Röm 12,2; Jak 4,4) an ein Grundthema der gesamten Christentumsgeschichte. In der Tat ist Skepsis angebracht gegenüber einer Kirchlichkeit, die auf Konformität mit der Gesellschaft angelegt ist, also auf Opportunitätsdenken beruht. Wer Salz der Erde sein will, darf sich nicht scheuen, Salz in die Wunden dieser Zeit zu streuen. Man muss eine Wunde doch zuerst desinfizieren, ehe man ein Pflaster drüber klebt....!

Diesen Anfragen müssen sich jene Kirchenkreise zweifellos stellen, die sich auf dem Kurs des II. Vatikanischen sehen und diesen Kurs beibehalten wollen. Dieser Kurs ist vor allem in der *Pastoralkonstitution* „Gaudium et spes“ beschrieben worden. Hier hat die Kirche eine Verhältnisbestimmung zur Welt vorgenommen, die nicht auf der Logik der Entgegensetzung zweier Größen beruht. Im Zentrum steht vielmehr der Gedanke der (doppelten) Entsprechung: Welche Praxis des Glaubens

entspricht sowohl dem Evangelium als auch den Ansprüchen der Zeit? Wie wird man auf zeitgemäße Weise dem Anspruch des Evangeliums gerecht?

Bereits in den einleitenden Passagen von „Gaudium et spes“ finden sich dazu programmatische Aussagen. Weltzuwendung, nicht Weltabgewandtheit macht christliche Zeitgenossenschaft aus. Es ist Auftrag und Anliegen der Kirche, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten, so dass sie in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben kann“ (GS nr. 4). Verlangt wird eine doppelte Fokussierung der Verkündigung: zeit- und biographienah einerseits, evangeliumsgemäß und von den Quellen des Glaubens inspiriert andererseits. Man darf also die Sache des Evangeliums nicht trennen von der Zeit, in der sie jeweils zu vertreten ist. Und diese Zeit ist nicht von vornherein der Opponent oder Widerpart des Evangeliums. Es wäre ignorant, in allem, was den Geist der Zeit ausmacht, nur Geistloses oder einen Ungeist am Werk zu wähen. Wer das tut, macht die Welt schlecht, um mit der eigenen Weltfremdheit gut dazustehen.

Evangeliumsgemäß ist nicht, sich aus der Welt zu stellen, sich über sie zu erheben oder sich ihr gegenüberzustellen, sondern in der Welt für die Welt engagiert zu bleiben, sich von ihren Nöten anrühren lassen und sich ihrer Freuden mitzufreuen. Für Christen gibt es „nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände. Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist. Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden“ (GS nr. 1).

Nicht die Anpassung, sondern die Resonanzfähigkeit der Kirche für eine sich dramatisch verändernde Welt ist gefragt. Nicht die Errichtung einer Gegenwelt, sondern die Solidarität mit der Welt ist ihr Thema. Zur Wahrnehmung christlicher Zeitgenossenschaft gehört unabdingbar eine dialogische Beziehung zwischen Kirche und Welt (vgl. GS nr. 40 ff., nr. 90), die bei aller notwendigen Sozialkritik in der Welt nicht bloß alles Negative und alles Negative nicht bloß in der Welt wahrnimmt. Vielmehr gilt es auch das anzuerkennen, „was an Gutem in der heutigen gesellschaftlichen Dynamik vorhanden ist“, und mit Achtung zu blicken „auf alles Wahre, Gute und Gerechte, das sich die Menschheit in den verschiedenen Institutionen geschaffen hat und immer neu schafft“ (GS nr. 42). Diese Anerkennung lebt im und vom Dialog mit allen Menschen guten Willens, mit den Angehörigen anderer Religionen und Konfessionen. Dabei gelten nach außen wie nach innen dieselben Regeln des Gebens und Nehmens (GS nr. 42-44), des Hörens aufeinander und des Lernens voneinander: „Anerkennung aller rechtmäßiger Verschiedenheit, gegenseitige Hochachtung, ... im Notwendigen Einheit, im Zweifel Freiheit, in allem die Liebe“ (GS nr. 92).

Zweifellos wirken manche Passagen der konziliaren Zeitdiagnose heute kaum noch scharf genug. Allerdings ist dies kein Grund, den Text bei Seite zu legen. Vielmehr enthält er selbst die Aufforderung, ihn „zu vervollkommen und zu ergänzen (...), da oft von Dingen die Rede ist, die einer ständigen Entwicklung unterworfen sind“ (GS nr. 91). „Gaudium et spes“ will ein Text sein, mit dem man nicht nur zum Zeit-

punkt seiner Verabschiedung etwas anfangen kann. Man soll immer wieder mit ihm anfangen können, über Unterschied und Beziehung von Kirche und Gesellschaft nachzudenken. Dass er solche kontinuierlichen Neuanfänge ermöglicht, liegt an seiner Methode, beim Nachdenken über die Kirche eine gesellschaftliche Außenperspektive in eine theologische Innenperspektive derart einzubauen, dass der Blick *von* außen nicht erst nachträglich den Blick *nach* draußen schärft.

IV. Korrektur oder Versuchung? Kirche zwischen „Entweltlichung“ und Selbstsakralisierung

Nicht wenige Konzils- und Kirchenkritiker verweisen jedoch auf eine Zeitdiagnose, die zu einer ganz anderen Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt führt. Seit etlichen Jahren ist die Redeweise vom „Ende der Moderne“ im Umlauf. Philosophen, Soziologen und Historiker machen von ihr reichlich Gebrauch. Wenn sie zutrifft, muss die Frage gestellt werden: Ist es überhaupt noch sinnvoll, sich auf eine Gesellschaft einzulassen, die sich geistes- und sozialgeschichtlich *vor* einem Ende sieht und vielfach selbst „am Ende“ ist? Wird eine Kirche, die sich auf die moderne Welt einlässt, nicht bald auch selbst am Ende sein?

Wer dies verhindern und das Katholische verteidigen will, muss darum für „neue“ Grenzziehungen zwischen dem Religiösen und dem Säkularen eintreten. Hierbei ist das Säkulare keine normative Bezugsgröße mehr. Die Aufgabe, auf zeitgemäße Weise der Botschaft Jesu gerecht zu werden, wird nun für sekundär gehalten. Dass die Kirche auf evangeliumsgemäße Weise den Erfordernissen der Zeit entsprechen muss, erscheint zweitrangig. Als Begründung verweisen die Befürworter dieser Position auf einen zentralen Passus in der Freiburger Rede des Papstes, für den die Welt nicht maßgeblich für die Bezeugung des Evangeliums sein kann: „Durch die Ansprüche und Sachzwänge der Welt aber wird dies Zeugnis immer wieder verdunkelt, werden die Beziehungen entfremdet und wird die Botschaft relativiert.“

Besteht also die Alternative darin, das Evangelium in „Reinkultur“ abseits der modernen Welt zu verkünden, anstatt es in diese Zeit zu „inkulturieren“? Sollte man in Zeiten knapper Finanzmittel nicht den kostenintensiven Bereich der sozialen und kulturellen Diakonie einsparen? Sollte man, um einer Selbstsäkularisierung der Kirche zu entgehen, die Kirche, ihr Handeln und ihr Erscheinungsbild nicht dem kategorischen Imperativ „Macht Unterschiede!“ unterstellen?

Um solche Unterschiede darzustellen, eignet sich in modernen Gesellschaften als Medium vor allem das Ästhetische: Man inszeniert sich. Man gibt (nur noch) ein Bild ab – von sich selbst. Man zeigt, wie man gesehen werden möchte. „Wie mich die anderen sehen, will ich gar nicht sehen ...“ Entsprechende Bestrebungen sind längst im Gange. Vor allem die seit 1990 entstandenen neuen geistlichen Bewegungen („movimenti“) und innerkirchlichen Protestgruppen setzen auf ästhetische Distinktion. Sie sind vielleicht gering an Zahl, aber an Wirkung nicht zu unterschätzen. Wer nach römischen Belegen für den von ihnen markierten „Trend“ sucht, findet sie in den Dekreten zur Wiedereinführung tridentischer Formulare der Sakramentspendung, zum dogmatischen Flirt mit den Piusbrüdern oder zur Revision der liturgischen Bücher. Gemeinsam ist diesen Bestrebungen, dass sie eine Asymmetrie sowohl im Außenverhältnis als auch im Innenverhältnis der Kirche herausstel-

len. Gegenüber der säkularen Welt soll die Andersheit, Unangepasstheit, Ungleichförmigkeit der Kirche unterstrichen werden. Im Innenverhältnis soll sie anziehend für Menschen sein, die doppelt unangepasst sein wollen: gegenüber der säkularen Welt und gegenüber Kirchenmitgliedern, die sich dem Säkularen zu sehr geöffnet haben. Zur Rechtfertigung beruft man sich auf den Ratschlag prominenter Soziologen, die der Kirche empfehlen, in eine Welt, die sich als Ideal die „totale Symmetrisierung von allen auf die Fahne geschrieben hat, eine „Idee des Asymmetrischen“ (A. Nassehi) hineinzubringen. Einher geht damit die Pflege von „Alleinstellungsmerkmalen“ und die Konzentration auf den „Markenkern“ der katholischen Kirche. Im Stile einer „McKinsey-Theologie“ listet man auf: rituelle Lebensbegleitung, spirituelle Sinnstiftung und sakramentale Heilungsvermittlung – und natürlich der Zölibat der Priester als die „Welt“ am meisten provozierendes Zeichen ihrer Asymmetrie.

Ist diese Umsetzung der Unterscheidung von sakraler und säkularer Sphäre der rechte Weg, um nach außen unmissverständlich zu zeigen, wofür die Kirche steht? Wird auf diese Weise die Identität der Kirche gesichert? Klar ist, dass es hierbei zunächst um die Bestärkung einer Identität „nach innen“ geht. Sie soll gefestigt werden durch die Markierung einer Differenz nach außen. Eine „McKinsey-Theologie“ sieht darin eine

Es geht nicht mehr um die Kultivierung und Stilisierung des Lebens, sondern nur noch um die Stilisierung des Glaubens.

erfolgsversprechende Strategie, sich gegenüber Konkurrenten auf dem Markt der Weltanschauungen und Sinnanbieter mit einem klaren Profil abzuheben. Vielleicht versucht man auf diese Weise sogar eine Tugend aus der Not zu machen, die mit dem Ende der „Volkskirche“ kommen wird. Dass dieses Ende naht und die Kirche zu einer sozialen Randgröße machen wird, ist statistisch voraussagbar. Worin Identität und Relevanz der dann verbleibenden „Restkirche“ bestehen, weckt erhebliche Besorgnis. Vorsorglich konzentriert man sich auf das „Eigentliche“ des Kircheseins, das nicht Gegenstand von Statistiken sein kann. Auf das missionarische und liturgische Zeugnis der Kirche kann sich die „Entweltlichung“ doch eigentlich nur positiv auswirken. Denn es wird deutlicher, klarer, entschiedener und vor allem kompromisslos ausfallen, wenn sie zur Welt auf Distanz geht!

Es ist aber keineswegs ausgemacht, dass ein solches Manöver am Ende die Kirche nicht viel eher kompromittieren wird. Wer stets mit sauberen Händen dastehen will, darf nichts anfassen. Saubere Hände sind dann aber immer leere Hände ... ! Kompromittieren immer nur die Kompromisse? Kann nicht auch Kompromisslosigkeit kompromittierend sein? Problematischer als der Rückgang ihres äußeren Bestandes ist ihre drohende innere Verkümmern. Dass sie kleiner wird, muss man beklagen – dass sie dabei selbstbezogen wird, ist das größere Übel. Eine Kirche, welche zur Welt auf Abstand geht, steht in der Versuchung, sich in einen dogmatischen Rigorismus und liturgischen Ästhetizismus zu flüchten. Auf diesem Weg hofft man vielleicht, den gegenüber dem Säkularen verlorenen Glanz im Sakralen wiederzufinden. Politisch, sozial und kulturell ist ein solches Kirchentum aber belanglos. Es ähnelt einer Thermoskan-

ne aus Edelstahl. Ihre glatt polierte Außenseite lädt zwar dazu ein, sich darin zu spiegeln. Wer sich aber als „Außenstehender“ auf diese Weise ein Bild von sich und seiner Welt machen will, blickt in ein Zerrbild.

Zudem findet hier eine prekäre Akzentverschiebung statt. Es geht nicht mehr um die Kultivierung und Stilisierung des Lebens, sondern nur noch um die Stilisierung des Glaubens. Am Ende steht die Selbststilisierung der Kirche. Erneut setzt man dabei auf die Logik der Asymmetrie und der Selbstreferenz. Sie kann am Ende in die Selbstsakralisierung führen. Man sondert sich aus, um die eigene Besonderheit demonstrieren zu können. Man umgibt die ausgesonderte Besonderheit mit einer besonderen Aura. Man gibt sich unangreifbar, weltenthothen, weltüberlegen ...

Weder Distanz noch Anpassung, sondern die Resonanzfähigkeit der Kirche für eine sich dramatisch verändernde Welt ist angezeigt: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. ... Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden“ (GS nr. 1). Die Kirche ist das Zeichen der Nähe Gottes in der Welt für die Welt. Eine Kirche, die in der Welt nur auf sich selbst verweist, kann kein Zeichen für die Zuwendung Gottes zur Welt sein. Aber ebenso trifft zu: Ihr Dasein *für* die Welt entpflichtet nicht davon, *Kirche* zu sein. Eine Kirche, die *in* der Welt nicht mehr Kirche sein will, kann als solche auch nicht mehr *für* die Welt da sein.

Wenn aber nicht Anpassung *an* die Welt verlangt wird, dann braucht man auch nicht zu befürchten, dass die Weltzugewandtheit der Kirche ihre Identität entstellen könnte. Weithin hat sich zwar die Maxime durchgesetzt: Nur durch die Markierung von Differenzen lassen sich Originalität und Unverwechselbarkeit gegenüber der Welt sichern. Aber kann die Kirche mit dieser Strategie auf evangeliumsgemäße Weise in dieser Welt ihre Identität sichern? Sollte sie versuchen, ihre Mitglieder durch die Bestimmung von Unterschieden zu anderen besser dastehen zu lassen? Oder ist sie erst dann „katholisch“, wenn sie das entscheidend Christliche als dasje-



Autor Matthias Matussek wünscht sich Katholiken, die das Mystische, das Feierliche und Geheimnisvolle suchen.

nige identifiziert, das alle Menschen verbindet, eint und sie einander gleich macht. Sollte die Kirche nicht daran Maß nehmen, wenn sie nach Maßstäben sucht für ihr Engagement *als* Kirche *in* der Welt *für* die Welt?

Wer nur auf die Bestimmung von Unterschieden aus ist, kopiert eine Strategie, die von allen Unternehmensberatern zur Profilschärfung empfohlen wird. Und wer das nachmacht, was alle anderen vormachen, hört jedoch auf, sich von allen anderen zu unterscheiden. Wenn die Kirche dieser Logik folgt, praktiziert sie genau das, was der Papst kritisiert: Sie gleicht sich den Maßstäben der Welt an. Sie übernimmt die Orientierung an innerweltlichen Unterschieden und Unterscheidungen. Nicht selten sind dies Unterschiede, die zu Diskriminierungen führen. Es ist aber entscheidend für Christen, dass sie sich auf andere Weise profilieren. Entscheidend für die Kirche in der Welt ist,



Foto: kna

Eine Fronleichnamsp procession, angeführt von Ministranten.

an einem anderen Unterschied Maß zu nehmen und anders mit innerweltlichen Unterschieden umzugehen. Nur so setzt sie in dieser Zeit selbst ein Zeichen, das nicht von dieser Welt ist. Dieses Zeichen verweist darauf, dass es *einen* Unterschied gibt, aus dem eine Gemeinsamkeit erwächst. Die Kirche hat zu bezeugen, dass die Verschiedenheit von Schöpfer und Geschöpf die Gleichheit und Ebenbürtigkeit aller Geschöpfe begründet. Darum ist jeder Unterschied zwischen Menschen umgriffen von einer je größeren Gemeinsamkeit. Sich in der Welt mit der Herausstellung dieses allen Menschen Gemeinsamen zu profilieren, ist die Aufgabe der Kirche. Stilbildend ist für sie die Orientierung am alle Menschen Verbindenden als dem entscheidend Christlichen. Diese Orientierung muss an allen unterschiedlichen Formen katholischer Präsenz im Säkularen ablesbar bleiben. □

Presse

Katholische Lebensstile

Katholische Nachrichtenagentur

15. Februar 2012 – Der Journalist Matthias Matussek hat die Vizepräsidentin des Zentralkomitees der Katholiken (ZdK), Karin Kortmann, scharf angegriffen. Vor lauter Reformvorschlägen in der Kirche bleibe gar keine Zeit mehr für die eigentliche Ausübung des Glaubens, sagte der „Spiegel“- und Buchautor am 13. Februar abends in der Katholischen Akademie Bayern in München. Die SPD-Politikerin dagegen meinte: „Wir tun nicht gut daran, einzelne Gruppen zu beschimpfen, die Reformvorschläge machen.“

Veronika Wawatschek

domradio.de

14. Februar 2012 – Unterschiedlicher könnten die Redner in der Katholischen Akademie in Bayern am Montagabend nicht sein: Hier die Sozialpädagogin, Politikerin und Laienvertreterin. Dort der Buchautor, „Spiegel“-Journalist, Provokateur und Ex-Maoist. (...) Neben dem Zölibat und dem Frauenpriestertum ist die Ver- oder Entweltlichung der Kirche Hauptstreitpunkt zwischen den beiden. Zu einer Diskussion auf Augenhöhe kommt es nicht. Matussek unterbricht, lästert über „Backe-Backe-Kuchen-Gottedienste“ und Reformvorschläge, die keine Zeit mehr ließen, zur Messe zu gehen. Kortmann versucht, ihn zu beruhigen (...). Vielleicht fehlt eine gemeinsame Sprache.

Die Tagespost

16. Februar 2012 – Matthias Matussek, Spiegel-Redakteur, gab den vielschreibenden Systemkritiker mit wuscheligem Haar, den auch der Vorwurf, doppelt unangepasst zu sein, nicht glattbürsten konnte. Wer sich „loyal zum Heiligen Vater“ erklärt (Matussek), wolle Ungleichförmigkeit gegenüber der säkularen Welt und gegenüber Kirchenmitgliedern, die sich dem Säkularen zu sehr geöffnet haben, zeigen. Er setze auf Ideologie statt Glauben, auf diskriminierende statt wohlthuende Unterschiede, glaubt Hans-Joachim Höhn, Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Kölner Universität. „Eine Kirche, welche zur Welt auf Abstand geht, steht in der Versuchung, sich in einen dogmatischen Rigorismus und liturgischen Ästhetizismus zu flüchten“, warnte er im Eingangreferat. Michaela Koller

Rheinische Post

22. Februar 2012 – Die Katholische Akademie in Bayern hat einen exzellenten Ruf als Küche geistiger Nahrung. Ob bei Abendveranstaltungen oder Tagungen – es wird intellektuell kalorienreiche Kost serviert, man geht hernach in aller Regel gesättigt nach Hause. Manchmal, wie bei dem legendären Disput 2004 über Glauben und Vernunft zwischen Deutschlands herausragendem Philosophen, Jürgen Habermas, und Deutschlands berühmtem Theologen, Joseph Ratzinger (ein Jahr später: Benedikt XVI.), schrieb die Institution am Englischen Garten in München-Schwabing gar Geistesgeschichte. Jetzt ein anderes, neues Akademie-Erlebnis: Es flogen die Fetzen beim Themenabend „Katholische Lebensstile in säkularisierter Gesellschaft“ oder, salopp formuliert: „Wie geht katholisch heute?“ Offener Streit auf dem Podium,



Auf dem Podium: Die Kontrahenten Karin Kortmann und Matthias Matussek.

scharfe Rede und Widerrede, Provokation, Attacke, Gegenangriff. (...) Die einleitenden, differenzierten Ausführungen des Kölner Theologen und Religionsphilosophen Hans-Joachim Höhn waren die sprichwörtliche akademische Ruhe vor dem Sturm, den Matussek entfachte, von dem sich Frau Kortmann aber nicht hinwegfegen ließ. (...) Kortmann („Wir sollten nicht Gruppen, die Reformvorschläge machen, beschimpfen und auf reformfreundige Theologieprofessoren einhacken“) stand für diejenigen in der katholischen Kirche, die verändern und modern sein möchten, etwa durch Ja zum Frauenpriestertum. Sie meinte, es gebe keine Glaubenskrise, vielmehr eine Krise der Verfasstheit der Kirche. Matussek widersprach: „Wir haben keine Kirchen-, vielmehr eine Glaubenskrise. Das ändern wir nicht dadurch, dass Priesterinnen am Altar stehen.“ Der religiöse Analphabetismus sei das eigentliche Problem, dazu das Missverständnis, dass gesellschaftspolitisch modische Weltlichkeit stärker in die Kirche gehöre. In der Kirche sei eher zu viel Tageslicht, zu viel Trivialisierung. Das treibe die Leute in Scharen aus der Kirche. (...) Wo Kortmann eine Wagenburg-Mentalität der Bischöfe beklagte, verteidigte Matussek die Kirchenführung: Für ihn sei etwa der Papst nicht der Unbelehrbare, sondern der unbeugsame Fels im Sturm der Zeit.

Reinhold Michels

Münchner Kirchenzeitung

26. Februar 2012 – Und doch einen Karin Kortmann und Matthias Matussek ähnliche Kindheitserinnerungen. (...) Die ersten Unterschiede in katholischen Lebensstilen, die der Titel des Abends verspricht, offenbaren sich in der Jugend. Kortmann wird mit 12 Jahren Pfadfinderin, erlebt Gemeinschaft. (...) Am Glauben zweifelt sie erstmals 1994, als die Strukturen in der Kirche trotz der Reformforderungen des BDKJ „noch klerikaler“ geworden seien. Matussek hat da nach einem jugendlichen Ausflug zum Marxismus wieder zum Katholizismus zurückgefunden, den er mit Verweis auf die Bergpredigt dem Kommunismus gar nicht so unähnlich findet. Eine theologische Randbemerkung, die ansonsten einsam bleibt, in all der „theologischen Ahnungslosigkeit“, die Matussek eigentlich der Gesellschaft vorwirft, in der er aber auch selber durchaus glänzt.

Kirchenzeitung Osnabrück

26. Februar 2012 – Der junge Matthias Matussek ist in der Studenten-WG ein

glühender Marx-Verfechter. Doch neben Bilder der „großen Bärtigen“, wie Matussek Marx und Engels nennt, stellt er eine Madonna. Sie steht dort nicht erst, seit der Vater ihn in einer Krise Mitte 20 zurück zum Katholizismus holt. Karin Kortmann erlebt ihre erste Glaubenskrise, da ist sie schon Mitte 30. Es ist das Jahr 1994. Kortmann engagiert sich im Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK), dem sie seit 2009 als Vizepräsidentin vorsteht, und im BDKJ. Der fordert Reformen, kritisiert die innerkirchliche Machtkonzentration. Zeitgleich will das ZdK „Dialog statt Dialogverweigerung“. Das Ergebnis: „Die Strukturen wurden noch klerikaler“, erinnert sich Kortmann. Reformen – allein das Wort scheint bei Matussek Pickel auszulösen. „Vor lauter Reformvorschlägen kommt man nicht mehr dazu, in die Kirche zu gehen“, sagt er. Glaube sei kein spiritueller Cateringservice“. Plakative Thesen – damit schmückt sich der Autor von „Das katholische Abenteuer“. Bei seinem persönlichen katholischen Abenteuer hält er sich bedeckt und schweift ab zum Evangelium, das er sich täglich per E-Mail schicken lässt. Ob er es liest? Er antwortet nicht, schwärmt vom tridentinischen Ritus, vom Feierlichen, Geheimnisvollen. Vielleicht, weil es ihn an seine Kindheit erinnert. „Erst in die Wanne und dann zur Beichte“ – lautet das Samstagritual in Oberhausen, wo er in den 50er Jahren aufwächst. Die Mutter näht Kutten, damit die Brüder Messdiener spielen können und der Sonntagsgottesdienst ist so selbstverständlich wie das Krippenspiel an Weihnachten. Anna Woidy

Glaube und Leben – Kirchzeitung Bistum Mainz

26. Februar 2012 – Wie geht katholisch heute? Die Frage warf dieser Tage Bayerns Katholische Akademie auf. Fürwahr eine spannende Frage. Denn die eine Fraktion sagt: Das Katholische muss wieder sehr viel stärker betont werden. Unbedingte Papsttreue ist nötig, die Kirchengebote und die Vorgaben des Katechismus müssen beachtet werden, es muss wieder mehr gebetet und gebeichtet werden. Manche wollen gar hinter das Zweite Vatikanische Konzil zurück. Die andere Fraktion findet: das Katholische bloß nicht zu sehr betonen! Denn auf das Christliche kommt es an. In der Kirche muss mehr Freiheit herrschen, mehr Demokratie und Gleichberechtigung. Einengende Normen und Gebote und veraltete Riten sind verzichtbar. Manche wünschen sich ein neues Konzil, um die Kirche von Grund auf zu modernisieren. Hubertus Bükler

BR alpha logos

Lebensstile im Fernsehen

Die Veranstaltung „Katholische Lebensstile“ ist auch Teil eines Beitrags in unserer Reihe „alpha-logos“ in BR-alpha, dem Bildungskanal des Bayerischen Fernsehens. Der Sende-termin des Beitrags mit dem Titel „Christ sein ohne Milieu“ war am Sonntag, 22. April 2012, von 19.30 bis 20.15 Uhr.

Der 45-minütige Beitrag ist nach diesem Datum auch in der Mediathek des Bayerischen Fernsehens zu finden.

Die Internetadresse lautet: <http://www.br.de/fernsehen/br-alpha/sendungen/logos/logos104.html>

Die ganze Welt am Campus!?

Kulturelle und religiöse Diversitäten: Situationen und Perspektiven

„Die ganze Welt am Campus“ zu versammeln und im interkulturellen Austausch noch bessere Lern- und Forschungsleistungen zu vollbringen, ist ein Auftrag an die Universitäten und Hochschulen. Gelingt dies oder gelingt dies eher nicht? Dieser Frage stellte sich eine Fachtagung am 12. und 13. Januar 2012 in der Jungen Akademie, die von den Münchner Hochschulgemeinden und verschiedenen Einrichtungen der Ludwig-Maximilians-Universität München (LMU)

getragen wurde. Über 60 Teilnehmer aus verschiedenen Institutionen und Arbeitsbereichen, aus Hochschule, Kirche, Politik und Wirtschaft kamen zu einem intensiven Austausch zusammen, der umso ertragreicher war, da die meisten der Anwesenden selbst in Initiativen tätig sind, die für eine Internationalisierung der Hochschulen arbeiten und daher aus der unmittelbaren Erfahrung sprechen und diskutieren konnten.

I.

Auf der Fachtagung „Die ganze Welt am Campus!? Kulturelle und religiöse Diversitäten: Situationen und Perspektiven“ gab es viel zu diskutieren, denn die Internationalisierung der Hochschulen, also der internationale Austausch, die Möglichkeit für deutsche Studierende im Ausland zu studieren und umgekehrt ausländische Studierende an deutschen Unis zu fördern, ist zwar vielfach gefordert, aber kaum hinterfragt. „Diese Tagung ist einzigartig in Deutschland“, lobte daher eine Teilnehmerin, die sich über die Möglichkeit zur Reflexion freute.

Dass die deutschen Hochschulen sich für das Thema öffnen müssen, ist unstrittig, zumindest für den Bayerischen Wissenschaftsminister Dr. Wolfgang Heubisch, dem der Eröffnungsvortrag zufiel. „Wissen ist global, deswegen müssen sich Wissen und Forschung global vernetzen“, forderte er und schob auch gleich ein gutes Argument hinterher, warum sich das internationale Engagement auf jeden Fall lohne: „Aus der Internationalisierung erwächst die Dynamik, die die Wissenschaft braucht, um innovative Lösungen zu erarbeiten.“ Neben der nötigen Autonomie der Hochschulen sah der Minister eine Voraussetzung für erfolgreiches Abschneiden der deutschen Hochschulen im internationalen Ranking darin, dass außeruniversitäre Forschung im Ansehen nicht über der universitären stehen dürfe, sondern beide vernetzt werden sollten: „Jeder Forscher muss auch lehren!“

Dass die Internationalität lediglich als Rankingkriterium verstanden wird, das Wettbewerbsvorteile verschafft, diese Realität sieht Prof. Dr. Juliana Roth vom Institut für Interkulturelle Kommunikation an der LMU. Hinter der Internationalisierung stecke eindeutig

wirtschaftliches Denken, das vor allem Fachkräfte für den Arbeitsmarkt fit machen wolle. „Bildung ist ein Produkt, eine internationale Handelsware.“ Es gebe daher noch einen weiten Weg zwischen Anspruch und Wirklichkeit einer gegliederten Internationalisierung, den jede Universität selbst durchbuchstabieren müsse.

II.

Nach diesem Blick auf die Rahmenbedingungen der deutschen Hochschullandschaft wurden nun in einem ersten Schritt konkrete Erfahrungen abgefragt. Ganz unmittelbar geschah dies bei der Vorstellung einer Magisterarbeit durch Dr. Claudia Harss und Irina Bendler, die anhand von Interviews Studierender kritisch hinterfragten, ob nicht die (gelungene) Integration ausländischer Studierender als Kriterium für die Internationalisierung der Universität zu dienen habe. Denn die Untersuchung führe zu dem Schluss, dass die Internationalisierung zwar in Zahlen messbar geschafft sei, jedoch die Integration der Studierenden in die „deutsche Gruppe“ nicht erfolge. Auffällig sei dabei, dass Integration „organisiert“ und an bestimmte Anlaufstellen delegiert werde, die Studierenden jedoch selbst die Initiative ergreifen müssten. In konkreten Aussagen von betroffenen Studierenden wurde deutlich, dass es oft eine starke Diskrepanz bei sog. „Kulturdimensionen“ gibt. Während Deutsche es z. B. gewohnt sind, zur Vermeidung von Unsicherheit sich alle möglichen Informationen selbst zu beschaffen und auf Fristen und Regeln zu achten, haben Angehörige anderer Kulturen oft eine größere Unsicherheitstoleranz, kommen daher gar nicht auf die Idee, dass es wichtige Informationen und Vorschriften zu beachten gilt und haben das Nachsehen,

wenn sie eine Frist verpassen, zumal die deutsche Bürokratie auch gegenüber solcher Unsicherheit unnachgiebig bleibt. Wichtig sei es daher, auf solche Kulturunterschiede zu achten, um die Angebote entsprechend zu gestalten, z. B. Fristen deutlicher wahrnehmbar auszuweisen. „Die Sensibilisierung dafür muss Grundlage für alle Dozenten und Studenten sein“, lautete das Urteil. Eine Schulung des Universitätspersonals auf allen Ebenen in interkultureller Kompetenz, wie sie bereits in der Wirtschaft zur Kernkompetenz gehört, sei unbedingt nötig. Eine Teilnehmerin forderte sogar, dass Schlüsselpositionen nur mit Personen besetzt werden dürften, die selbst Auslandserfahrung mitbringen. Umgekehrt sollten Studierende aus dem Ausland bereits bei den Sprachkursen eine „Gebrauchsanweisung für Deutschland“ bekommen. Aber auch die deutschen Studierenden müssten einbezogen werden: „Jeder Student sollte ein Sensibilisierungstraining machen, in dem man erfährt, was es heißt, an sprachliche Grenzen zu stoßen und in Fettnäpfchen zu treten“, fordert der Ausländerbeauftragte einer katholischen Hochschulgemeinde.

III.

Die Rolle von Religion und Hochschulgemeinden beleuchteten die folgenden beiden Vorträge. Dr. Lukas Rölli vom Forum Hochschule und Kirche in Bonn, betrachtete die interreligiöse Perspektive – wobei die Stellung der Religionen an den Hochschulen nicht leicht zu fassen ist. „Wissenschaft versteht sich seit der Aufklärung in Abgrenzung zu Religion“ und diese sei unter Wissenschaftlern „reine Privatsache“. Ist die institutionelle Präsenz der Kirchen daher nur noch als Überrest zu betrachten? Es zeige sich jedoch, dass der Anteil an religiös geprägten Studierenden nicht vom dem der Gesamtbevölkerung abweicht. „Religion ist ein Element kultureller Diversität am Campus und auf dem Campus wahrnehmbar“, so Rölli, etwa als Differenzierung der Studierenden zwischen den eigenen und den wahrgenommenen religiösen und moralischen Vorstellungen. Ein produktiver Umgang mit Religion ist daher auch im Interesse der Hochschulen. Interreligiöse Dialogveranstaltungen, die daraufhin

gerne organisiert werden, sprächen jedoch nur eine Minderheit an. Viel wichtiger sei dagegen die Begegnung bei religiösen Festen und Feiern. Hier könnten die Hochschulgemeinden viel leisten. Sie böten Heimat auf Zeit, Offenheit und fächer- und semesterübergreifende Partizipation, führte Jörn Möller, Generalsekretär der Evangelischen Studierendengemeinden (ESG) aus Hannover, aus. Internationale Arbeit gehöre gewissermaßen zum Profil einer ESG, allerdings sei „eher Begegnung gefragt als Dialog.“

Wie gelungene Integration und Vernetzung ausländischer Studierender an deutschen Unis aussehen bzw. gefördert werden könnte, machten am Freitagvormittag Best Practice-Beispiele deutlich. Verschiedenste Initiativen von Hochschulgemeinden, Studentenwerken, kirchlichen und islamischen Vereinigungen, führen deutsche und ausländische oder christliche und islamische



Dr. Wolfgang Heubisch, der bayerische Wissenschaftsminister, hielt den Eröffnungsvortrag, bei dem er unterstrich, wie notwendig die Internationalisierung der Hochschulen ist.



Die Tagung begann bereits am Empfang international: Studierende aus drei Kontinenten begrüßten die Tagungsteilnehmer im Foyer der Akademie.

Studierende zusammen. „Man muss die Leute an den Unis sehr früh miteinander in Kontakt bringen, damit sie aufeinander neugierig werden und Integration passiert – notfalls zwangsweise“, beurteilt ein erfahrener Teilnehmer die Situation. Doch schon das friedliche Nebeneinander braucht große Anstrengungen und Kompromisse: Am Beispiel des „Hauses der Stille“ an der Universität Frankfurt, einem Ort, an dem Angehörige aller Religionen verweilen und beten können, wurde der Umgang mit Bedürfnissen verschiedener Religionen veranschaulicht. Alle Workshops boten die Gelegenheit, Erfahrungen auszutauschen, Schwierigkeiten zu diskutieren und Anregungen mitzunehmen.

IV.

Den Abschluss bildete eine systemtheoretische Sicht auf das System „Hochschule“ durch den Soziologen Prof. Dr. Rudolf Stichweh, Luzern / Princeton. Er formulierte zwei Ursachen von Diversität an Hochschulen: „Die Universität ist eine Gemeinschaft von Fremden“, also nicht mehr durch den schulischen Freundeskreis geprägt, und „Universitäten sind ein Weltsystem, in dem man beliebig wechseln kann“, in dem also immer neue Konstellationen möglich sind. Die Diversität sei zu begrüßen, denn sie führe zu Vervielfältigung von Anregungen zu Lernerfahrungen, sowohl durch die verschiedenen Lernkontexte der Studierenden, als auch durch die unterschiedlichen Herangehensweisen der Dozenten. Das erzeuge zwar auch Konflikte. Doch die fördern ja bekanntlich ebenso die Auseinandersetzungskultur.

Auch die Tagung war durch die Zusammensetzung der Referenten und Teilnehmer von Diversität geprägt. Keine Konflikte, jedoch viele Anregungen, aber vor allem auch „unheimlich viele Kontakte“ konnte man daher mitnehmen, so das Resümee eines Teilnehmers. „Die Tagung war einfach toll – rundum!“, lobte ein anderer.

Carolin Neuber

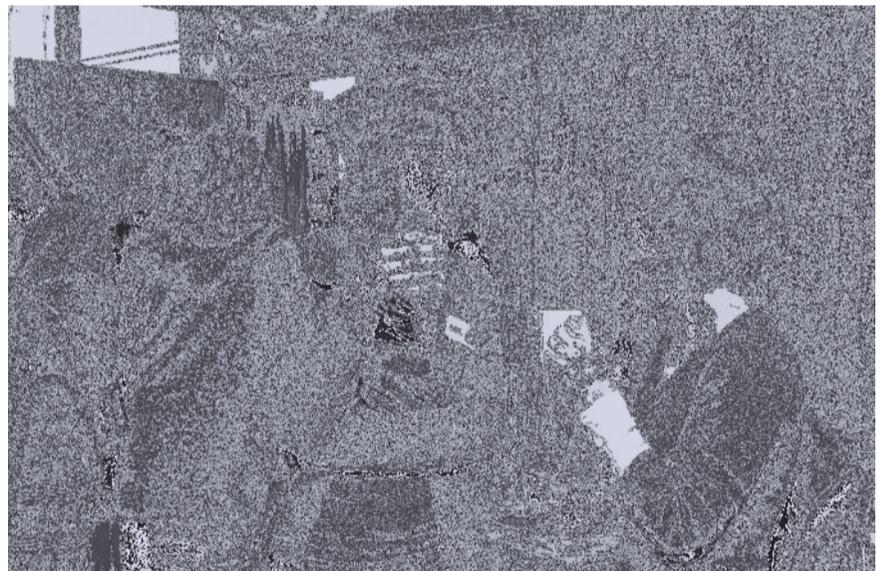
Die Vorträge werden in einem Tagungsband veröffentlicht, bei Interesse wenden Sie sich bitte an Martin Rötting von der Katholischen Hochschulgemeinde der LMU München (Roetting@khg.uni-muenchen.de).



Martin Rötting, von der KHG der LMU (li.) und Robert Lappy vom Erzbischöflichen Ordinariat (re.), die hier Minister

Heubisch und eine Mitarbeiterin einrahmen, waren die Hauptorganisatoren der Fachtagung.

In den Kaffeepausen diskutieren die Teilnehmer intensiv weiter und knüpfen viele Kontakte.



„Interreligiöses Lernen am Campus“ lautete nicht nur einer der thematischen Schwerpunkte, auch Referenten und Teilnehmer waren interreligiös gemischt, was zu anregenden Impulsen führte.



Die mehr als 60 Teilnehmer der Fachtagung kamen von verschiedenen Institutionen aus Hochschule, Kirche, Politik und Wirtschaft.

Priestertag

Professor Tomáš Halík zu Gast

Priester aus ganz Bayern waren am 12. März 2012 zum diesjährigen Priestertag der Katholischen Akademie in die Mandlstraße gekommen. Einen sehr interessanten Referenten und Gesprächspartner fanden sie in Prof. Dr. Tomáš Halík. Der Religionssoziologe ist einer der prominentesten Katholiken seines Heimatlandes, der Tschechischen Republik. Tomáš Halík wurde in der Zeit der kommunistischen Verfolgung der tschechischen Kirche heimlich zum Priester geweiht, arbeitete eng mit Václav Havel zusammen, ist ein engagierter Prediger und genießt auch in Deutschland als Buchautor großes Ansehen.

2010 wurde Tomáš Halík mit dem Romano Guardini Preis der Katholischen Akademie ausgezeichnet. (Ein Video über die Preisverleihung am 27. September 2010 finden Sie in der Mediathek der Katholischen Akademie unter der Internetadresse <http://mediathek.kath-akademie-bayern.de/>)

Professor Halík, so die Meinung vieler Teilnehmer des Priestertags, ist ein überzeugender Christ, der hohe Intellektualität mit Bodenständigkeit und gesundem Menschenverstand kombiniert. □



Tomáš Halík überzeugte mit seinen Vorträgen.



Professor Tomáš Halík (li.) im Gespräch mit Akademiedirektor Dr. Florian Schuller.



Der Augsburger Priesterseelsorger, Prälat Dr. Gerhard Bauer (re.), nutzte den Priestertag zum Austausch mit seinen Amtsbrüdern.

Kommende Akademieveranstaltungen

Diese Terminvorschau ist vorläufig. Sie entspricht dem Stand unserer Planungen. Zu allen Veranstaltungen werden rechtzeitig jeweils gesonderte Einladungen ergehen. Dort finden Sie dann das verbindliche Datum.

Forum in Regensburg

15. Juni 2012

Zwischen Ironman und Trotter. Dimensionen sportlicher Bewegung

In Zusammenarbeit mit dem

SZ-Gesundheitsforum

Montag, 18. Juni 2012

Prädikative Medizin

Reihe „Christentum und Buddhismus im Gespräch“

Samstag, 23. Juni 2012

Sozialethische Tendenzen im Buddhismus

Abendvortrag

Montag, 25. Juni 2012

Frankreich nach den Präsidentschafts- und Parlamentswahlen

Streitgespräch

Dienstag, 26. Juni 2012

Atheismus und die Zukunft des christlichen Glaubens mit Rémi Brague und Herbert Schnädelbach

Tagung in Zusammenarbeit mit dem

Historischen Seminar der LMU

6. und 7. Juli 2012

Die Prinzregentenzeit. Abenddämmerung der bayerischen Monarchie?

Schloss Schleißheim/Sommernacht

der Künste

Mittwoch, 11. Juli 2012

Am 350. Geburtstag. Kurfürst Max Emanuel von Bayern. Eine typische barocke Herrscherpersönlichkeit

Tagung in Nürnberg in

Zusammenarbeit mit der

Akademie Caritas-Pirckheimer-Haus

13. und 14. Juli 2012

40 plus. Beiträge zu einem gelingendem Leben



Nahmen auch am Priestertag teil. Kardinal Friedrich Wetter, Erzbischof em. von München und Freising (re.), und Weihbischof Engelbert Siebler.

Licht des Südens

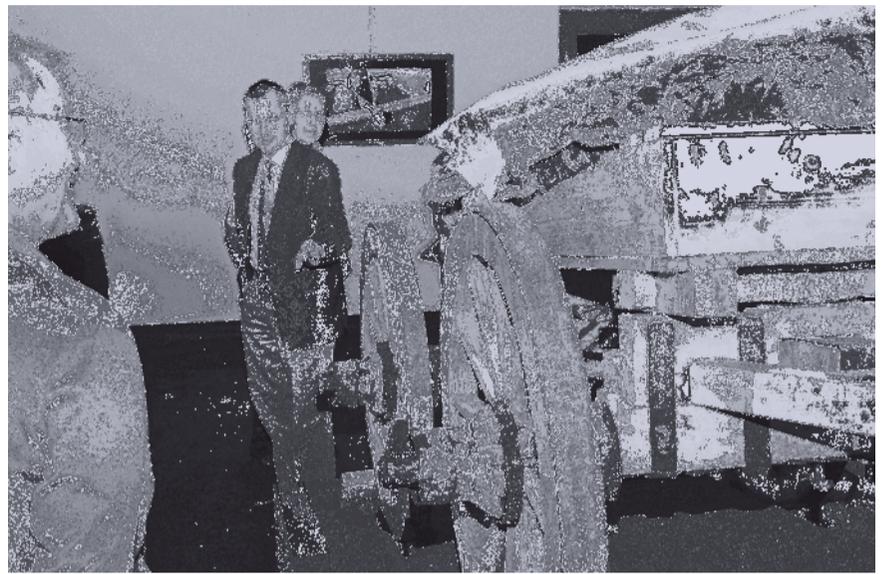
Exklusive Führungen für die Katholische Akademie in der Archäologischen Staatssammlung

Bei zwei exklusiven Führungen für den „Verein Freunde und Gönner der Katholischen Akademie“ in der Archäologischen Staatssammlung an der Lerchenfeldstraße am Englischen Garten in München ließen sich rund 180 Mitglieder die Ausstellung „Licht des Südens“ von Experten erklären. An den beiden Abenden, am Donnerstag, 22. März 2012, und am darauffolgenden Dienstag, 27. März 2012, konnten jeweils mehrere Gruppen von Interessierten durch die Ausstellungsräume schlendern und sich von Archäologen der Staatssammlung die Grundlinien der Ausstellung, aber auch viele interessante Details vorstellen lassen. Die Führungen

waren, so war von den Teilnehmern zu hören, informativ und kurzweilig.

Neben dem Direktor der Staatssammlung, Prof. Dr. Rupert Gebhard, der an beiden Abenden die Besucher begrüßte und als Frühgeschichts-Experte auch jeweils eine der Gruppen durch die Ausstellung führte, teilten drei weitere Archäologen ihr profundes Wissen mit. Dr. Karin Mansel, Dr. Erich Claßen und Dr. Harald Schulze nahmen sich jeweils auch viel Zeit, um Fragen der Besucher zu beantworten.

Die Ausstellung, die noch bis zum 27. Mai dieses Jahres zu sehen ist, zeigt mit ihren Exponaten die Verbindungen



Mit einem römischen Transportwagen wie diesem, dessen Nachbau Professor Rupert Gebhard hier präsentierte, wurden Güter über die Alpen transportiert. Die Gefährte wogen eine halbe

Tonne und hatten eine Zuladung von maximal 300 Kilogramm. Mehr Gewicht hätten die Zugtiere nicht über die steilen Römerstraßen ziehen können.



Archäologe Dr. Erich Claßen erklärt hier seiner Gruppe, welche neuen Technologien in der Bronze- und Eisenzeit den Ackerbau revolutionierten und damit die Sesshaftwerdung des Menschen ermöglichten.

zwischen den Regionen südlich und nördlich der Alpen auf. Sie belegt die mannigfaltigen Begegnungen und Beziehungen antiker Kulturen – von der Jungsteinzeit bis in die Zeit des römischen Imperiums – zwischen dem Mittelmeerraum und Zentraleuropa. Begleitet wurde und wird die Ausstellung von einem Vortragsprogramm. Nähere Informationen zur Ausstellung unter www.imlichtdessuedens.de oder telefonisch unter: 089/21124-488.

Die Spezialführungen für die Mitglieder des Vereins der „Freunde und Gönner der Katholischen Akademie“ haben inzwischen schon eine gewisse Tradition. Im Januar dieses Jahres konnte die Akademie eine solche Führung in der Glyptothek zur Ausstellung „Kampf um Troja“ anbieten. Im Jahr zuvor stand die Kunstaussstellung mit Werken von Arnulf Rainer im Kardinal Wendel Haus, dem Tagungshaus der Katholischen Akademie, auf dem Programm. *Wa*



Die Bedeutung der Handelsrouten stellt Dr. Harald Schulze den Gästen in seiner Gruppe vor. Gerade in der Bronzezeit, in der Metalle schwer zu gewinnen waren, wurden sie über lange Strecken gehandelt. In späterer Zeit – die Metallgewinnung war in der Eisenzeit leichter geworden – ging der Fernhandel wieder zurück, weil vor Ort genug Rohstoffe zur Verfügung standen.

Im ersten Raum der Ausstellung, der dem Geschehen auf den antiken Marktplätzen gewidmet ist, erklärte Dr. Karin Mansel unter anderem die Bedeutung und Verwendung unterschiedliche Metall auch für den Zahlungsverkehr. Oft wurde noch nicht mit Münzen sondern mit Metallstücken, Stangen oder Barren, bezahlt.



Bedingungsloses Grundeinkommen!?

Ein Streitgespräch

Rund 400 Besucher waren am 23. Januar 2012 in die Akademie gekommen, um ein Streitgespräch zwischen Prof. Dr. Götz W. Werner und Dr. Ing. Peter H. Grassmann zu verfolgen. Götz Werner, Gründer der Drogeriemarktkette „dm“, verfocht die Idee des „bedingungslosen Grundeinkommens“. Sein Widerpart Peter Grassmann, Vorsitzender des Ökosozialen Zentrums und ehemaliger Vorstandsvorsitzender von Carl Zeiss, konnte sich zwar auch für ein Grundeinkom-

men erwärmen, wollte dieses aber an klare Bedingungen geknüpft sehen. Unter der souveränen Leitung des Politikwissenschaftlers Dr. Michael Hirsch entspannte sich dann eine sehr lebhaft und qualifizierte Diskussion, bei der sich sehr viele der Besucher beteiligten. Anschließend finden Sie die beiden überarbeiteten Statements und zu Beginn die Einführung des Moderators in das Thema.

Die Idee des bedingungslosen Grundeinkommens. Ein neues Modell menschlicher Arbeit und sozialer Sicherung

Michael Hirsch

I.

Die Idee eines bedingungslosen Grundeinkommens stellt einen Angriff auf die herrschende *Definition* des Problems der Arbeit dar. Die entsprechende These lautet: Es gibt kein Problem der Beschäftigung. Es gibt vielmehr in der Gegenwart ein Problem der Sicherung und Verteilung von Einkommen, Arbeitszeiten und Fähigkeiten im Kontext einer fortschreitenden Produktivitätssteigerung menschlicher Arbeit.

Wir haben nicht ‚zu wenig‘, sondern eher ‚zu viel‘ Arbeit, genauer, wir haben zuviel Erwerbsarbeit. Mit anderen Worten, wir haben in den reichen westlichen Ländern ein solches Niveau der Arbeitsproduktivität erreicht, das die andauernde Teilnahme aller Menschen am Arbeitsmarkt in Form von bezahlter Erwerbsarbeit überflüssig macht. Was gemeinhin als Arbeitslosigkeit bezeichnet wird, ist in Wahrheit ein historischer Erfolg, eine potentielle Überwindung der materiellen Not.

Die Idee eines bedingungslosen Grundeinkommens setzt hier an und postuliert, dass die Frage von Arbeit und Einkommen in Zukunft nicht mehr eine Frage der Mehrarbeit und Mehrproduktion sein wird, sondern eine Frage der gesamtgesellschaftlichen Regulierung der Arbeitsmenge zum einen (der Reduktion insgesamt und der Verteilung im einzelnen), eine Frage der ebenfalls gesamtgesellschaftlichen Sicherung von Einkommensansprüchen zum anderen.

Der entscheidende Punkt hier liegt im Moment der kulturellen *Idee*. Die



Dr. Michael Hirsch, Lehrbeauftragter für Politikwissenschaft an der Technischen Universität München

Idee eines Grundeinkommens postuliert eine starke These menschlicher Freiheit: Während die Kritiker einer solchen Reformüberlegung auf den von den gegenwärtigen Zuständen und (Denk-)Gewohnheiten ausgehenden Zwängen insistieren, wird hier die Frage gestellt: In welcher Gesellschaft wollen wir leben?

II.

Die Idee eines bedingungslosen Grundeinkommens arbeitet mit der Annahme des menschlichen Willens, wirtschaftlich tätig zu sein. Es gibt eine intrinsische Motivation, in sozial nützlicher Weise tätig zu sein. Demgegenüber verweisen die Intellektuellen des status quo auf den Zwang, arbeiten zu müssen. Sie behaupten, dass nur Druck und Zwang, Angst und Erpressung die Menschen kreativ machen. Sie rechtfertigen damit eine Situation, in welcher die Motivation, zu arbeiten, weiterzumachen wie bisher, stark von der Angst vor dem Verlust der Stelle, vor sozialem Abstieg getragen wird. Dem steht die These entgegen, dass diese Herrschaft der Furcht sowohl menschenverachtend als auch letztlich wirtschaftlich unproduktiv ist.

III.

Aktuelle Reformen und Reformüberlegungen (Leiharbeit, Mini-Jobs und Kombilöhne, Mindestlöhne) zeigen: Das Grundproblem liegt in der Zunahme prekärer und nicht mehr existenzsichernder Erwerbsarbeit. Die Idee des Grundeinkommens nimmt hier eine Umkehrung der Perspektive vor. Dadurch wird die politische Alternative der westlichen Arbeitsgesellschaften geschärft: Entweder der Staat schafft und subventioniert wie bisher Beschäftigung um jeden Preis; er erklärt, dass ‚sozial ist, was Arbeit schafft‘. Die logische Folge ist die gesamtgesellschaftliche Erhöhung des Arbeitskraftangebots, und damit wachsende Unsicherheit und die Verschlechterung der sozialen Lage der meisten Arbeitnehmer. Oder die politische Gemeinschaft versucht, die Einkommen insgesamt zu sichern, das Arbeitskraftangebot im Erwerbssektor zu reduzieren sowie die gesellschaftlich nützliche, wesentlich unbezahlte Arbeit im familiären und sozialen Bereich zu fördern und abzusichern.

IV.

Die Finanzierung der Grundeinkommens über Steuern anstatt über Abgaben stellt einen Paradigmenwechsel in der Sozialstaatsarchitektur dar: Das ‚Sozialeigentum‘ (Robert Castel), welches bisher an die Lohnhöhe geknüpft ist (und einen Hauptfaktor der Verteuerung von Arbeit darstellt), verändert seine Grundstruktur. Dieses Sozialeigentum wird nun pauschal allen garantiert. Damit ist zum einen eine radikale Senkung der Lohnnebenkosten, der Besteuerung von Arbeit verbunden. Zum anderen stellt dieses neue Sozialrecht eine potentielle Entbürokratisierung dar: eine erhebliche Verschlankung des Sozialstaats. Mit anderen Worten: Wer für ein bedingungsloses Grundeinkommen plädiert, der plädiert nicht für mehr, sondern für weniger Staat. Er plädiert für eine radikale Vereinfachung der Modalitäten der sozialstaatlichen Sicherungen. Vor allem plädiert er mit der Vereinfachung der Bedingungen für Anspruchsberechtigung damit ganz konsequent auch für einen radikalen Personalabbau bei den staatlichen Sozialbehörden (Sozialämter, Arbeitslosenämter, Sozialgerichtsbarkeit usw.). Es steckt hierin ein sehr konsequenter freiheitlicher Gedanke der Befreiung von staatlicher Bevormundung und Kontrolle.

V.

Die Gretchenfrage ‚Was würden Sie tun, wenn Sie ein Grundeinkommen hätten?‘ zeigt letztlich immer wieder das eine: Im Prinzip haben alle Menschen das Bedürfnis, in sinnvoller und sozial anerkannter Weise tätig zu sein.

(Nur die anderen, so zeigt sich in allen modellhaften Befragungen, werden verächtigt, faul zu sein, Schmarotzer und Trittbrettfahrer). Dieses Bedürfnis nach wirtschaftlicher Tätigkeit – und das ist vielleicht der wichtigste Aspekt an der Debatte um die Krise der Arbeitsgesellschaft – kann heute bei immer mehr Menschen nicht mehr angemessen befriedigt werden. Es gibt viel mehr sinnvolle und befriedigende unbezahlte als bezahlte Arbeit in der Gesellschaft. Diese Grundtatsache zu verleugnen führt dazu, immer mehr Formen von Erwerbsarbeit mit fragwürdiger volkswirtschaftlicher, sozialer, kultureller, ökologischer und menschlicher Qualität zu schaffen – immer mehr Arbeiten, die

Es gibt viel mehr sinnvolle und befriedigende unbezahlte als bezahlte Arbeit in der Gesellschaft.

die Leute zwar irgendwie ‚beschäftigen‘, aber das menschliche Bedürfnis nach guter, sinnvoller und angemessen bezahlter Arbeit verletzen. Das kann kein gutes Gesellschaftsprojekt sein, solche Arbeiten, die bislang die Menschen freiwillig und unbezahlt verrichtet haben (in Familien, Freundchaftsverbänden, Vereinen), in bezahlte Waren und Dienstleistungen zu verwandeln. Denn dies führt nicht nur zur Zerstörung intrinsischer Arbeitsmotivationen. Es führt auch zu Formen der Erwerbsarbeit, die volkswirtschaftliche Nullsummenspiele darstellen, das heißt keinerlei Wertschöpfungspotential haben. Das ist nicht nur die staatlich forcierte Installation einer Beschäftigungsideologie mit dem Nebeneffekt der Steigerung sozialer Ungleichheit und neofeudaler Dienst- und Abhängigkeitsverhältnisse. Es ist auch der Weg in die Ökonomisierung aller möglichen sozialen und Fürsorgearbeiten – was letztlich nicht nur eine zunehmende Pervertierung des menschlichen Sinns sozialer Fürsorge, sondern auch eine zunehmende Verteuerung aller fürsorgenden und pflegenden Tätigkeiten bedeutet.

VI.

Die klassischen Einwände gegen die Idee eines bedingungslosen Grundeinkommens (also gegen die sozialrechtliche Aufhebung des Zwangs zur Erwerbsarbeit) sind die folgenden:

- die mangelnde beziehungsweise unsichere Finanzierbarkeit
- die Untergrabung einer wesentlichen Grundlage der herrschenden Sozialmoral, und damit die Untergrabung der Leistungsbereitschaft der bürgerlichen Mittelschichten
- die Untergrabung der Arbeitsbereitschaft der ohnehin zunehmend demotivierten sogenannten bildungsfernen Unterschichten

Ich denke, man kann auf diese Einwände Folgendes entgegenen – und es ist wichtig zu betonen, dass alle Argumente untereinander verbunden sind:

Falls ein Grundeinkommen in einer bestimmten gewünschten Höhe nicht finanzierbar ist (im übrigen ist ja unter heutigen Bedingungen der gegenwärtige Sozialstaat ebenfalls im strengen Sinne nicht finanzierbar, und treibt die Staatsverschuldung voran), dann könnte dies in einer möglichen fernerer Zukunft, in welcher das bedingungslose Grundeinkommen eingeführt ist, natürlich tatsächlich daran liegen, dass durch das



Moderator Dr. Michael Hirsch (re.) besprach sich vor der Diskussion noch mit Dr. Peter H. Grassmann vom Öko-sozialen Forum.

Angebot einer freiheitlichen und menschenwürdigen Alternative zum Verbleib in unbefriedigenden Arbeitsverhältnissen die sogenannte Leistungsbereitschaft erst einmal sinkt. Über diesen Einwand lässt sich diskutieren. Möglicherweise würde sich die allgemeine Leistungsbereitschaft und Arbeitstätigkeit im Erwerbsektor wirklich weiter unten einpendeln, sodass unter Umständen die Höhe der Sozialansprüche an die Gemeinschaft, sowie die Höhen der Einkommen insgesamt nach unten korrigiert werden müssen. Denn andernfalls müsste man, jedenfalls in diesem Gedankenmodell, die allgemeine Leistungsbereitschaft in immer schwindelerregendere Höhen treiben, nur um das Sozialeinkommen zu erwirtschaften.

VII.

Hier ist darauf zu bestehen, dass eine sozial gerechte Perspektive nur im allgemeinen Abbau der Ungleichgewichte zwischen erhöhten Leistungen, Arbeitsbereitschaften und Einkommen der einen, schwindenden Leistungen, Arbeitsbereitschaften bzw. Arbeitsmöglichkeiten und Einkommen der anderen bestehen kann. Das in der Modellannahme durch ein allgemeines Grundeinkommen ermöglichte *soziale Beteiligungsrecht* aller hat letztlich nur dann einen sozial fortschrittlichen Sinn, wenn es mit wachsenden *wirtschaftlichen Beteiligungsmöglichkeiten* aller verknüpft ist. Dies betrifft vor allem die sogenannte Unterschicht. Das Argument der Kritiker des Grundeinkommens, die Mitglieder dieser Schicht (also diejenigen, die von der Teilnahme an qualifizierter Arbeit ausgeschlossen sind), müssten durch staatlichen Zwang zu einer wenigstens minimalen Arbeitsleistung gezwungen werden, ist zynisch. Denn es gibt zu, dass diese Menschen zu schlecht bezahlten, subalternen, mühsamen und letztlich für sie selbst sinnlosen Tätigkeiten gezwungen werden müssen. Letztlich lautet das Argument hier: Sonst würde niemand mehr die sogenannten unangenehmen Arbeiten machen. Darauf ist meines Erachtens zu entgegnen, dass die entsprechenden unangenehmen Arbeiten dann eben, sofern sie überhaupt gesellschaftlich notwendig sind (und nicht nur staatlich inszenierte Beschäftigungstherapien oder volkswirtschaftliche Nullsummenspiele

darstellen), entweder attraktiver gestaltet und/oder besser bezahlt werden müssen.

Oder aber, falls dies nicht gelingt, oder möglicherweise zu Marktpreisen zu teuer zu organisieren sein sollte, müssen wir vielleicht über ein dem Grundeinkommen entsprechendes Rechtsinstitut nachdenken: Bestimmte körperliche schwere, wenig attraktive und qualifizierte Arbeiten zu einem, oder aber bestimmte soziale, pflegende und fürsorgende Arbeiten zum anderen, könnte die demokratische Gemeinschaft im Rahmen einer allgemeinen sozialen Dienstpflicht organisieren. *Alle Bürger* (auch die Mittelschichten, die meinen zu wissen, was die Unterschichten brauchen und was nicht) müssten sich dann daran beteiligen. Der Hintergrund dieser Überlegung (welche natürlich die ‚Bedingungslosigkeit‘ des Grundeinkommens mit einer Bedingung versieht; aber schließlich es gibt ja auch andere ‚Bedingungen‘ staatsbürgerlicher Rechte) ist, dass die nicht oder kaum wertschöpfenden Tätigkeiten in der Gesellschaft dort, wo sie nicht spontan über Märkte (oder aber aus freiwilliger, familiärer oder sozialer Eigenmotivation, Einsicht und Liebe heraus) organisiert und verrichtet werden, beziehungsweise dort, wo sie in staatlicher Regie zu teuer wären, als kollektive Bürgerarbeit verrichtet werden könnten.

In jedem Fall ist darauf zu bestehen, dass der Sinn eines bedingungslosen Grundeinkommens nicht in einer Stille-gungsprämie für gering qualifizierte und motivierte Menschen liegen kann. Diese Variante würde tatsächlich, so meine ich, die Spaltung der Gesellschaft vorantreiben und einen Keil zwischen immer mehr arbeitenden und leistenden Mittelschichten und immer weniger arbeitenden und leistenden Unterschichten treiben. Das ist weder sozialpolitisch noch vom humanistischen Standpunkt her wünschbar. Die einen würden so weiter in den Burnout, die anderen in Regression und Depression getrieben.

Demgegenüber gilt es sich klarzumachen, dass eine Reformvorstellung wie das bedingungslose Grundeinkommen nur dann einen fortschrittlichen Sinn haben kann, wenn sie die Gesellschaft und die sozialen, wirtschaftlichen und rechtlichen Ansprüche aller von Grund auf neu aufbaut. □

Ein Plädoyer für das bedingungslose Grundeinkommen

Götz W. Werner

I.

Ja, wie begrüße ich Sie? Liebe Mitbürgerinnen und Mitbürger. Wir sind hier eine Versammlung von Souveränen. Der Souverän im Staat ist nicht mehr die Kirche, auch nicht die Experten, nicht die Wissenschaftler und auch nicht die Politiker, sondern die Bürger.

Wir müssen uns also fragen: In welcher Gesellschaft wollen wir leben? Was sind die Aufgaben, die sich uns stellen? Wie wollen wir unsere Gesellschaft gestalten? Die Idee des bedingungslosen Grundeinkommens ist eine Idee; keine Ideologie, kein Programm, sondern eine Idee, die uns neue Blickrichtungen eröffnet zu der Frage: Wie schaffen wir Entwicklungsbedingungen? Auf welche Ziele, welche Grundsätze wollen wir uns beziehen? Zum Beispiel könnten wir uns auf die Grundsätze: Freiheit, Gleichheit, Geschwisterlichkeit beziehen. Helfen unsere gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, diese Prinzipien auch zu realisieren? Wie schaffen wir die Rahmenbedingungen dafür? Wie sieht es aus mit der Freiheit des Einzelnen? Wie sieht es aus mit der Gleichheit untereinander? Und wie sieht es aus mit der Geschwisterlichkeit? Früher hat man Brüderlichkeit gesagt. Sind wir damit zufrieden? Können wir sagen: „Haken dran, das ist exzellent gelöst?“ Dazu sage ich: „Nein. So geht es nicht weiter“ und die Tatsache, dass sich so viele Menschen zunehmend für die Idee des Grundeinkommens interessieren, zeigt doch, dass viele Menschen erleben: So weiter zu machen wie bisher, das geht nicht. Wir brauchen neue Impulse. Albert Einstein hat einmal gesagt: „Probleme kann man niemals mit derselben Denkweise lösen, durch die sie entstanden sind.“ Es geht rückwärts, wenn man die Welt nicht täglich neu erfindet. Das erlebt man als Unternehmer und das erlebt man in persönlichen Partnerschaften; diese müssen auch immer wieder neu erfunden werden. Das ist ein prima Betätigungsfeld für jeden. Das ist die Urzelle der Gemeinschaftsbildung – und auch in der persönlichen Lebensbiographie muss man immer wieder einen neuen Ansatz finden.

Die Idee des bedingungslosen Grundeinkommens kann uns helfen. Ich erlebe mit großer Freude, wie immer mehr Menschen sich dafür interessieren und sich damit beschäftigen wollen. Jetzt können Sie fragen, was hat Götz Werner eigentlich für eine Idee dabei? Nun, mir macht es natürlich Freude, mit anderen Menschen zusammen zu sein, sonst wäre ich kein Händler und mir macht es natürlich auch Freude, über den Tellerrand meiner bisherigen Biographie zu schauen. Diese Zukunftsfragen zu bewegen, ist ja das eigentlich Menschliche. Wie sieht es in der Zukunft aus? Meine Hoffnung ist, dass Sie heute Abend mit mehr Fragen nach Hause gehen als Sie hergekommen sind. Ein Unternehmer hat immer Fragen, ein Manager hat immer Antworten! Heute geht es um die unternehmerische Seite, und darum, welche neuen Fragestellungen wir finden.



Prof. Dr. Götz W. Werner, Gründer, langjähriger geschäftsführender Gesellschafter und Aufsichtsratsmitglied von dm-drogerie markt

II.

Beim letzten Bundestagswahlkampf gab es ein Wahlplakat. Das hing auch hier in München in hoher Auflage; darauf stand: „Arbeit sichern“. Es hing auch in Stuttgart, wo ich wohne, und als ich drei-, viermal vorbeigefahren bin, habe ich beim vierten Mal gedacht: „Was ist das für ein Quatsch.“ Das stimmt überhaupt nicht mit meiner persönlichen Lebensbeobachtung überein, weil ich gelernt habe und es auch als notwendig erlebe, dass man Arbeit nicht sichern darf, sondern sie erledigen muss. Wie wollen Sie eine Familie führen, ein Unternehmen führen, wenn Sie sagen: „Arbeit muss gesichert werden.“ Sie können nicht einmal eine Spülmaschine ausräumen, wenn Sie sagen, ich muss die Arbeit jetzt sichern.

Der Spruch auf dem Plakat muss ein Denkirtum sein. Damit sollte etwas ganz anderes gesagt werden, denn es ist ja viel Geld ausgegeben worden, um dieses Plakat zu drucken und viele sehr wertvolle ehrenamtliche Plakatkleber-Stunden sind draufgegangen – für so einen Unsinn. Aber was ist gemeint gewesen? Jetzt muss man sich fragen, was diejenigen denn gedacht haben, die das Plakat gemacht haben. Ja, sie haben doch in Wirklichkeit gemeint: Einkommen sichern. Sonst macht es ja gar keinen Sinn. Wenn man das jetzt gedanklich verfolgt – und dahin möchte ich Sie jetzt mitnehmen – was es denn heißt, Einkommen zu sichern: Das impliziert doch, wenn du kein Einkommen hast, kannst du in unserer Gesellschaft nicht leben. Also, wenn man keine Arbeit hat, kann man in der Gesellschaft leben, ohne Frage. Aber wenn man kein Einkommen hat, kann man nicht leben. Denn wir haben eine Gesellschaft, in der wir nur leben können, wenn wir uns Leistungen anderer verfügbar machen. Von der eigenen Leistung können wir nicht leben. Für unsere eigene Leistung kriegen wir höchstens ein Einkommen, aber das Einkommen bedarf der Leistung anderer, damit wir davon leben können.

Ohne Einkommen geht es nicht. Früher war das anders. Früher, nach dem Sündenfall haben wir im Schweiß unseres Angesichtes für uns selbst gesorgt. Vor knapp hundert Jahren fing es an, sich zu verändern; wir haben nicht mehr für uns gearbeitet, sondern für andere Menschen. Heute ist es so, dass wir prinzipiell, hundertprozentig, d.h. jeder von Ihnen, egal was er tut, immer etwas für andere tut und wir nur deswegen leben können, weil andere für uns tätig sind. Das muss man sich klar machen. Wenn ich jetzt zu Ihnen sagen würde, ziehen Sie alles aus, was nicht in Deutschland hergestellt wurde, dann hätten wir morgen einen großen Aufmacher in der Zeitung.

Also, wenn man beobachtet, ohne Vorurteile, in die Welt schaut, sieht man, dass die ganze Welt für uns tätig ist und wir für die ganze Welt tätig sind. Die internationale Arbeitsteilung – wir nennen es Globalisierung und fühlen uns dadurch bedroht – ist eine Realität. Ich kann an den Ergebnissen der internationalen Arbeitsteilung nur teilnehmen, wenn ich Mitmenschen finde, die sich mit mir zusammen arbeitend, produktiv einbringen und wenn ich andere Menschen finde, die für mich tätig sind, so dass ich konsumieren kann. Aber dafür braucht es immer ein Einkommen; die Einkommensfrage ist also die Schlüsselfrage unserer Gesellschaft.

III.

Früher war die Schlüsselfrage – und an dieser sind übrigens vor gut 150 Jahren alle sozialistischen Bewegungen erwacht – ob jemand ein Stück Grund und Boden hat, das er mit seiner Familie bewirtschaften kann. Also der berühmte Ruf: Der freie Mann auf freier

Wir können heute nicht sagen, jeder, der arbeitslos ist, bekommt zwei Hektar Land und die Sache ist geregelt.

Scholle. Das trifft heute nicht mehr zu, weil sich die Welt verändert hat. Wir können heute nicht sagen, jeder, der arbeitslos ist, bekommt zwei Hektar Land und die Sache ist geregelt. Nein! Das, was früher der freie Mann auf freier Scholle war, das ist heute der freie Bürger mit einem verfassungsrechtlich garantierten bedingungslosen Grundeinkommen, das jede einzelne Mitbürgerin und jeden einzelnen Mitbürger in die Lage versetzt, bescheiden – und damit haben Sie gleich die Definition, wie groß es sein muss – aber menschenwürdig im Sinne des Artikel 1 unseres Grundgesetzes, „Die Würde des Menschen ist unantastbar“, zu leben. Das ist der Maßstab. Wer will sich diesem Maßstab nicht anschließen? Das wäre ja inhuman, zumal wir das auch in unserer Verfassung proklamieren. Das wäre sozusagen der Leitstern, an dem wir uns orientieren müssen: Schaffen wir solche Verhältnisse, dass jeder in unserer Gesellschaft bescheiden, aber menschenwürdig im Sinne des Artikel 1 GG leben kann?

Wenn Sie jetzt feststellen, dass das nicht der Fall ist, dann haben wir ein großes Aufgabengebiet. Sonst versäumen wir etwas, noch dazu vor dem Hintergrund, dass wir noch nie so reich waren wie heute. Es gibt überhaupt keine Notwendigkeit, dass es Mitmenschen in unserer Gesellschaft gibt, die nicht über dieses bescheidene, aber menschenwürdige Grundeinkommen verfügen können. Es gibt überhaupt keinen Grund dafür, dass wir uns Armut leisten. Wir lösen es auch nicht dadurch,



Das Podium: Es diskutierten (v.l.) Dr. Peter H. Grassmann, Dr. Michael Hirsch und Professor Götz W. Otto.

dass wir uns spendabel oder wohlütig zeigen. Wir müssen die Menschen in ihren Rechtszustand versetzen, damit sie Entwicklungsmöglichkeiten haben.

Es gibt übrigens einen schönen Spruch von Friedrich Schiller dazu, der für mich sozusagen der „Nervus rerum“, also der Kern der Sache ist: Schiller schrieb in den Augustenburger Briefen 1792: „Der Mensch ist noch sehr wenig, wenn er warm wohnt und sich satt gegessen hat, aber er muss warm wohnen und satt zu essen haben, wenn sich die bessere Natur in ihm regen soll.“ Wenn wir also begünstigen wollen, dass sich die bessere Natur in den Menschen regt, dann dürfen wir die Menschen nicht unter Druck, unter Existenzdruck setzen. Wir wissen, dass, wenn Menschen unter Existenzdruck geraten, sie erst zu Tieren werden und dann zu Untertieren. Wenn Sie wirklich das Untermenschliche – und das ist noch schlimmer als das Tierische – wenn Sie das in den Menschen hervorbringen wollen, dann müssen Sie sie unter Existenzdruck setzen. Das kann man nachlesen; manch einer hat es sogar schon erlebt und die Geschichte ist gespickt mit solchen Anekdoten.

IV.

Die Frage ist also: Wie schaffen wir Verhältnisse, dass die Menschen nicht unter Druck geraten? Ob sie dann daraus etwas machen, ist eine zweite Frage. Aber wir müssen erst einmal die Voraussetzungen schaffen. Das bedingungslose Grundeinkommen bewirkt nichts anderes, als dass es erst einmal diese Grundvoraussetzung schafft. Damit sagen wir: „Wir erkennen deine Mitgeschwisterlichkeit an, du gehörst zu uns, du wirst von uns getragen, wie jeder von uns von der Gemeinschaft getragen wird und deswegen erhältst du jeden

Monat – wie bei „Monopoly“, wenn du über Los, also das Startfeld kommst – dein Grundeinkommen.“ Das ist übrigens die Idee von „Monopoly“; schauen Sie es einmal von dieser Seite an. Übrigens können Sie dieses Spiel vergessen, wenn Sie die Regelung „Wenn du über Los kommst erhältst du ein Einkommen“ aussetzen. Dann ist es nach wenigen Runden zu Ende.

Wir brauchen sozusagen einen Vertrauens- oder Wertschätzungsbeweis – dass die Menschen sagen: „Ja, wir geben dir ein Grundeinkommen, jetzt zeig mal, was du kannst. Bring dich ein, zeig die bessere Natur in dir!“ Das wäre etwas, was unsere Gesellschaft zur Prosperität bringt. Man könnte das jetzt auch etwas akademischer ausdrücken in der Fragestellung: Wie schaffen wir solche Verhältnisse in unserer Gesellschaft, dass sich Initiative entfaltende Rahmenbedingungen? Das ist eine spannende Fragestellung.

Diese Frage habe ich mir als Unternehmer von Anfang an stellen müssen. Denn ich habe vor 39 Jahren alleine mit dem Unternehmen angefangen und dann musste ich immer Menschen suchen, die mir geholfen haben, das Unternehmen aufzubauen. So ist das Unternehmen schließlich gewachsen; heute haben wir 40.000 Kolleginnen und Kollegen. Ich hatte Erfolg, und weil ich Erfolg hatte, brauchte ich Menschen, die mir helfen. Ich habe also Einstellungsgespräche geführt. Ich behauptete einmal, keiner in dem Saal hat so viele Einstellungsgespräche geführt wie ich. Das ist zwangsläufig so, wenn Sie ein Unternehmen gründen; das ist eine Folge des Erfolgs.

Bei den Einstellungsgesprächen habe ich sehr bald gemerkt, dass es entsprechende Rahmenbedingungen braucht, so dass der Bewerber, den ich gewinnen

wollte, sagt: „Hier bin ich Mensch, hier steig ich ein.“ Wenn also in einem Gespräch eine Einkommensvereinbarung getroffen wurde, versetzte das den anderen in die Lage, bei mir zu arbeiten. Bei diesen Gesprächen ist mir aufgefallen, dass wir einen fatalen Denkfehler begehen. Wenn Sie sich das einmal nur versuchsweise vorstellen – Sie müssen nicht gleich überzeugt sein, denn überzeugen können Sie sich nur selbst – dann werden Sie plötzlich feststellen: Es ist einfach ein Irrtum, wenn wir meinen, Arbeit muss bezahlt werden. Arbeit muss man ermöglichen. Wenn in einem Einstellungsgespräch eine Einkommensvereinbarung getroffen wird, bedeutet das, dass der künftige Mitarbeiter es sich leisten kann, in dem Unternehmen zu arbeiten.

Vor kurzem habe ich zu einem Journalisten gesagt: „Schauen Sie mal, wenn wir jetzt ein Interview miteinander führen, dann können Sie, weil Sie ein angestellter Redakteur sind, das Interview mit mir nur führen, weil Sie ein Einkommen haben. Sonst könnten Sie es sich gar nicht leisten, mit mir ein Interview zu führen. Aber das Interview, das wir führen, ist unbezahlbar.“ Wenn Sie diesen Standpunkt einmal so annehmen und sagen: „Arbeit ist unbezahlbar, was bezahlt werden muss, ist, dass meine Mitmenschen leben können“, dann sind Sie auf dem richtigen Weg. Und dann verspreche ich Ihnen, dass es Ihnen wie mir vor 25 Jahren geht, dass Sie ein Schlüsselerlebnis haben, bei dem Sie sagen: „Das ist doch völlig klar.“

V.

Die Erde ist nicht flach; sie ist rund und sie war schon immer rund. Wir haben es nur falsch gedacht und deswegen haben wir unsere Möglichkeiten beschnitten. Die Koppelung von Arbeit

und Einkommen ist der Denkirrtum. Das Grundeinkommen wird die Koppelung auflösen. Wir hätten sichergestellt, dass jede Bürgerin und jeder Bürger im Land bescheiden, aber menschenwürdig leben kann. Sie müssen dann natürlich auch dem unliebsamen Nachbarn das Grundeinkommen zubilligen. Das gehört dazu. Sie merken, es ist eine kulturelle Frage, eine Frage des Menschenbildes.

Sie müssen auch zubilligen, dass andere Menschen damit anders umgehen als Sie. Sie müssen sich sozusagen der Machtausübung mittels der Einkommensregulierung entäußern. Das ist ein ganz großes Problem. Denn stellen Sie sich einmal vor: Jeder Mensch hat plötzlich durch dieses Grundeinkommen einen Freiheitsraum; den stiften wir damit automatisch. Dieser Freiheitsraum versetzt ihn in die Lage, Nein zu sagen. Wie hatte das Jean-Jacques Rousseau so treffend gesagt: „Die Freiheit des Menschen liegt nicht darin, dass er tun kann, was er will, sondern, dass er nicht tun muss, was er nicht will.“ Stellen Sie sich einmal vor, in all den Partnerschaften: Jeder hat sein Grundeinkommen. Da kann man nur sagen, neues Spiel, neues Glück... Sie merken, es hat mit Freiheit zu tun, dass ich plötzlich in der Lage bin, nein sagen zu können, also im verkürzten Sinne von Rousseau die Möglichkeit nicht tun zu müssen, was ich nicht will. Und es hat mit Gleichheit zu tun, dass der andere mich nicht bedrängen kann, mich nicht kjonieren kann, mich nicht abhängig machen kann. Ich kann immer meinen eigenen Weg gehen.

Das ist eine ganz neue Idee! Es ist nicht mehr die Idee des Bismarckschen Familienstaates, sondern die Idee eines freiheitlichen Staates von Individuen, die eigenverantwortlich und selbstbestimmt ihr Leben gestalten – der eine besser, der andere schlechter. So sage ich bei uns im Unternehmen auch immer wieder: Einer ist besser als der andere. In unserer Gesellschaft ist es genauso. Wenn Sie sagen, einer ist besser als der andere, erkennen wir Gleichheit, existentiell gelebte Gleichheit, an. Ich billige dem anderen das Gleiche zu wie mir und stelle mich nicht über ihn.

VI.

Der Bismarcksche Sozialstaat war eine große Innovation, aber er ist von stabilen Berufsbiographien ausgegangen. Wo finden Sie denn heute in unserer Gesellschaft noch stabile Berufsbiographien? Wie viel Projektarbeit, wie viel Freelancer-Arbeit, wie viel wechselnde Berufsbiographien gibt es? Immer mehr Menschen wird es so gehen wie der Frau, die ins Rentenalter gekommen ist und erkennt: „Oh, mit 480 Euro ist aber schlecht auskommen!“ Sie hat sich dann überlegt: „Ja, wieso habe ich eigentlich nur 480 Euro Rente? Ist ja klar. Ich habe 25 Jahre meine drei Kinder großgezogen und 20 Jahre meinen Mann gepflegt, bis er gestorben ist. Ich habe halt nichts gearbeitet!“

Da haben wir das Dilemma mit unserem Arbeitsbegriff. Der Begriff ist so sozialistisch deformiert, dass wir nicht anerkennen können, dass jede Art von Tätigkeit, die wir für jemand anderen ausüben, Arbeit ist.

Stellen Sie sich einmal vor, es gäbe in unserer Gesellschaft keine ehrenamtlich Tätigen. Wie wäre unsere Gesellschaft ohne ehrenamtlich Tätige? Keine Familienarbeit, keine Mutterarbeit, keine Kunst, keine Kultur, es gäbe auch keine Sportvereine. Jetzt kann man sich fragen, warum Menschen ehrenamtlich tätig sein können. Nur aus zwei Gründen: Erstens, weil sie in der Arbeit einen Sinn sehen, und zweitens, weil sie es sich leisten können, weil sie nämlich ein Einkommen haben.

Sie müssen sich einmal hinein träumen und versuchen vorzustellen, wie die Gesellschaft wäre, wenn wir alle ein bedingungsloses Grundeinkommen hätten. Was wir uns nicht mehr leisten müssten, ist Armut, Altersarmut, Kinderarmut. Ich glaube, wenn wir das wollen würden, dass jedem Menschen dieses existentielle Maß an Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit zugebilligt wird, dass wir dann auch die Wege finden, wie wir das finanzieren und wie wir die Folgeerscheinungen lösen. Ganz nach dem Motto: Wer will, findet Wege, und wer nicht will, findet Gründe. Ich hoffe, Sie wollen. □

Bedingungsloses Grundeinkommen – „Unvollendete“ mit Risiken und Nebenwirkungen. Die Sehnsucht nach materieller Sicherheit im Spannungsfeld der Leistungsgesellschaft

Peter H. Grassmann

Die Gespräche verliefen immer nach dem gleichen Muster. Bei der Sanierung von Carl Zeiss galt es, mehr als 1000 Mitarbeiter abzubauen. Dabei konnte man auch einige der besten Ingenieure nicht aussparen, denn die Gewerkschaften verlangten, dass alle Mitarbeiter ab 56 Jahren ausscheiden sollten. Das Programm wurde steuerlich gefördert und nicht zuletzt waren auch die Pensionskassen von Carl Zeiss bestens gefüllt – der Lohn jahrelanger Erfolge des Unternehmens. Um die Pensionsrechte für die Betroffenen stand es damit außergewöhnlich gut. Und dennoch musste ich immer wieder lange Gespräche mit Mitarbeitern führen – oft waren es anerkannte Akademiker und Technikspezialisten –, die zwar für einen Vorruhestand bestens versorgt waren, die ich aber trotzdem nicht leicht dafür gewinnen konnte.

Die Arbeit mache ihnen Spaß, sie seien anerkannt und kreativ und der Reiz von „nur noch Freizeit“ sei ihnen einfach zu gering, war eine häufige Argumentation. Aber was konnte man machen? Die Sanierung war ein harter Schritt, musste aber durchgesetzt werden, und die meisten nahmen das Angebot einer finanziell gut abgedeckten Pensionierung nach gründlicher Überlegung dann doch an.

Durch die konsequente Konzentration auf die Felder mit besonders hohem Potenzial entwickelten die Geschäfte von Carl Zeiss rasch wieder eine hervorragende Dynamik. Vor allem das Geschäft mit den technisch extrem komplexen Optiksyste men für die Halbleiterindustrie, die mehrere Millionen Euro kosten und auf Nanometer genau Mikrochips produzieren, boomte. Nun geschah etwas Unerwartetes: Wir brauchten dringend die inzwischen pensionierten Spezialisten zurück! Also wurden etlichen früheren Fachkräften, die vorzeitig ausgeschieden waren und seinerzeit darüber unzufrieden waren, eigentlich verlockende Angebote als freie Mitarbeiter gemacht.

Zu unser aller Überraschung war aber kaum einer daran interessiert, wieder bei uns einzusteigen. „Ich habe mich jetzt im Privatleben gut eingerichtet. Familie, Ehrenämter, Freunde, Reisen und Hobbys, all dies kommt nun zum Zug ...“, so hieß es nun. Lust auf wissenschaftliche Arbeit war nicht mehr vorhanden, so spannend die explodierende Welt der Computerchips sein und so viele kreative Möglichkeiten sie auch bieten mochte.

Schon der Gedanke ...

Letztlich war es diese Erfahrung, die mir allein schon den Gedanken an ein bedingungsloses Grundeinkommen als neues Sozialgeschenk einigermaßen abwegig erschienen ließ. Würde solch eine



Dr. Ing. Peter H. Grassmann, Vorsitzender des Vorstands des Ökosozialen Forums Deutschland, ehem. Vorstandsvorsitzender von Carl Zeiss

Regelung die systembedingt sowieso schon schwache Arbeitsbereitschaft bei uns nicht zwangsläufig nur noch weiter belasten? Schließlich sind wir Freizeitweltmeister und haben europaweit die kürzesten Arbeitszeiten. Unwillkürlich dachte ich gleich an diese Erlebnisse, als man mir die Teilnahme an einer Podiumsdiskussion über ein „Bedingungsloses Grundeinkommen“ antrug. Lag da vielleicht ein Missverständnis vor? Bedingungslos, für jeden? Das konnte doch nicht gemeint sein, oder etwa doch?

Ich versuchte, so unvoreingenommen wie möglich an das Thema heranzugehen und musste nach einiger Einarbeitung feststellen, dass es doch ein interessanter Gedanke ist, der aber mit erheblichen Risiken und Nebenwirkungen behaftet ist. Die Risiken betreffen die Finanzierbarkeit und die Nebenwirkungen für unsere Leistungs- und Lebensqualität sowie unserer Kultur.

Eines sollte durch die oben genannten Beobachtungen klar geworden sein: an eine gute Versorgung gewöhnt man sich schnell – aber sie will vorher verdient sein. Oder es geht um eine Unterstützung, die durch soziale Bedürftigkeit bedingt ist und von anderen verdient worden ist. Finanziert werden muss sie in jedem Fall, und wir reden von enormen Geldmengen, wenn wir das auf eine ganze Volkswirtschaft projizieren.

Sicherheit – ein klassisches Grundbedürfnis

Schon ein kurzer Blick in den Pressespiegel und die Verkaufsaufgaben der

zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Herausgeber, Inhaber und Verleger:

Katholische Akademie in Bayern, München

Direktor: Dr. Florian Schuller

Verantwortlicher Redakteur: Dr. Robert Walser

Fotos: Akademie

Anschrift von Verlag u. Redaktion:

Katholische Akademie in Bayern,
Mandlstraße 23, 80802 München

Postanschrift: Postfach 40 10 08,
80710 München,

Telefon 089/381020, Telefax 089/38102103,

E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de

Druck: Kastner AG – Das Medienhaus,
Schloßhof 2 – 6, 85283 Wolnzach.

zur debatte erscheint zweimonatlich.

Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.

Nachrichten aus der Akademie

Dieses Frühjahr brachte zwei personelle Veränderung im Kreis der wissenschaftlichen Mitarbeiter in der Akademie.

Dr. Armin Riedel, der seit dem Jahr 1974 als wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Katholischen Akademie tätig war, schied Ende April nach Vollendung seines 65. Lebensjahres aus Altersgründen aus.

Dr. Riedel begann sofort nach seinem Studium der Philosophie und Soziologie in München seine Tätigkeit in unserem Haus und wirkte somit mehr als 37 Jahre für die Katholische Akademie.

Carolyn Neuber, die drei Jahre (seit Januar 2009) die Arbeit der Jungen Akademie verantwortete, beendete ihre Tätigkeit schon im März. Die Diplomtheologin arbeitet jetzt als Dozentin am Seminar für Katholische Theologie der nordrhein-westfälischen Universität Siegen.



zugehörigen Bücher machte klar: Die provokante These berührte offenbar einen Nerv der Unruhe, eine Unsicherheit über die Qualität unseres Sozialsystems und letztlich die Frage, ob man in einem Sozialstaat Arbeit und Einkommen stärker voneinander entkoppeln sollte. Mag das Schlagwort „bedingungsloses Grundeinkommen“ auch zu populistisch formuliert sein – die Fragen dahinter sind eine gründliche Überlegung wert. Es geht um Zufriedenheit durch Versorgungssicherheit. Sie ist eine zentrale Komponente menschlichen Glücks, ohne sie ist die innere Unruhe groß.

Es geht um Zufriedenheit durch Versorgungssicherheit.

Aber ein Grundeinkommen, auch ein bedingungsloses, löst nach meiner Überzeugung das Problem nicht. Es zeigt sich als interessante Komponente, bleibt aber letztlich ein unvollendeter Korrekturansatz mit erheblichen Risiken und Nebenwirkungen. Zwei Fragen drängen sich sofort auf: die der Bezahlbarkeit und die der kulturellen Wirkung, sowohl auf Zufriedenheit wie auch auf die Bereitschaft zur Arbeit, das Rückgrat unserer wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit. Der Titel des ersten Buchs von Götz Werner lautet übrigens Einkommen für alle und über die große Bedeutung dieses Ziels wird keiner streiten wollen. Wohl aber über dessen Bedingungslosigkeit. Und sehr wohl auch darüber, wie man ein gesichertes Einkommen für alle erreicht. Es kann nicht aus weiterer Verschuldung gegenüber der nächsten Generation bestehen. Heute stöhnen wir schon viel zu viel über Verschuldung und Kurzatmigkeit. Das Attribut der vielbeschworenen „Nachhaltigkeit“ verdient unser Gesellschaftsmodell nicht, dafür lebt es zu sehr von Egoismen und Kurzsichtigkeit.

Finanzverantwortung auch für die nächsten Generationen

Die Frage der Finanzierbarkeit ist schnell beantwortet. Die 1000 Euro pro Monat, die immer gerne angeführt werden, würden sich auf eine jährliche Geldmenge von einer Billion, also 1000 Milliarden allein für die 80 Millionen Deutschen multiplizieren. Jeder, der etwas von Wirtschaft versteht, weiß, dass das in Zeiten einer bereits übergroßen weltweiten Geldmenge nicht zu verantworten ist. Vor allem dann nicht, wenn man dieses Rechenexempel auf ganz Europa ausdehnt. Und das sollte man, denn ein Grundeinkommen müsste es in allen europäischen Ländern geben, wenn man große Migrationsbewegungen vermeiden will. Eine isolierte Einführung nur für deutsche Staatsangehörige widerspräche geltendem Recht und hätte ein Auseinanderdriften der europäischen Staaten zur Folge. Auf Europa bezogen, ergäben sich aus den zur Finanzierung vorgeschlagenen Umschichtungen der heutigen Sozialleistungen recht bescheidene Beträge. An ein auskömmliches Grundeinkommen für alle Europäer wäre ohne weitere riesige Verschuldung kaum zu denken. Bei zu geringen Beträgen bliebe wiederum die erhoffte Veränderung der Lebenskultur auf der Strecke.

Die vorgeschlagenen 1000 Euro pro Monat erinnern übrigens ein wenig an die durchschnittliche Höhe griechischer Renten. Die lagen nämlich in dieser Höhe, die deutschen Renten dagegen um ca. 150 € niedriger. Es war ein Leben über die Verhältnisse, das so endete, wie das bei einer Verletzung der Leistungsgesetze immer der Fall ist:

als griechische Tragödie.

Die volkswirtschaftlich vertretbare Höhe eines bedingungslosen Grundeinkommens bedarf demnach einer breit angelegten Simulation von Verteilung, Wirkung und Gegenwirkung. Und eines ist sicher: es werden kleinere Beträge sein, die dabei herauskommen. Den erhofften „Glücks- und Kreativitätsschub“ für unsere Gesellschaft wird es nicht bringen. Was die Frage des Interesses an der Idee noch wichtiger macht.

Beschäftigungsstärke – der Schwachpunkt der sozialen Marktwirtschaft

Warum also das große Interesse? Was stimmt in unserer Sozialen Marktwirtschaft nicht, um Zufriedenheit zu schaffen? Wie sähe die Weiterentwicklung auf ein nächstes Niveau, auf ein Plateau 3, wie ich eines meiner Bücher nannte, aus? Ein Plateau nicht nur oberhalb des nackten Kapitalismus, sondern auch oberhalb der heutigen Sozialen Marktwirtschaft?

Acht Millionen Menschen wollen mehr Arbeit

Hinter dem breiten Interesse an diesem Modell steht ganz offensichtlich der Wunsch nach mehr Sicherheit eines geregelten Einkommens. Und hier zeigt sich die Schräglage unseres Systems: 20 Millionen Festangestellten stehen mehr als zehn Millionen Teilzeit- und arbeitslose Kräfte gegenüber. Acht Millionen Menschen wollen mehr arbeiten und der, der mitten im Leben steht, kennt viele, die angesichts fehlender Angebote auf dem Arbeitsmarkt in eine Selbstständigkeit ausweichen mussten, die sie mehr schlecht als recht ernährt.

Andererseits kann keiner behaupten, dass es global betrachtet zu wenig Arbeit gäbe. Nur, die Kombination der Kosten des sozialen Netzes und der tariflichen und übertariflichen Einkommen hat unsere internationale Konkurrenzfähigkeit enorm reduziert und eine langjährige Schwächephase des Arbeitsmarkts herbeigeführt. Zwar haben wir



Medien interessierten sich für die Veranstaltung. Unter anderen erstellte Ann-Kathrin Weitzel den Magazinbeitrag „Lohn ohne Arbeit?“ in der Reihe alpha-lôgos des Bildungskanals BR-alpha. Sendetermin war der 11. März 2012. Der Beitrag kann über die Home-

page der Katholischen Akademie (www.kath-akademie-bayern.de und dort über den Button „Akademie bei BR alpha-lôgos“) aber jeder Zeit aufgerufen und am Computerbildschirm angeschaut werden.

diese momentan überwunden, von einem starken Arbeitsmarkt, der diesen Namen verdient, würde ich aber derzeit noch nicht sprechen. Genau ein solcher ist aber Voraussetzung, wenn man den Menschen die Angst vor Veränderungen und beruflichem Umstieg nehmen will. Ansonsten steht das Gespenst der Arbeitslosigkeit als Existenzbedrohung weiterhin im Raum. Diese Schräglage des Arbeitsmarkts ist das zentrale Defizit unserer Leistungsgesellschaft. Es ist der Grund für die Sehnsucht nach einem gesicherten Grundeinkommen, das aber das eigentliche Defizit, um das es im Kern geht, nicht ausräumen kann.

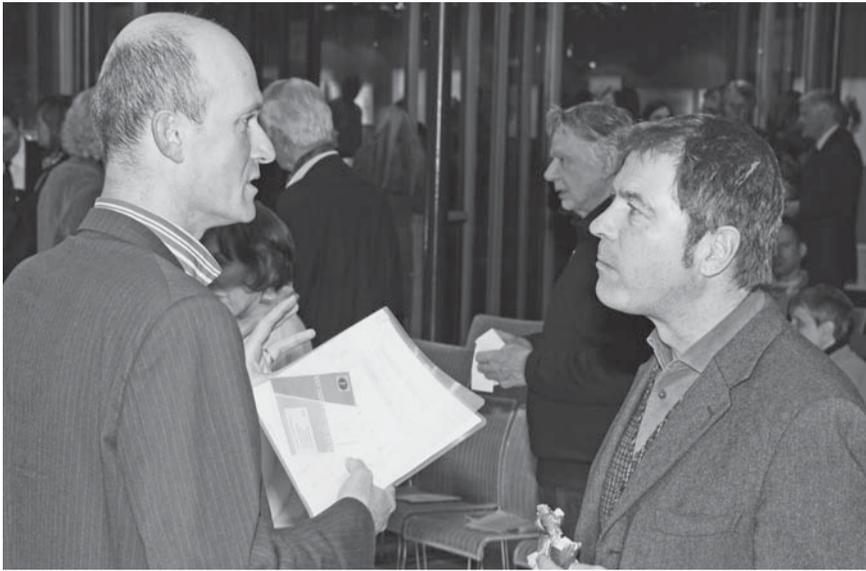
Eine breiter angelegte Gewerkschaftsverantwortung

Die Privilegien der Festangestellten wurden von den Gewerkschaften immer nach allen Kräften verteidigt, mit tariflich gesicherten geringen Arbeitszeiten, hohen Sozialleistungen und – im internationalen Vergleich betrachtet – höchsten Löhnen. Dass dabei viel, zu viel Arbeit ins Ausland abfloss, war eine bedauernde Nebenwirkung dieser hohen Kosten.

Es überrascht, dass es den Gewerkschaften bis heute gelungen ist, sich als Vertreter der gesamten Arbeitnehmerschaft darzustellen. Dabei vertreten sie



Gabriel Wirth führte Interviews – hier mit den Referenten – für die Wirtschaftsnachrichten im Radio-Infokanal Bayern 5.



Dr. Axel Berg (re.), von 1998 bis 2009 SPD-Bundestagsabgeordneter, kam als Teilnehmer zum abendlichen Forum in die Akademie. Hier unterhält er sich mit Moderator Dr. Michael Hirsch.

de facto nur den Bereich der Festangestellten – und auch hier ist manchmal Wirkung und Getöse wichtiger als gesellschaftliche Ausgewogenheit. Aber für Vollbeschäftigung sind letztlich das Können, die Kosten der Arbeit und schließlich auch die Flexibilität bei schlecht laufenden Geschäften verantwortlich. Und bei der liegen aus meiner Sicht die wesentlichen Gründe für die über viele Jahre problematische Arbeitsmarktsituation. Ein hartnäckiges Beharren auf kurzen Wochenarbeitszeiten passt gerade bei teuren Arbeitsplätzen und teuren Ausbildungsprogrammen nicht mit dem Wunsch nach volkswirtschaftlicher Leistungsfähigkeit zusammen. Je mehr wir uns zu einer wissenschaftlichen Wirtschaft entwickeln, desto negativer wirken sich die kurzen Wochenarbeitszeiten aus. Im Moment hat unsere Wirtschaft und Gesellschaft Notlösungen dafür gefunden. Aus den neuen Bundesländern wanderte ein großer Teil der arbeitsfähigen Bevölkerung, insgesamt vier Millionen Bürger, in die starke westdeutsche Wirtschaft ab – zwangsläufig entstanden daraus irreparable Schäden der Deindustrialisierung im Osten. Verbunden mit der Mischkalkulation mit Produktion aus den benachbarten Niedriglohnländern führte dies, begünstigt durch einen vergleichsweise niedrig bewerteten Euro, den derzeitigen wirtschaftlichen Aufschwung herbei. Aber die Herausforderung zu einer beschäftigungsstarken Wirtschaft, die Flexibilität und neue Beschäftigungsmöglichkeiten bietet, ist damit nicht gemeistert.

Der erfolgversprechendste Weg zur Vollbeschäftigung wäre es, den Arbeitsmarkt flexibler zu machen und zugleich eine andere Kultur der Arbeitsplatzmobilität und des emotionalen Umgangs mit Erwerbslosigkeit zu erreichen. Diesen Weg gehen die Schweiz und die skandinavischen Länder – und das seit Jahren mit großem Erfolg. Das setzt allerdings eine andere Gewerkschaftskultur voraus, wie sie beispielsweise in Schweden gegeben ist. Oder es muss parallel eine starke zivilgesellschaftliche Organisation geben, welche die Interessen der vom Arbeitsmarkt Ausgrenzten gegen die Interessen der Festangestellten verteidigt. Dabei soll gar nicht bestritten werden, dass Flexibilität persönliche Härten nach sich ziehen kann, und allzu schnelle, ja übereilte

Anpassungen nicht allein die richtige Lösung sind. Es geht nicht um „hire and fire“, sondern um ein Verständnis, dass Unternehmen und Gewerkschaften gleichermaßen für Vollbeschäftigung durch eine international konkurrenzfähige Lohn- und Sozialpolitik verantwortlich sind. Dabei garantieren die hohe Produktivität der deutschen Industrie und der hohe Ausbildungsstand unverändert hohe Einkommen. Und sie können sogar noch steigen, wenn sie mit einem flexibleren Arbeitsmarkt Hand in Hand gehen.

Dabei garantieren die hohe Produktivität der deutschen Industrie und der hohe Ausbildungsstand unverändert hohe Einkommen.

Und genau an diesem Punkt sehe ich auch das bedingungslose Grundeinkommen als wichtige Komponente gegen die Angst vor einer Erwerbslosigkeit. Nur wer weiß, dass er ohne Bürokratie und Nebenbedingungen in ein Sicherheitsnetz mit einigermaßen akzeptablem Grundeinkommen fällt, wird diese Angst überwinden können. Deshalb ist das Modell eines sichernden Grundeinkommens als Ersatz für das derzeitige bürokratische Hartz-IV-Modell mit seinen vielen Verzweigungen und Sonderbedingungen eine gute Idee. Allerdings aber mit der Grundbedingung, dass das Interesse an Arbeit und Erwerb weiterhin vorhanden ist.

Risiken und Nebenwirkungen

Ohne diese entscheidende Nebenbedingung der Arbeitsbereitschaft vorzusetzen, bin ich gegenüber der absoluten „Bedingungslosigkeit“ eines Grundeinkommens äußerst skeptisch. Nur allzu deutlich erkenne ich darin die Gefahren einer Verweichlichung des Arbeitswillens und, sofern es sich nicht um ein Europamodell handelt, die Gefahr des Missbrauchs durch den Zuzug von Menschen aus anderen Ländern, die davon profitieren wollen. Und ich sehe die Gefahr eines enormen Anschwellens des Schwarzmarktes.

Das war gerade beim Personalabbau in Jena ablesbar. Denn der riesige Betrieb hatte einen deutlichen Überhang an hausinternen Handwerkern, die für den Erhalt der Gebäude und der Versorgungssysteme verantwortlich waren. Es handelte sich um die gleichen Berufe, die dringend im boomenden Baumarkt und bei Renovierungen gebraucht wurden – und für die der Schwarzmarkt blühte. Als diese Funktionen dann aus der Carl Zeiss GmbH an externe Handwerksbetriebe ausgelagert werden sollten, wollte kaum einer mitgehen. Fast jeder zog die Arbeitslosigkeit vor, was mit der Möglichkeit eines Doppelseinkommens aus Sozialversicherung und klassischer Schwarzarbeit verlockender erschien. Die ehemaligen Mitarbeiter in Jena mögen mir dieses Beispiel verzeihen. Ich führe es hier nur an, um daran zu erinnern, dass man im sozialen Netz nicht allzu blauäugig sein sollte. Dazu sind wir alle zu kreativ und wenn es ums Geld geht, ist sich jeder bekanntlich selbst der Nächste.

In einem erfolgreichen Wohlfahrtsstaat ist eine vernünftige Grundversorgung selbstverständlich. Und mit den bestehenden sozialen Netzen und Hartz-IV ist sie im Prinzip auch gegeben. Aber das breite System von Bedingungen und Sonderbeträgen zeigt, dass Bemühungen, die Missbrauch einschränken und für soziale Gerechtigkeit sorgen sollen, an einem bestimmten Punkt ihre Grenzen haben. Das Gefühl der Versorgungssicherheit bleibt auf der Strecke. Gerade die Hartz-IV-Gesetzgebung ist zu kompliziert und in manchen Kernbestimmungen letztlich eines Sozialstaats unwürdig. Nun steht an, sie zu straffen und womöglich durch ein im Falle einer Arbeitslosigkeit gesichertes Grundeinkommen zu ersetzen.

Wohlstand – Grundlage des Sozialstaats

Nun noch zur zweiten Frage, der Rückwirkung einer Bedingungslosigkeit auf den Leistungswillen. Zu wenig sind bisher die sozialpsychologischen Zusammenhänge erforscht, wie genau sich eine gute materielle Versorgung auf Lebensstil, Kreativität und Leistungsverhalten auswirkt. Das oben angeführte Beispiel zeigt: an sichere Versorgung gewöhnt man sich schnell, ob aber die Kosten tatsächlich auch durch wertschöpfende Kreativität aufgewogen werden, ist doch äußerst zweifelhaft. Eher steht schlicht genießerischer Verbrauch im Vordergrund. Dann aber wird dieses Grundeinkommen zum Kostgänger der Arbeitenden, und das mit allen Folgen.

Erschwerend kommt noch hinzu, dass solche Sozialgeschenke für die Staatskassen kaum mehr umkehrbar sind; rasch zu groß wird die Zahl der auf diese Weise verwöhnten Nutzer, aber die positiven Folgewirkungen bleiben unsicher. Dieser Effekt auf die Wirtschaftskraft einer Nation ist ebenfalls kaum erforscht. Ohne eine bessere wissenschaftliche Klärung und kleinere Verhaltensexperimente halte ich ein bedingungsloses Grundeinkommen für nicht zu verantworten. Ich weiß von der Kreativität, wenn es um die Möglichkeiten geht, Grauzonen und nicht kontrollierbaren Missbrauch auszunutzen. Jeder von uns hat das schon beobachtet, und erstaunlich schnell waren auch die Bürger der neuen Bundesländer dabei, die Möglichkeiten eines großzügigen sozialen Netzes zu nutzen.

Mit Überraschung musste ich dort die Geringschätzung von Arbeit erleben. Der Blumenladen, der eine Verkäuferin suchte, die bis 18.30 Uhr arbeiten wollte oder der Koch eines abends geöffneten Restaurants fanden kaum Bewerber. Und wenn sich doch einmal

einer vorstellte, ging es vor allem um den Stempel, dass das Arbeitsangebot ihnen nicht entspreche.

Zum Glück sind das Beispiele, die keineswegs die Gesamtkultur im Lande charakterisieren. Die Hartz-IV Reformen konnten manchen dieser Fehlentwicklungen begegnen. Aber allein die Schwierigkeiten dieser Reform haben gezeigt, wie schwer wir uns mit Reformen tun. Und die Umstellung unseres gesamten Sozialsystems auf ein bedingungsloses Grundeinkommen wäre eine Riesenreform. Die aber ist in einem Land, das in vielen Bereichen deutlich Reformstau hat, kaum vorstellbar. Der mühsame deutsche Umgang mit Reformen dürfte letztlich das größte Risiko, ja das größte Hindernis bei der Umstellung auf ein bedingungsloses Grundeinkommen sein.

Das moralische Korsett des Sozialsystems

Zusammenfassend halte ich den Gedanken eines bedingungslosen Grundeinkommens für populistisch überdehnt und in seinen Risiken und Nebenwirkungen zu wenig untersucht. Wir können nicht auf ein idealistisch verformtes Moralkorsett des Sozialsystems aufbauen. Der sicherere Weg zu einem gesicherten „Einkommen für alle“ ist, über die Beschäftigungsschwäche unserer Wirtschaft nachzudenken, eine breiter aufgestellte zivilgesellschaftliche Vertretung der Arbeitswilligen zu schaffen und durch ein unbürokratisches Sozialsystem wieder die Bereitschaft zur Flexibilität im Arbeitsleben herbeizuführen, also abgesichert durch ein gesichertes Grundeinkommen in Übergangszeiten, aber nicht lebenslang bei guter Einkommenssituation.

Der gesellschaftlichen Aufgabe, wieder sichere Beschäftigungsstärke unserer Wirtschaft zu schaffen, sollten wir nicht durch die Erfindung weiterer sozialer Netze ausweichen, sondern die Ursachen der Arbeitsmarktschwäche besser verstehen. Vollbeschäftigung ist eine zentrale Aufgabe der Gesellschaft insgesamt, nicht nur der Wirtschaft, sondern auch der Zivilgesellschaft, der Gewerkschaften und sie ist auch im Sinne der Botschaft der Kirchen. Arbeitswilligkeit ist ein Kernelement eines sinnvollen Lebens. „Ora et labora“ ist ein alter christlicher Auftrag. Sinnvolle und gesicherte Arbeit ist unverändert wichtiger Teil für Sinn und Zufriedenheit im Leben. □

Werden Sie Mitglied und helfen Sie!

Verein Freunde und Gönner der Katholischen Akademie in Bayern

Jahresbeitrag ab Euro 50,-

Infos unter: www.kath-akademie-bayern.de



Der Heilige Stuhl und die totalitären Ideologien

Die März-Enzykliken 1937 und ihr innerer Zusammenhang

Hartnäckig hält sich in der Öffentlichkeit die Vorstellung, die Päpste hätten zu den Menschenrechtsverletzungen und dem Terror gerade der Nationalsozialisten, aber auch anderer Diktatoren geschwiegen und sich dadurch mit schuldig gemacht. Wissenschaftliche Untersuchungen konnten und können hingegen zeigen, dass die Kirche sehr wohl ihre Stimme erhoben hat. Der Potsdamer Historiker Professor Thomas Brechenmacher stellte in der Veranstaltung „Der Heilige Stuhl und die totalitären Ideologien. Die

März-Enzykliken 1937 und ihr innerer Zusammenhang“ vom 6. März 2012 drei päpstliche Verlautbarungen vor, in denen dezidiert gegen Ungerechtigkeiten Stellung bezogen wurde. „zur Debatte“ dokumentiert den überarbeiteten Vortrag, der sich mit den Enzykliken „Mit brennender Sorge“ (gegen das NS-Regime), „Divini Redemptoris“ (gegen den Bolschewismus) und „Firmissimam constantiam“ (gegen Glaubensverfolgung in Mexiko) befasst.

Die März-Enzykliken 1937 und ihr innerer Zusammenhang

Thomas Brechenmacher

„Mit brennender Sorge und steigendem Befremden beobachten wir seit geraumer Zeit den Leidensweg der Kirche [...] inmitten des Landes und des Volkes, dem St. Bonifatius einst die Licht- und Frohbotschaft von Christus und dem Reiche Gottes gebracht hat.“

Datiert auf den 14. März 1937, eröffnete Papst Pius XI. mit diesen Worten ein Rundschreiben „an die ehrwürdigen Brüder Erzbischöfe und Bischöfe [...] Deutschlands“. Am Palmsonntag, den 21. März 1937, wurde das päpstliche Wort „Über die Lage der katholischen Kirche im Deutschen Reich“ den Katholiken Deutschlands von den Kanzeln verlesen und vielerorts auch schriftlich mit nach Hause gegeben, nachdem die Textvorlage zuvor – von den Überwachungsorganen des NS-Staates weitgehend unbemerkt – nach Deutschland gebracht, dort vervielfältigt und an die Pfarrer verteilt worden war.

Die Enzyklika „Mit brennender Sorge“ schlug – wie ein französischer Beobachter formulierte – ein, „wie eine Bombe“. Dieser „Bombeneffekt“, ebenso wie die spätere rezeptionsgeschichtliche Nachwirkung der Enzyklika, überdeckte und überdeckt jedoch oftmals die Wirkung und Kenntnisnahme zweier weiterer päpstlicher Lehrschreiben des Monats März 1937: der gegen den „bolschewistischen und atheistischen Kommunismus“ gerichteten Enzyklika „Divini Redemptoris“ vom 19. dieses Monats sowie der Enzyklika „Firmissimam constantiam“ vom 28. März, die sich der Lage der Kirche in dem von Revolution und Bürgerkrieg aufgewühlten Mexiko widmete.



Prof. Dr. Thomas Brechenmacher, Potsdam

Die kollektive Erinnerung, zumal in Deutschland, neigt zu Reduktionismus, wenn sie kirchliches Sprechen und Handeln in der Zwischenkriegszeit vorwiegend an der Frage der Haltung der Kirche gegenüber dem Nationalsozialismus misst. Anhand der drei März-Enzykliken des Jahres 1937 wird aber sofort einsichtig, dass die Kirche als globaler Akteur viel mehr in „transnationalen“ denn nationalen Kategorien

dachte und die Krisen der Zeit im Lichte übergeordneter normativer Kriterien insgesamt in den Blick nahm.

In mancher Hinsicht mag es Zufall sein, dass ausgerechnet in jenem Monat März, vor 75 Jahren, drei Enzykliken unmittelbar aufeinander folgten. Doch entbehren diese drei programmatischen Äußerungen Papst Pius' XI. nicht des inneren Zusammenhangs. Sie stehen für die Auseinandersetzung der Kirche mit den großen revolutionären Umbrüchen der Zwischenkriegszeit, die ihrerseits wiederum auf soziale und politische Fehlentwicklungen des 19. Jahrhunderts zurückgeführt und als Ausfluss einer einzigen Ursache interpretiert werden: des gottnegierenden, aber mit dem Anspruch einer innerweltlichen Heilslehre – und damit als neue Religion – auftretenden Materialismus. Ihre Inhalte stehen, wie alle kirchliche Lehre, in der Tradition und sind im Kern auch anderswo, zumal in vorangehenden Enzykliken, nachzulesen. Im März 1937 aber konvergieren die Stränge.

1) Die entstehungsgeschichtlichen Hintergründe und Zusammenhänge

Die engere Entstehungsgeschichte der Enzyklika „Mit brennender Sorge“ beginnt mit der in der Grußadresse der deutschen Bischöfe von der Fuldaer Konferenz im August 1936 vorgetragenen Bitte an Papst Pius XI., eine öffentliche Stellungnahme zur Lage der Kirche in Deutschland abzugeben. Am 21. Dezember 1936 lud Kardinalstaatssekretär Pacelli die drei deutschen Kardinäle Bertram (Breslau), Schulte (Köln), Faulhaber (München) sowie die Bischöfe Preysing (Berlin) und Galen (Münster) für die ersten Januartage des Jahres 1937 in den Vatikan. In mehreren Sitzungen, unter anderem am 17. Januar am Bett des gesundheitlich bereits stark geschwächten Papstes, konkretisierte sich die Idee eines päpstlichen Lehrschreibens recht schnell. Einen Textentwurf schrieb Faulhaber, von Pacelli beauftragt, zwischen dem 18. und 21. Januar in Rom nieder. Der Ausbau des Faulhaber-Entwurfes zur Enzyklika erfolgte anschließend durch den Kardinalstaatssekretär. Die von Faulhaber vorgeschlagene Struktur sowie wichtige Inhalte seines Entwurfes wurden übernommen; jedoch erweiterte Pacelli ihn in zentralen Punkten, verschärfte zahlreiche Wendungen, gab ihm seinen kämpferisch-anklagenden, die Kirchenpolitik des NS-Regimes scharf verurteilenden Charakter.

Nur halb richtig wäre es aber, die Enzyklika „Mit brennender Sorge“ ausschließlich auf eine von den deutschen Bischöfen angestoßene und vom Kardinalstaatssekretär aufgegriffene Initiative zurückzuführen. Diese engere Entstehungsgeschichte ist in einen größeren lehramtlichen Diskussionszusammenhang an der Kurie einzubetten. Bereits seit 1934 arbeitete das Heilige Offizium an einer systematischen Verurteilung der „drei modernen Häresien: radikaler Nationalismus, Rasse und Blut als Grundlagen der Religion (Weltanschauung) und Totalitärstaat [...], sei es durch eine Enzyklika oder durch einen neuen Syllabus“, wie es im Leittrag hieß. Die Entscheidung beim Heiligen Offizium fiel für einen Syllabus – eine Aufstellung zu verurteilender Lehrsätze der genannten Ideologien. Im Oktober 1936 lag der Entwurf eines solchen Syllabus vor, wobei zu den drei ursprünglich genannten „Häresien“ im April 1936 noch eine weitere hinzugekommen war: der Kommunismus. Beide Ideologien – radikaler Nationalismus und Kommunismus – so Unterstaatssekretär Domenico Tardini, wiesen zahlreiche Berührungspunkte auf.

Die „Häresien der Epoche“ – (Hyper-) Nationalismus, Totalitarismus, Rassismus sowie Kommunismus – sollten demnach in einem Großzusammenhang lehramtlich be- und verurteilt werden. Auf der Basis des Syllabus hätte dies in Form eines Dekrets des Heiligen Offiziums erfolgen können. Aber dieser Pfad wurde in einer Kongregationssitzung des Heiligen Offiziums im November 1936 verlassen. Die Kardinäle waren zu der Auffassung gelangt, „in dem gegenwärtigen schweren Konflikt der Ideen und Kräfte und angesichts der großen moralischen und sozialen Gefahren“ müsse nicht das Heilige Offizium, sondern der Papst selbst sprechen und „in ruhiger, sachlicher, positiver, objektiver Form“ den Irrtümern der Zeit die zentralen Lehrsätze der Kirche entgegenzusetzen.

Das Heilige Offizium legte die Angelegenheit in die allerhöchste Hand; Pius XI. erklärte denn auch am 19. November 1936, er werde „persönlich etwas unternehmen.“ Mit dieser Erklärung waren die Weichen in Richtung der späteren Enzykliken gestellt. Das Syllabus-Projekt wurde zugunsten des päpstlichen Wortes vertagt, und es bestand Konsens darüber, dass nicht einzelne „Irrtümer der Zeit“, sondern die „Häresien“ möglichst in ihrer Gesamtheit verurteilt werden sollten. Was den Nationalsozialismus betraf, überschritt sich diese dogmatische Entscheidung mit dem politisch formulierten Wunsch

Das Heilige Offizium legte die Angelegenheit in die allerhöchste Hand; Pius XI. erklärte denn auch am 19. November 1936, er werde „persönlich etwas unternehmen“.

der deutschen Bischöfe nach einer Stellungnahme des Papstes. Beide Linien konvergierten in dem von Pacelli nach Rom einberufenen Treffen, an dessen Ende der Textentwurf der Enzyklika „Mit brennender Sorge“ stand.

„Divini Redemptoris“ ging aus dem selben Entstehungszusammenhang hervor. Pius XI. hatte bereits in der Sozialenzyklika „Quadragesimo anno“ (1931) an die als „Magna Charta der sozialen Ordnung“ bezeichnete Enzyklika „Rerum Novarum“ Leos XIII. angeknüpft, in der dieser eine katholische Antwort auf den liberalistischen Individualismus wie den sozialistischen Kollektivismus gegeben hatte. In der gegen die laizistische Gesetzgebung der zweiten spanischen Republik gerichteten Enzyklika „Dilectissima nobis“ vom 3. Juni 1933 hatte Pius mit aktuellem politischen Bezug vor dem „Hass subversiver Sekten gegen Gott, den Herren, und Jesus Christus“ gewarnt, wie sie in Mexiko und Russland zur Herrschaft gelangt seien. Der Dreiklang Russland, Mexiko, Spanien, schwang auch jetzt, 1936, bei der Entscheidung für eine ausschließlich dem Kommunismus gewidmete Enzyklika mit. Aber diese sollte nun, ganz im Sinne der vom Heiligen Offizium angestoßenen Kampagne gegen die „Häresien der Zeit“, grundsätzlich als alle vorherigen Äußerungen werden. Pius selbst führte in seinen Erläuterungen zur ersten Skizze der Enzyklika aus: er wünsche ein Lehrschreiben über „das schwerwiegende Problem des atheistischen Kommunismus, der heute die gesamte christliche Zivilisation bedroht“. Darin solle neben dem Generalthema des Atheismus und Materialismus auch erneut die Situation in den drei genannten Ländern



Achille Ratti saß als Papst Pius XI. von 1922 bis 1939 auf dem Stuhl Petri.

Foto: akq-images

angesprochen, vor allem aber dann auf die Gegenmittel der Kirche eingegangen werden.

Zur Lösung dieser Aufgabe verließ sich der Papst weniger auf die Mitarbeiter im Staatssekretariat als auf die römische Kurie der Jesuiten. Deren Spezialisten waren ohnehin bereits als Gutachter in der Syllabus-Angelegenheit des Heiligen Offiziums tätig. Außerdem betrieben die Jesuiten in Rom seit den frühen 1930er Jahren ein beim päpstlichen Orient-Institut angesiedeltes anti-kommunistisches Informationsbüro. So lag es mehr als nahe, diese spezifische Kompetenz zu nutzen.

„Firmissimam constantiam“ bildete bereits die dritte Enzyklika Pius XI., die sich direkt mit der Situation in Mexiko befasste.

Wie „Mit brennender Sorge“ ein Werk Pacellis ist, so ist „Divini Redemptoris“ ein Werk Pius' XI. Pacelli kommt in der Entstehungsgeschichte der Kommunismus-Enzyklika – soweit aus den Quellen bisher ersichtlich – kein Anteil zu. Seine Abwesenheit von Rom – im Herbst 1936 bereiste der Kardinalstaatssekretär mehrere Wochen lang die Vereinigten Staaten –, mag dabei eine Rolle gespielt haben. Der erste inhaltliche Abriss der Enzyklika, der den Gedankenangriff der späteren Enzyklika bereits vorgibt, geht auf Pius XI. persönlich zurück. Anfang Januar 1937 ging eine Textvorlage zur endgültigen Ausarbeitung an die Jesuiten. Am 24. Februar meldete Ledóchowski Vollzug: unter der Mitwirkung von „Padres verschiedenster Nationalitäten“ sei nun ein Text entstanden, der sicher großen Eindruck machen werde. „Wir [haben] viele der bisherigen päpstlichen Äußerungen über den Kommunismus gelesen und dabei keine gefunden, in der ein solcherart umfassendes Programm wie hier von Eurer Heiligkeit vorgeschlagen, entwickelt worden ist.“

Damit wurde der umfassende Anspruch der Kommunismus-Enzyklika bestätigt. Als solche trat sie neben die nicht minder umfassende Enzyklika über den Nationalsozialismus. Diesen beiden, auch von der Textlänge her fundamentalen päpstlichen Lehrschreiben gesellte sich am 28. März 1937 als „kleine Schwester“ die Mexiko-Enzyklika „Firmissimam constantiam“ zur Seite. Anders als in den beiden „großen“ März-Enzykliden dominiert in ihr der von Pius auch bei der Vorbereitung von „Divini Redemptoris“ hervorgehobene „praktische Aspekt“. Doch fehlt auch ihr durch das Gedankengebäude, auf dem sie steht, nicht der Zusammenhang mit den beiden anderen März-Enzykliden.

„Firmissimam constantiam“ bildete bereits die dritte Enzyklika Pius' XI., die sich direkt mit der Situation in Mexiko befasste. Dazu bestand auch aller Grund, hatte die Kirche doch durch die mexikanische Revolution eine ihrer bedeutendsten sozialen wie ökonomischen Einflussphären weltweit verloren. Der traditionellen katholisch-kirchlichen Dominanz war durch die antikleikal-sozialistische Verfassung von 1917 der Kampf angesagt worden; seit 1924 wurde die Laisierung unter dem Präsidenten Plutarco Calles auf denkbar brutale Weise durchexerziert: Priester wurden vertrieben, Kirchen, Klöster, Konvente, kirchliche Schulen und andere Einrichtungen geschlossen bzw. verstaatlicht, kirchlicher Besitz in großem Stil enteignet, der päpstliche Legat ausgewiesen. Welche Macht die Kirche in Mexiko zu haben glaubte, zeigt ihr singulärer – und vom Hl. Stuhl mit

modifiziertem Lob unterstützter Versuch –, sich dieser Entkirchlichungspolitik durch passiven Widerstand entgegenzustellen. Der „Streik“ der Priester mündete in einen Aufstand katholischer Guerrilleros gegen die Regierung: der von den „Cristeros“ zwischen 1926 und 1929 gegen die Regierung geführte Bürgerkrieg (Guerra cristera) artete in Exzesse der Gewalt auf beiden Seiten aus. Am Ende stand ein auf den Druck der USA hin geschlossener Waffenstillstand (modus vivendi), der kirchliches Leben in begrenztem Umfang wieder zuließ, jedoch nicht darüber hinwegtäuschen konnte, dass das sozialistisch-laizistische Präsidentsystem sich stabilisiert hatte.

Die Spannungen zwischen Kirche und Staat in Mexiko hielten an; der Religionsunterricht wurde weiterhin unterdrückt und zahlreiche der zugesagten Restitutionsen blieben unausgeführt. Das für den Hl. Stuhl höchst beunruhigende Urteil eines im April 1936 entsandten Visitators lautete: es gebe nicht „den Hauch eines Hinweises darauf, dass die Regierung gesonnen ist, einer systematisch angelegten Aktion gegen die Kirche zu widerstehen.“ Ende Oktober 1936 suchte eine mexikanische Delegation unter der Führung des Bischofs von Chiapas und des Präsidenten der Katholischen Aktion Mexikos um eine Audienz bei Kardinalstaatssekretär Pacelli während dessen Aufenthalts in den

Die Spannungen zwischen Kirche und Staat in Mexiko hielten an; der Religionsunterricht wurde weiterhin unterdrückt und zahlreiche der zugesagten Restitutionsen blieben unausgeführt.

USA nach. Bei dieser Gelegenheit erhielt Pacelli eine Reihe von Memoranden führender Vertreter des mexikanischen Katholizismus ausgehändigt, in denen sehr dezidierte Vorstellungen über die künftige Strategie gegenüber der laizistischen Regierung entwickelt wurden. Der Grundtenor war für den Hl. Stuhl brisant, forderten die Mexikaner doch Zustimmung, mindestens aber stilles Tolerieren einer „Azion civica“, die darauf hinauslief, den Guerillakrieg der „Cristeros“ der 1920er Jahre wieder aufzunehmen. Dies war freilich, nicht nur aufgrund der Erfahrungen mit den Gewaltexzessen der „Guerra cristera“, für den Hl. Stuhl inakzeptabel. Die nach Pacellis Rückkehr aus den USA im Staatssekretariat ausgearbeiteten Stellungnahmen zu den mexikanischen Memoranden, hielten denn auch mit einem deutlichen Urteil nicht zurück: die Vorstellungen [...], ihr Land zu retten, hieß es darin, seien, wie so oft bei Mexikanern, von größter Redlichkeit in den Intentionen, jedoch kaum geringerer Konfusion der Ideen geprägt. „Wie könnte der Hl. Stuhl einer solchen Strategie der bewaffneten Verteidigung [...] vertrauen oder sie schweigend anerkennen, in der der Glaube verteidigt wird, indem man den Lehrern die Ohren abschneidet und die Lehrerinnen vergewaltigt?“

Aus dem Staatssekretariat erging der Rat an den Papst, als Antwort auf die Vorschläge der mexikanischen Delegierten ein „Schreiben über die Katholische Aktion“ ergehen zu lassen, in dem die Bedeutung dieses hierarchisch organisierten Systems eines Laienapostolats für eine Sozialordnung im Sinne der katholischen Lehre unmissverständlich hervorgehoben werde. Dieser Rat entsprach der vom Papst von Anfang an gegenüber der Untergrund-Gewalt



Foto: akg-images

Eugenio Pacelli, als Pius XII. von 1939 bis 1958 Papst, verantwortete in den 30er Jahren als Kardinalstaatssekretär maßgeblich die Außenpolitik des Heiligen Stuhls. Unser Foto stammt von

1929, dem Jahr, in dem er als Nuntius aus Deutschland zurückkehrte und Kardinal wurde. 1930 ernannte ihn der Papst zum Kardinalstaatssekretär.



Im Februar 1931 nahm Radio Vatikan seinen Dienst auf. Das Foto zeigt Kardinalstaatssekretär Pacelli (li.), Papst Pius XI. und den Radiopionier

Guglielmo Marconi (re.) bei der Einweihung. Mit Hilfe des Senders konnte sich der Vatikan durch Radiobotschaften auf der ganzen Welt Gehör verschaffen.

Foto: akg-images

eingenommenen strikt ablehnenden Haltung und mündete direkt in die Enzyklika „Firmisimam constantiam“. Erst aus dieser Vorgeschichte wird verständlich, warum die Mexiko-Enzyklika vom März 1937 sich fast ausschließlich der Katholischen Aktion widmet.

2) Inhaltliche Verschränkungen und Verbindungslinien

Russland, Mexiko, Spanien: das „triangolo terribile“ (Pius XI. 1931) reflektierte die Erfahrungen der Kirche in den 1920er und frühen 1930er Jahren mit den kirchenfeindlichen revolutionären Bewegungen unter kommunistischem und sozialistischem Vorzeichen. Dass auf der anderen Seite auch revolutionäre Bewegungen mit nationalistisch-völkischem und rassistischem Hintergrund analoge Dynamiken entwickelten, war eine nachgelagerte Erfahrung, die der

Kirche durch den italienischen Faschismus zunächst nur in abgemilderter Form vermittelt wurde.

Die Positionierung gegenüber den Diktaturen von rechts erwies sich für die Kirche schwieriger als die Reaktion auf die Diktaturen von links. Während Sozialismus und Kommunismus die Kirche als Überbauphänomen einer zu überwindenden Klassengesellschaft unerbittlich bekämpften, existierten auf der Rechten größere Varianzen: sicher, in der völkisch-rassistischen Ideologie Adolf Hitlers bildete die universale christliche Kirche ein auszurottendes, weil „volksschädliches“ Element. Aber bereits der italienische Faschismus war deutlich weniger rigoros gegenüber der Kirche, desgleichen der „Estado novo“ des Portugiesen Salazar, der Nationalismus Francos, vom österreichischen „Ständestaat“ ganz zu schweigen. Zwischen „autoritär“ und „totalitär“ bestan-

den auf der Rechten vielfache Überschneidungen und Übergänge. Größere Geneigtheit gegenüber solchen Regimen entstand kirchlicherseits vor allem dann, wenn diese Bewegungen dezidiert erklärten, gegen den gottfeindlichen Kommunismus und Sozialismus zu Felde zu ziehen.

Die Erfahrung mit dem Nationalsozialismus machte der Kirche jedoch sehr deutlich, dass auch die totalitäre Rechte dem „triangolo terribile“ beizugesellen war. Durch den 1934 angestoßenen Syllabus-Prozess begann hier die Klärung auf der grundsätzlichen Ebene. Gerade aufgrund dieser Grundsätzlichkeit war es nur logisch, früher oder später auch den Kommunismus in diesen Prozess mit einzubeziehen. Denn von den Prämissen des Menschenbildes und von den Strukturelementen der daraus abzuleitenden Gesellschaftsordnung her handelte es sich ja, worauf Tardini

auch hinwies, nur um zwei Seiten einer Medaille.

Beide, Nationalsozialismus und Kommunismus, stellten den Menschen in prädestinierte Abläufe materialistischen, entweder biologistischen oder ökonomistischen Charakters. Allein hieraus resultiert für die Enzykliken der Grundwiderspruch zum Menschenbild des Christentums, das von einer naturrechtlich gegebenen – und zwar im Sinne einer vom Schöpfer gewollten und geordneten Natur – und deshalb unbestreitbaren Würde (und Freiheit) jedes einzelnen Menschen ausgeht. Der entsprechende Passus der Enzyklika „Mit brennender Sorge“, in dessen Formulierung Pacelli überaus große Sorgfalt legte, definiert denn auch dieses Naturrecht als „die grundlegende Tatsache, daß der Mensch als Persönlichkeit gottgegebene Rechte besitzt, die jedem auf ihre Leugnung, Aufhebung oder Brachlegung abzielenden Eingriff vonseiten der Gemeinschaft entzogen bleiben müssen.“

Gesellschaften, in denen Irdisches zur höchsten Norm erhoben wird, ver-sklaven den Menschen.

Parallel dazu verurteilt „Divini Redemptoris“ die gegen die Naturrechts-idee gerichtete Erniedrigung des Menschen durch den dialektischen und historischen Materialismus Marxscher Prägung: der Kommunismus „beraubt die menschliche Person jeglicher Würde [...]“. Dem Individuum wird gegenüber dem Kollektiv keinerlei natürliches Menschenrecht zugebilligt, ist es doch im Kommunismus nur ein Rädchen im Getriebe des Systems.“

Gesellschaften, in denen Irdisches zur höchsten Norm erhoben wird, versklaven den Menschen. Dies geschieht sowohl im nationalsozialistischen als auch im kommunistischen Staat. „Wer die Rasse, oder das Volk, oder den Staat, oder die Staatsform [...] zur höchsten Norm aller [...] macht [...], der verkehrt und fälscht die gottgeschaffene und gottbefohlene Ordnung der Dinge. Ein solcher ist weit von wahren Gottesglauben und einer solchem Glauben entsprechenden Lebensauffassung entfernt.“ Aus „Divini Redemptoris“ ließe sich zu dieser Aussage der Enzyklika „Mit brennender Sorge“ ergänzen: er ist weit entfernt von einer „wahrhaft humanen Gesellschaft“. Denn gleich, ob Rasse und Volk oder der ökonomische Prozess zur höchsten Norm erhoben werden, gilt: „Dem Kollektiv [...] wird das Recht zuerkannt, oder vielmehr die unbeschränkte Willkür, die Individuen unter das Joch der kollektiven Arbeit zu beugen, ohne Rücksicht auf ihr persönliches Wohlergehen und notfalls mit Gewalt.“

In derartigen Gesellschaften sind Sittlichkeit, Recht und Moral nicht möglich; vielmehr herrschen ungezügelter Willkür und Barbarei, zu erkennen an den Exzessen der totalitären Systeme. Diese Exzesse, so „Divini Redemptoris“, seien keineswegs vorübergehende Phänomene, wie sie üblicherweise mit jeder großen Revolution einhergehen: „nein, es sind natürliche Folgen eines Systems, dem jeder innere Zügel fehlt. [...] Reißt man die Idee Gottes aus den Herzen der Menschen, dann werden sie notwendigerweise von ihren Leidenschaften fortgerissen in die grausamste Barbarei.“ „Mit brennender Sorge“ variiert diesen Gedanken mit Blick auf das Rechtsverständnis des Nationalsozialismus: „Menschliche Gesetze, die mit dem Naturrecht in unlösbarem Widerspruch stehen, kranken an einem

Geburtsfehler, den kein Zwangsmittel, keine äußere Machtentfaltung sanieren kann. Mit diesem Maßstab muß auch der Grundsatz: ‚Recht ist, was dem Volke nützt‘ gemessen werden. [...] Schon das alte Heidentum [hat] erkannt, daß der Satz [...] eigentlich [...] lauten muss: ‚Nie ist etwas nützlich, wenn es nicht gleichzeitig sittlich gut ist. Und nicht weil nützlich, ist es sittlich gut, sondern weil sittlich gut, ist es auch nützlich.‘“

Beide Enzykliken entwickeln ein Sensorium für den ersatzreligiösen Anspruch, mit dem die Totalitarismen eine neue Form innerweltlicher Heilslehren verkünden und auf diese Weise in besondere Konkurrenz zur transzendentalen Heilslehre der Kirche treten: „Der Kommunismus von heute“ – so Divini Redemptoris – „trägt in sich die Idee einer falschen Erlösung“, nämlich die innerweltliche Utopie einer klassenlosen Gesellschaft. „Mit brennender Sorge“ wendet sich gegen die Anbetung eines „nationalen Gottes“ in Form einer „nationalen Religion“ und verurteilt unumwunden den neuheidnischen Kult um den „Führer“: „Wer in sakrilegischer Verkennung der zwischen Gott und Geschöpf [...] klaffenden Wesensunterschiede irgendeinen Sterblichen, und wäre er der Größte aller Zeiten, neben Christus zu stellen wagt, oder gar über Ihn und gegen Ihn, der muss sich sagen lassen, dass er ein Wahnprophet ist.“

Die beiden großen Weltanschauungs- enzykliken des März 1937 stellen den materialistischen Irrlehren Nationalsozialismus und Kommunismus die Sozial- und Gesellschaftslehre der Kirche gegenüber. „Mit brennender Sorge“ schaltet einen geharnischten Rückblick

Aber es ging um mehr, als den römischen Machtanspruch bis in die katholischen Laienorganisationen ferner Länder hinein auszu-dehnen.

auf die bisherige Haltung des Nationalsozialismus gegenüber der Kirche vor, die von Pacelli ohne weiteres als „Vernichtungskampf“ gekennzeichnet wird. Das anschließende „Wort der Wahrheit“ führt über fundamentale Ausführungen zu Gottesglaube, Christusglaube, Kirchenglaube sowie Glaube an den Primat hin zu Sittenlehre und sittlicher Ordnung und mündet in jenen ausgefeilten Passus über das Naturrecht, bevor die Enzyklika in tröstende und anspornende Worte des Papstes an die Jugend, an die Priester und Ordensleute sowie die Laien, insbesondere die katholischen Eltern, ausmündet. In „Divini Redemptoris“ schließt sich einem Abriss über die „Lehre und die Folgen des Kommunismus“ (II.) ein Kapitel über die entgegengesetzte Gesellschaftslehre der Kirche an (III.), bevor in Kapitel IV. „Gegenmittel“ vorgestellt und (V.) die Träger bzw. Institutionen des sozialen Wirkens der Kirche angesprochen werden. Stärker als in „Mit brennender Sorge“, mit ihrer theologisch tiefgreifenden Rekapitulation zentraler Glaubenswahrheiten, legt „Divini Redemptoris“ den Akzent auf sozialpolitische Lehren und organisatorische Fragen der Abwehrarbeit. Damit stellt sie sich näher an die Mexiko-Enzyklika, die ihrerseits auf eine explizite theoretische Zurückweisung der Doktrinen des Materialismus verzichtet und sich nahezu ganz auf die praktische Seite beschränkt, nicht ohne freilich die zentrale Bedeutung der kirchlichen Soziallehre und ihres Menschenbildes ebenfalls vorauszusetzen.



Der Referent aus Potsdam fand auch Zeit, sich mit Kollegen zu unterhalten. Hier spricht Professor Brechenmacher mit dem jungen Münchner Historiker Jörg Zedler.

3. Kirchliche Reaktionen

Wie kann nun die Kirche den als inhuman diagnostizierten materialistischen Doktrinen und ihren totalitären Systemen entgegentreten? Bei der gemeinsamen Lektüre der März-Enzykliken des Jahres 1937 drängt sich das Insistieren Pius' XI. auf der *Katholischen Aktion* als spiritueller wie sozialer Antwort auf diese Frage auf. Allein diese Organisationsform katholischer Laizität schien ihm die Durchdringung einer Gesellschaft mit den christlichen Glaubensinhalten, mit katholischer Spiritualität und Moralität, gewährleisten zu können. Die laienkatholischen Organisationen als Laienapostolat in die römische Hierarchie einzugliedern, stellte für den Papst einen Garant für Einheit und Universalität gleichzeitig dar; vor allem erkannte er darin eine Sicherung gegen den tagespolitischen Kampf, der in seinen Augen lediglich der Durchsetzung politischer Partikularinteressen diene. Katholische politische Parteien – wie das deutsche Zentrum oder den italienischen Partito popolare – betrachtete Pius XI. mit großem Misstrauen. Deshalb erging auch in „Firmisimam constantiam“ die Mahnung an die Katholiken Mexikos, tages- bzw. parteipolitische Aktivitäten nur im Rahmen bestimmter Grenzen, in jedem Fall unter Verzicht auf jegliche Form von Gewalt, und in dem Bewusstsein auszuüben, dass es bei der Erfüllung der „missione di pace e di amore“ auf etwas anderes ankomme. Teilnahme an den Organisationen der Katholischen Aktion müsse für den Katholiken vor der Aktivität in anderen Organisationen – „sogar, wenn diese sich für die religiöse und bürgerliche Freiheit einsetzen“ – immer an erster Stelle stehen, da allein hier die Gewissen gebildet und die moralischen Gaben gestaltet würden. Das

Heil jeder Gesellschaft, nicht nur der mexikanischen, resultiere nämlich aus der ewigen, unveränderlichen Lehre des Evangeliums und aus der tätigen Ernsthaftigkeit der christlichen Moral. In „Divini Redemptoris“ widmete der Papst ein eigenes Unterkapitel der Katholischen Aktion, das als „reines Sozialapostolat“ gerade auch den Arbeitern die „Lösung der sozialen Probleme“ nahebringen könne, und zwar vermittelt

durch eine Vielzahl von Veranstaltungen wie Studienzirkel, soziale Wochen, organisch aufeinander aufbauende Vortragsreihen“.

Natürlich steht hinter dieser Konzeption einer – stets von Priestern kontrollierten und dirigierten – Einbindung der Laien ein romzentrisches, auf Hierarchie und päpstlichen Primat zugespitztes Kirchenverständnis. Mit dem gesonderten Hinweis auf die dogmatische



Der Historiker Prof. Dr. Rudolf Morsej (li.), der an der Abendveranstaltung teilnahm, ist seit der Gründung im Jahr 1962 Mitglied im Wissenschaftlichen Beirat der „Kommission für Zeit-

geschichte“ und war von 1968 bis 1998 Vorsitzender der „Kommission für Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien“.



Lázaro Cárdenas del Río war Präsident Mexikos von 1934 bis 1940. Unter seiner Regierung wurden die Rohstoffvorkommen des Landes, vor allem die Erdölindustrie, verstaatlicht.

Notwendigkeit, den „Primat des Bischofs von Rom“ anzuerkennen, bewegt sich auch „Mit brennender Sorge“ ganz auf dieser Linie, wenngleich in ihr die Katholische Aktion vergleichsweise am beiläufigsten abgehandelt wird. Das war zweifellos ein Reflex auf die besondere Situation des katholischen Vereins- und Verbandswesens in Deutschland, das den Organisationsprinzipien der Katholischen Aktion doch eher entgegenstand.

Aber es ging um mehr, als den römischen Machtanspruch bis in die katholischen Laienorganisationen ferner Länder hinein auszudehnen. Hinter der Vorliebe für die Katholische Aktion stand eine Ekklesiologie, die offenbar über das Potential verfügte, die Kirche vom päpstlichen Haupt bis hin zu den Gliedern der einzelnen Getauften in einer als Zeit besonderer Verfolgung und besonderen Leidens erlebten Epoche als organische Einheit zu definieren, deren Sinn sich gerade im und durch das Leiden ergibt. Durch die Teilnahme an der Katholischen Aktion, so Pius XI. mehrfach, bewähren sich die Laien erst wirklich in der Rolle, die ihnen in der Kirche zukommt – wenn die Kirche als Figuration des „mystischen Leibes Christi“ begriffen und definiert wird. „Kein Christ“, so „Firmissimum constantiam“, der „seine Würde begreift und seine Verantwortung als Sohn der Kirche und als Glied seines mystischen Leibes empfindet, kann verleugnen, dass zwischen allen Gliedern dieses Leibes eine gegenseitige lebendige und solidarische Verbindung bestehen muss. – Daraus resultiert für jeden die Pflicht, zum Leben und Wachstum des gesamten Organismus beizutragen, [...] einen wirksamen Beitrag zur Verherrlichung des Hauptes [Christus] und seines mystischen Leibes zu leisten.“ Es liege aber auf der Hand, so Pius XI. weiter, dass das so verstandene Apostolat, nicht aus dem reinen Impuls zu irgendeiner Aktion erwachsen kann, „sondern das Ergebnis einer gefestigten inneren Haltung ist.“ Die Katholische Aktion stellt in dieser Ekklesiologie die äußere Form der

Anbindung der Laien an den mystischen Leib Christi dar.

Auch wenn es ein Dreivierteljahrhundert nach den Enzykliken des März 1937 schwer fällt, diese figurativen theologischen Inhalte nachzuvollziehen, sollten sie bei dem Bemühen, das Denken Pius' XI. und auch seines Nachfolgers Pius' XII., über Situation und Möglichkeiten der Kirche im Zeitalter der totalitären Ideologien zu verstehen, nicht außer Acht bleiben. Denn über dieses Denken führt ein Zugang zur Selbstwahrnehmung dieser Päpste und zu deren Grundauffassungen über die von ihnen repräsentierte Institution. Pius XI. stellte in den letzten Jahren seines Lebens die Auffassung von der Kirche als Figuration des mystischen Leibes Christi auch in engen Zusammenhang mit seinem eigenen körperlichen Leiden. In der Audienz für die deutschen Bischöfe am 17. Januar 1937 protokollierte Pacelli die päpstlichen Worte: „Wir haben die Leiden Christi nie so gut verstanden wie in dieser jetzigen Zeit. Unser eigenes Leiden hat Uns etwas Kostbares gelehrt, und vor allem ändern das Geheimnis des Leidens Christi. [...] Wie viele schmerzhaft Dinge gibt es zur Zeit [...]! Wer weiss, was das Zusammentreffen unserer Schmerzen mit diesen vielen, grossen Schmerzen bedeutet? [...] Aber unsere Leidensintention ist: pro Germania, pro Russia, pro Hispania, pro Mexico, für alle diejenigen Teile des mystischen Leibes Christi, die mehr leiden als die anderen.“ Faulhaber nahm aus der Audienz den ausdrücklichen Auftrag mit, diese Ausführungen in den Text der Enzyklika über Deutschland aufzunehmen, – aber es war Pius' XI. selbst, der im Prozess der Endredaktion zustimmte, den entsprechenden Passus aus dem Entwurf wieder zu streichen. Offensichtlich hielt also Pius XI. eine sich direkt auf seinen eigenen körperlichen Leidenszustand beziehende Schmerzensmystik im Wortlaut der Enzyklika doch nicht für angebracht. Für „Divini Redemptoris“ lässt sich ein ähnlicher Redaktionsprozess nachweisen.

Auch wenn umfangreichere Passagen über den mystischen Leib Christi nur in die letzte der drei Enzykliken, „Firmissimum constantiam“, Eingang fanden, lassen sich doch signifikante Spuren dieser Ekklesiologie in Verbindung mit allen drei März-Enzykliken aufspüren. „Alles geht vom Leiden Christi aus und führt wieder zurück“, notierte Faulhaber die Worte des Papstes in der Audienz vom 17. Januar 1936. Damit legte Pius XI. den Akzent auf die Kirche als Leidensgemeinschaft, vom Haupt (des mystischen Leibes Christi) bis hinab in ihre einzelnen Glieder. In dieser Situation konnte die Kirche aber nur bestehen, wenn sich alle ihre Glieder des Sinnes der Leiden bewusst waren, indem sie sich wieder und wieder ihrer Verbindung mit dem Haupt bewusst wurden. Die Enzykliken formulierten also den eindringlichen, theologisch begründeten Appell an die Katholiken der Welt, sich in den Anfechtungen durch die materialistischen Ideologien und ihre totalitären Systeme auf das römische Haupt auszurichten, um diesen Anfechtungen als Teile des mystischen Leibes Christi widerstehen zu können. Von hier aus lässt sich eine theologische Linie in das Pontifikat Pius' XII. hinein ziehen, dessen zentrale ekklesiologische Enzyklika mitten im Weltkrieg, am 29. Juni 1943, sich dem Thema „Mystici Corporis Christi“ widmete.

4. Resümee

Die drei Enzykliken vom März 1937 stehen im inneren Zusammenhang der Auseinandersetzung der Kirche mit den materialistischen Ideologien der Zeit und ihren totalitären Systemen. Den historischen Erfahrungen besonders der 1920er Jahre entsprechend stand zuerst der Kommunismus auf der Basis seiner dialektisch- und historisch-materialistischen Weltanschauung und konkret in Form der sich in der Sowjetunion, Mexiko und Spanien durch Revolutionen etablierenden kommunistischen und sozialistischen Herrschaftssysteme im Vordergrund. Die dogmatische Reflexion der 1930er Jahre wurde jedoch angestoßen durch das Heilige Offizium, das seit 1934 seinen Blick auf den totalitären Materialismus von rechts richtete und einen Syllabus zu verurteilender Leitsätze über „(Hyper-)Nationalismus, Totalitarismus und Rassismus“ vorbereitete.

Aktuelle Impulse wirkten passend auf einen an der Kurie bereits seit längerem laufenden Prozess ein und trugen zu dessen Klärung und Beschleunigung bei. Die inhaltlichen Schwerpunkte wurden unterschiedlich gesetzt: „Divini Redemptoris“ ist eher Pius XI. zuzuordnen, „Mit brennender Sorge“ eher Pacelli; „Firmissimum constantiam“ entstand im Staatssekretariat, unter starkem Einfluss des Papstes. Jesuitenpades wirkten vor allem an „Divini Redemptoris“ mit, in wichtigen Passagen aber auch an „Mit brennender Sorge“. Die Gesamtkonstellation gibt keinen Anlass, auf signifikante Differenzen in inhaltlichen Fragen zwischen Pius XI. und Pacelli zu schließen.

„Mit Brennender Sorge“ entwickelt (schwerpunktmäßig) ein theologisches Programm, „Divini Redemptoris“ ein sozialpolitisches (mit Hinweisen zur praktischen Ausführung), „Firmissimum Constantiam“ legt den Nachdruck auf die Idee der Katholischen Aktion (mit Hinweisen zur deren sozialpolitischer Programmatik). Ohne weiteres lässt sich aber das gegen den Kommunismus entwickelte sozialpolitische Programm auch gegen den Nationalsozialismus richten, wie umgekehrt das theologische in der Nationalsozialismus-Enzyklika auch gegen den Kommunismus. Die in

der Mexiko-Enzyklika propagierte Konzeption der Katholischen Aktion galt für Pius XI. ohnehin als Universalwaffe gegen den Materialismus. Dreh- und Angelpunkt bildet hier die ekklesiologische Idee der Kirche als einer Figuration des mystischen Leibes Christi.

Eine Enzyklika allerdings, die ebenfalls in den genannten Gesamtzusammenhang gehört hätte, erschien nicht: die über den Rassismus. Im Rahmen der Arbeit am Syllabus wurden die diesbezüglich zu verurteilenden Ideologeme zusammengefasst, und wir wissen, dass Pius XI., wiederum von Jesuiten, entsprechende Entwürfe ausarbeiten ließ. Allerdings wurde die Enzyklika weder unter dem bereits schwer kranken Pius XI. noch unter dessen Nachfolger fertig gestellt und verkündet. Über die Gründe können wir bis heute nur spekulieren.

Die drei Enzykliken vom März 1937 stehen im inneren Zusammenhang der Auseinandersetzung der Kirche mit den materialistischen Ideologien der Zeit und ihren totalitären Systemen.

War das Konzept der Katholischen Aktion in irgendeiner Art tauglich, den totalitären Ideologien und ihren Systemen wirksam etwas entgegenzustellen? In Spanien und Mexiko mochte dies vielleicht noch eher gelingen als in der Sowjetunion und gar in NS-Deutschland. Was war, wenn der totalitäre Staat Organisationen der Katholischen Aktion, die ja qua Konzeption direkt an Rom angebunden sein sollten, einfach nicht zuließ? Und war nicht die Lehre von der Katholischen Aktion als lebendigem Glied der leidenden Kirche ohnehin zu stark korporatistisch, zu selbstreflexiv, beschränkte sie nicht Selbstwahrnehmung und Aktionshorizont der Kirche zu stark auf eine Nabelschau, ohne ausreichend Sensibilität für andere zu entwickeln, die auch, vielleicht stärker unter den Totalitarismen zu leiden hatten?

Welche anderen Wege hätte die Kirche beschreiten können? Der Weg einer Résistance-Guerilla hatte in Mexiko zu blutigen Exzessen geführt, und Gewalt zu predigen, konnte ohnehin nicht die Aufgabe des Papstes sein. Konkrete Hilfeleistung sollte in den Jahren nach 1937 ein immer gewichtigeres Thema werden. blieb schließlich das Wort, die Verkündigung, als die „Hauptwaffe“ der Kirche. Kontroverse Auffassungen bestehen darüber, ob die Worte der Päpste gegen die Verbrechen insbesondere des Nationalsozialismus immer laut und verständlich genug gewesen sind. Wer die Enzykliken des März 1937 aufmerksam liest, findet freilich eine Verkündigung, die zumindest als Zeugnis dessen, was katholische Christen zu bekennen haben, gegen den Ungeist des Zeitalters der Totalitarismen deutlicher kaum hätte sein können. □

Die Publikation des (gekürzten) Vortragstextes muss an dieser Stelle ohne wissenschaftlichen Apparat erfolgen. Dieser wird bei Gelegenheit der Veröffentlichung des erheblich umfangreicheren Gesamtmanuskripts nachgereicht.

Über das Unbehagen

Ausstellung der Klasse Wähler der Akademie der Bildenden Künste München

Mehr als 200 Kunstinteressierte waren am Abend des 26. Aprils 2012 in die Akademie gekommen, um bei der Vernissage der Ausstellung „Über das Unbehagen“ dabei zu sein. Zehn Schülerinnen und Schüler von Matthias Wähler, Professor an der Akademie der Bildenden Künste in München, stellen seit dem 27. April 2012 ihre Werke in den Räumen des Kardinal Wendel Hauses an der Mandlstraße 23 in München-Schwabing aus. Genua Scharmberg, Assistentin von Professor Wähler, erläuterte die Idee hinter den einzelnen Arbeiten des Ausstellungsprojekts, welche die Studierenden in mehr als sechs Monaten erarbeitet ha-

ben, und sie fand auch erklärende Worte zu den einzelnen Werken. Bei anregenden Gesprächen, Wein und Brot, blieben die Gäste noch lange in den Ausstellungsräumen und genossen den frühlommerlichen Abend im Park der Akademie.

Die Ausstellung, die bis zum 6. Juli dieses Jahres zu sehen ist, kann montags bis freitags, jeweils von 9 bis 17 Uhr besichtigt werden. Der Eintritt ist frei. Ein Katalog ist für 5 Euro erhältlich.

„zur Debatte“ dokumentiert das einführende Referat von Genua Scharmberg und zeigt Bilder vom Abend der Vernissage.



Akademiedirektor Dr. Florian Schuller begrüßte die mehr als 200 Teilnehmer an der Vernissage.

Eine Einführung

Genua Scharmberg

Das Unbehagen als solches ist ein Vielfältiges, und die Themen liegen auf der Straße. Nachrichtensendungen im Fernsehen oder Internet, Zeitungen und Magazine sind angefüllt mit Berichten, die uns ein Gefühl des Unbehagens bereiten. Kriege, Umweltkatastrophen, Lebensmittelskandale, Verrohung der Jugend, Abschaffung des Sozialstaates, die Eurokrise und vieles mehr. Weltpolitisch und weltwirtschaftlich gesehen befinden wir uns in einem Zustand der Schizophrenie: Wir lieben unsere Handys, Smartphones, Tablet-Computer oder Laptops, unsere LED-Bildschirme und die kleinen Camcoders, Autos, ich könnte nahezu endlos fortfahren, wollen auch nicht zuviel dafür zahlen und sind gleichzeitig erschüttert über Kriegsberichterstattungen, Armut und Hunger. Viele Kriege werden um seltene Erden oder Erdöl geführt, aber auch um andere Rohstoffe und Nahrungsmittel. Die Nutznießer dieser Kriege sind wir und wollten wir etwas gegen diese Kriege unternehmen, sollten wir als erstes unser Konsumverhalten radikal ändern.

Nun denken Sie wahrscheinlich, was erzählt uns die Frau da, das sind ja nun wirklich keine Neuigkeiten, das wissen wir doch sowieso alles schon. Wir alle gehören doch zu den Guten, wir gehen im Bioladen einkaufen und schalten den Standby-Modus aus. Und sehen wir Bilder der Kriegsberichterstattungen, so ist unsere Empathie angesprochen und wir sind alle ehrlich erschüttert, ergriffen, schockiert, leiden mit.

Wir betrachten das Elend aus der Ferne und laufen Gefahr, uns an die Missstände zu gewöhnen. Das Leiden anderer betrachten wir in der Sonne sitzend, Cappuccino schlürfend, von den neuesten Unruhen im Kongo lesend und überlegen dabei, ob der nächste Mac viel teurer werden wird.

Diese Betrachtungen sind nicht neu,



Genua Scharmberg, Akademie der Bildenden Künste

den Diskurs führte schon Susan Sontag in den 70er Jahren in ihrem Essayband „Über Fotografie“. Sie setzt sich mit der Fragestellung auseinander, wie sehr wir uns auf der einen Seite durch die bildjournalistische Berichterstattung über Missstände dieser Missstände überhaupt erst bewusst und zu Handelnden dagegen werden und wie auf der anderen Seite unser emotionales Berührtsein durch die Überflutung mit Gewalt- und Katastrophenbildern abstumpft. Letzteres bezeichnet sie als die langsame Unterdrückung des Unbehagens. Dieser Satz, die langsame Unterdrückung des Unbehagens war Impuls, bzw. Ausgangspunkt für die Entwicklung dieser Ausstellung.

Löst man den Satz aus dem Kontext Susan Sontags, so öffnet sich ein weites Feld der Möglichkeiten, um dem Unbehagen nachzuspüren. Neben der Auseinandersetzung mit der medialen Bilderflut tauchen auch ganz persönliche Themen und Befindlichkeiten auf, die uns allen wohl bekannt sind.

In unterschiedlichster Art und Auslotung wird in dieser Ausstellung mit dem Unbehagen umgegangen, wir werden Vertraute und in die intimen Räume der Künstlerinnen und Künstler mitgenommen oder aber mit unserem eigenen Unbehagen konfrontiert.

An dieser Stelle möchte ich mich ganz herzlich bei den zehn Künstlerinnen und Künstlern für ihre engagierte und intensive Arbeit und Zusammenarbeit bedanken:

**Andrea Beutel,
Philipp Brosche,
Moritz Dometshauer,
Alexandra Gerhold,
Christina Kopka,
Hannah Julia Mitterwallner
Johanna Priborsky
Max Schmözl
Julia Schoell
Jakob Steiger**

Kommen wir zurück zur Flut der Bilder, so sind wir sofort bei Moritz Dometshauer und Philipp Brosche, die sich dieser Flut widmen, um daraus neue Bilder zu schöpfen, gemalte Collagen.

Beide haben große Bildarchive angelegt, die im ständigen Wachsen begriffen sind, nach rein persönlichen Interessen gefüllt werden und als Fundus der eigenen Bildfindung dienen.



Professor Matthias Wähler im lockeren gedanklichen Austausch mit Studierenden und Vernissage-Besuchern: Bei Wein und Brot kamen viele Gespräche zustande.



Dr. Florian Schuller (li.) mit Genua Scharmberg und Professor Matthias Wähler.

Philipp Brosche, dessen Arbeiten wir im Foyer finden, überfrachtet seine Bilder mit vorgefundenen Elementen, die in ihrer Zusammensetzung keinen erkennbaren Sinn ergeben, vergleichbar der Dauerberieselung durch Fernsehen, Radio oder Computer. Ständig ist etwas im Hintergrund, läuft pausenlos, vermittelt aber keine verwertbare oder relevante Information. Philipp Brosche

versucht den Dingen die Schwere und Ernsthaftigkeit zu nehmen und sie in skurrile, lächerliche oder absurde Szenarien zu überführen. So wird das Sexuelle ins A-Sexuelle abgeleitet, wenn eine leicht bekleidete „Werbemize“ mit einem überdimensionalen Günther Netzer-Haupt ausgestattet ist und ihr zu Füßen Kim Jong il liegt und eine Clownsnase trägt.

Moritz Dometschauser collagiert ebenfalls in seinen figürlichen Male-reien Bilder unterschiedlichster Herkunft und Zusammenhänge (Vortrags-saal). Die hintergründige Dramatik sei-ner Geschichten entsteht durch das dis-sonante neben- und miteinander von Charakteren, Gegenständen und Far-ben. Hierbei werden die Puzzlestücke der einzelnen Bilder in bekannten Mal-stilen, wie beispielsweise von Gerhard Richter, Georg Baselitz oder Alex Katz umgesetzt und hallen beim Betrachter wie ein Echo auf die letzten 50 Jahre der Malerei nach. Das Arrangieren von Dingen und Zuständen in für uns unge-

wohnten Konstellationen, ruft eine leise Irritation hervor und fordert unseren inneren Bilderspeicher zum Abgleich auf. Oft ist in unserem Bilderspeicher noch kein Fach für die Geschichten von Moritz Dometschauser vorhanden, es muss erst noch angelegt werden. Die Geschichten von Moritz Dometschauser entziehen sich einer linearen Erzählweise und vermitteln dem Betrachter den Eindruck, an einem Punkt zu stehen, von dem aus man verschiedenste Perspektiven einnehmen kann.

An der Wand im Vortragsaal sieht man die Werkgruppe „Stück für sechs Platten“. Diese sechs Alu-Dibond-Platten sind Inseln, auf die in dissonanter Weise Menschen und Situationen zu-sammen gebannt, zusammen verbannt, sind.

So finden Krampus und Nikolaus oder auch die Märchenwelt der Gebrüder Grimm Eingang in seine Arbeiten.

Mit einer ganz anderen Art von Disharmonie konfrontiert uns **Max Schmölz**, der mit seinen Arbeiten auf die Schnittstellen von Innenwelt und realer Umwelt verweisen möchte. Max Schmölz interessiert, wo spirituelle Ansichten und gesellschaftliche Phänomene aufeinander treffen oder auch wie der Mensch durch Mythen und Märchen sozialisiert wird.

So finden Krampus und Nikolaus oder auch die Märchenwelt der Gebrüder Grimm Eingang in seine Arbeiten. Die im Atrium gezeigte Soundinstallation „der Hinterkopf als Bombe (Untertitel „Ein Pessimismus norddeutscher Derwische“)“ soll in seiner sperrigen Art einen Teil unseres Innenlebens darstel-len.

Max Schmölz versucht, den Grundstock innerer Antriebe und Vorstellungen hörbar zu machen, der das Potential nicht-normalen, extremen Handelns beherbergt. Die Audiokomposition ist die vertonte Stichprobe eines fiktiven Gedankenszenarios, basierend auf einer



Die Videoinstallation von Julia Schoell am Treppenaufgang. „Vorfahren“ und „Disco Very Challenge“ heißen die beiden Arbeiten.



Die Arbeiten von Moritz Dometschauser im Vortragsaal: Die Collagen erinnern an verschiedene Malstile der vergangenen 50 Jahre.



Im Durchgang zum Atrium besahen sich die Vernissagegäste Jakob Steigers sieben Gemälde (Acryl auf Leinwand). Es geht um das Unbehagen und die Flucht davor.



Fernsehjournalist Alexander Seibold drehte ein Video über die Vernissage. Es ist auf der Homepage der Akademie unter [http://mediathek.kath-akademie-](http://mediathek.kath-akademie-bayern.de/)

[bayern.de/](http://mediathek.kath-akademie-bayern.de/) zu sehen. Hier interviewt Alexander Seibold den jungen Künstler Jakob Steiger.

Re-Interpretation mythologischer Prophezeiungen und Nina Simones musikalischer Behauptung „I'm feeling good“.

Die emotionale Wirkung des Liedes „feeling good“ wird so nachvertont, dass der ursprüngliche Widerspruch von Text und Musik übersteigert wird und dem Betrachter impliziert wird, sich direkt im Zentrum der Wahrnehmung unter der Schädeldecke zu befinden. Das krude, sperrige Modell wird zur Synapse.

einer Befreiung, letztlich aber zur Entfremdung. Der Betrachter wird in den undefinierten Zwischenbereich des eigenen Unbehagens geführt.

Treffen wir im ersten Stock (am Ende der Treppe) auf die Filme von **Julia Schoell**, so begegnen wir hier einer Künstlerin, die in ihren Arbeiten zwei Fragestellungen verfolgt: Verändert das Hinterfragen der eigenen Muster und Moral die Arbeit und wie wirken sich

gesellschaftliche Strukturen auf unser Sein und Handeln aus.

In ihrem Film „Vorfahren“ setzt sich Julia Schoell mit den unterschiedlichen kulturellen Identitäten der US-Amerikaner und der Deutschen auseinander. Während sie einen Apfelkuchen backt, sehen wir, wie ein mit einem Apfel gekröntes Trash-Tippi abbrennt. Über den Film läuft in Textstreifen das Gedicht „America“ von Allen Ginsberg.

Julia Schoell verschränkt hier drei unterschiedliche Erzählebenen miteinander und fordert damit vom Betrachter höchste Aufmerksamkeit.

In Julia Schoells zweitem Film, „Disco Very Challenge“, werden wir anhand von zusammengefügtten Ausschnitten aus Werbefilmen durch ein Leben der Illusion geführt. Wir nehmen an einem Tag in hedonistischer Lebensweise teil, welcher sorgen- und pro-

Verlassen wir das Atrium, so können wir uns im Durchgang der Malerei von **Jakob Steiger** widmen. Hier wird der Gedanke nicht Ton, sondern Bild. In der Sprache eines Retro-Expressionismus bringt Jakob Steiger den Eindruck einer Situation oder die Essenz eines Themas, Satzes oder Gefühls auf die Leinwand. Er schöpft dabei aus seinen eigenen Erfahrungen und gibt dem Betrachter mittels seiner spröden Titel wie Hygiene oder Prärie einen Hinweis, auf welcher Plattform wir uns hier bewegen. Die des Schönen bleibt zumeist ausgespart, vielmehr geht es um das Unbegreifbare, das Unausprechliche, das Unbehagen und die Flucht vor diesen Dingen.

Das krude, sperrige Modell wird zur Synapse.

Christina Kopka versucht mit ihrer Arbeit, routinierte Verdrängungsmechanismen zu brechen. Ein vermeintlich abgenutzter Teddy (im Atrium links von der Saaltüre) entpuppt sich beim zweiten Blick als ein AK47 oder ein Dynamitgürtel für Selbstmordattentäter. Durch die beiläufige Platzierung von Christina Kopkas Objekten im Alltag, sie eignen sich z. B. hervorragend als Nackenstützen, entstehen willkürlich anmutende Erzählungen. Eine Parallelschaltung gegensätzlicher Emotionen findet statt, wie wir sie aus der Betrachtung von Paintball-Treffen oder auch Kindern mit Wasser-Kalashnikovs kennen. Die Aufhebung der Grenzen und die Enttabuisierung in den Bereichen Gewalt, Tod und Konsum führt zu



Referentin Genua Scharmberg, Professor Matthias Wähler und Prof. Dr. Wilibald Folz (v. l. n. r.). Professor Folz ist Vorsitzender des „Vereins der Freunde

und Gönner der Katholischen Akademie in Bayern“. Ohne die finanzielle Hilfe des Vereins wären Ausstellungen im Haus nicht möglich.



Junge Besucher – zumeist Freunde und Kollegen der Künstler – fühlten sich in der Akademie sichtlich wohl.

blemfrei verläuft und in der Wiederholung weichgespült und langweilig erscheint. Die lächelnden Gesichter, schönen Wohnungen und netten Menschen verlieren ihren Glanz. In der Reihung der Ereignisse entpuppt sich die Oberflächlichkeit dieses uns suggerierten anzustrebenden Lebens als lebloses Konstrukt.

Ganz anders verhält es sich mit den Terrarien von **Alexandra Gerhold**, in denen sie uns absonderliche Wesen vorführt, die uns seltsam anrühren und ein leichtes Grauen hervorrufen (vor der Bibliothek). Ähnlich und doch ganz verschieden dem Ansatz Christina Kopkas findet hier die Verbindung des zarten und weichen eines Kaninchenfells und eines von Raubtierzähnen gesäumten Rosas zu irritierenden Objekten

statt, von denen wir nicht wissen, ob es sich nun um den Ausdruck von Sexualität, dem Sein, der Befruchtung dem werdenden Leben oder doch um ein paar Gremlins oder einen Ausflug in den Little Shop of Horrors handelt.

In einem Little Shop of Horrors können wir uns auch fühlen, wenn wir für längere Zeit in der Bibliothek verweilen, weil wir ein Buch suchen oder lesen wollen. Mit diskreter Penetranz, wird die Ruhe an dem Ort, an dem normalerweise die Zeit still steht, durch ein überschnelles Ticken gestört. Ein Ticken, das einem unter die Haut geht und an den Nerven reibt. Diese Arbeit von **Hannah Julia Mitterwallner** gehört zu ihrem UMS-Uhrwerk-Mensch-System, und findet einen Gegenspieler mit dem Kabelgewirr im Clubraum. Hannah

Julia Mitterwallner, sonst Performerin, versucht mit ihren UMS-Arbeiten, die um das Thema Mensch-Maschine kreisen, nahezu nostalgische Relikte einer vergangenen Zeit in unserer digitalen Welt zu schaffen.

Die Auseinandersetzung mit dem eigenen Körper spielt für **Johanna Priborsky**, zu Beginn eher unbewusst, schon seit ihrer Bewerbung an der Akademie eine große Rolle. Angefangen mit Hinterfragungen der durch Populärmedien propagierten Schönheitsideale beschäftigt sie sich in ihrer aktuellen Arbeit mit der Fragestellung, wie man sich in seinem eigenen Körper fühlt, der der Träger unseres Gefühl- und Seelenlebens ist und diese mehr und weniger geschützt und ungeschützt der Umwelt aussetzt. Wir alle kennen die Zustände des Unwohlseins in bestimmten Situationen. Die Ursachen hierfür sind unterschiedlicher Art, wie Angst, Machtstrukturen, Scham oder auch Müdigkeit, Unlust. Johanna Piborskys Kollektion von Schutzanzügen (erster Stock, Durchgang, Gardarobe) versucht, uns mit Kleidungsstücken für die verschiedenen Bedürfnisse auszustatten. Die Pole bewegen sich zwischen „Unsichtbar“, für die Möglichkeit gänzlich zu verschwinden und keine Angriffsfläche mehr zu bilden, bis hin zur „ehrlichen Haut“, in der man seinem Gegenüber alles offenbart, alles sichtbar ist. Und „Everybody's Darling“ bietet uns die Möglichkeit, berührt, angefasst, gestreichelt zu werden. Durch Johanna Priborskys Anzüge verändert man nicht seinen Status, eine große Sehnsucht, die in dem Märchen von „Des Kaisers neuen Kleidern“ Hans Christian Andersens ad absurdum geführt wird, sondern sie versuchen, von uns selbst empfundene Mängel auszugleichen.

Andrea Beutel ist grundsätzlich an Ideen interessiert und damit an konzeptueller Arbeitsweise. Sie ist auf der Suche nach einem Weltmodell, welches die Welt erklärt und forscht nach Mus-

tern, in denen wir uns bewegen, sowohl auf physischer als auch metaphysischer Ebene.

So ziehen sich wie die Glieder einer Kette Satzfragmente durch das gesamte Gebäude, die Haltungen zu kontrovers verhandelten Themen wie Krieg, Sexuelle Selbstbestimmung, Emanzipation und Gewaltdarstellung in Film und Fernsehen nicht nur beschreiben, sondern durch den Zusatz „let's glamourise“ glorifizieren.

Die Satzfragmente, die wir vorfinden, sind das Ergebnis einer google-Schlagwortsuche zu eben jenem „let's glamourise“. Worte und Sätze werden der virtuellen Welt entrissen und in die reale Welt integriert.

Sprache ist erzählend, eine Qualität, die als narratives Moment auch Werken der „bildenden“ Kunst zugeschrieben wird. Die Zeilen müssen beim Lesen abgelaufen werden, die (Lese-)Richtung ist vorgegeben und benötigt eine individuelle Dauer anders als bei einem Bild, welches man mit einem Gesamtblick erfassen kann.

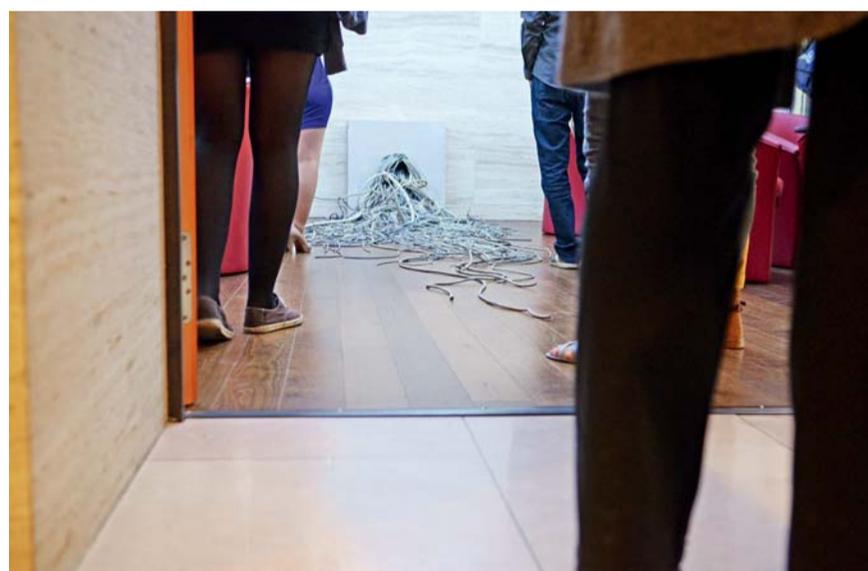
Sprache ist erzählend, eine Qualität, die als narratives Moment auch Werken der „bildenden“ Kunst zugeschrieben wird.

Erkennbare Autorenschaft und die damit verbundene originäre Handschrift treten bei Andrea Beutel bewusst in den Hintergrund.

Von Bedeutung allein sind die Worte, die ein System im System bilden. □



Direkt eng wurde es im Durchgang im ersten Stock. Dort hängen 12 Zeichnungen Julia Schoells.



Im Clubraum herrscht offenbar Unordnung. Doch dieses von Hannah Julia Mitterwallner inszenierte Kabelgewirr – es ergänzt die Toninstallation in der Bi-

bliothek – spielt auf das Thema Mensch-Maschine an. „Nostalgische Relikte in unserer digitalen Welt“, wie es im Einführungstext heißt.