

RENOVATIO

CHRISTLICH - KRITISCH - AKTUELL

ZEITSCHRIFT FÜR DAS

INTERDISZIPLINÄRE

GESPRÄCH

- **Der Tsunami 2004 – Katastrophendeutungen zwischen Weltuntergang und Neubeginn**
von Michael Novian
- **Überlegungen zu einer freiheitlichen Weltordnung im Anschluss an Arendt und Montesquieu**
von Christian Volk
- **Weltanschauliche Überzeugungen und die Möglichkeit des rationalen Dialogs**
von Georg Gasser & Matthias Stefan
- **Der prekäre Gott**
Zur literarischen Gegenwart einer Verlustmeldung
von Gregor Maria Hoff
- **Denn es stehet (nicht) geschrieben...**
Das Bibelwissen der Literatur
von Andrea Polaschegg
- **Erziehung und Moral.**
Zuwendung und Geborgenheit als Ethos der Erziehung
von Matthias Blum



KAVD
Katholischer
Akademikerverband
Deutschlands



INHALT

| | |
|--|----|
| <i>Editorial</i> | 3 |
| <i>Zum Thema</i> | |
| Michael Novian Der Tsunami 2004 – Katastrophendeutungen zwischen Weltuntergang und Neubeginn | 4 |
| Christian Volk Überlegungen zu einer freiheitlichen Weltordnung im Anschluss an Arendt und Montesquieu | 11 |
| Georg Gasser & Matthias Stefan Weltanschauliche Überzeugungen und die Möglichkeit des rationalen Dialogs | 21 |
| <i>Spektrum</i> | |
| Gregor Maria Hoff Der prekäre Gott Zur literarischen Gegenwart einer Verlustmeldung | 30 |
| Andrea Polaschegg Denn es stehet (nicht) geschrieben... Das Bibelwissen der Literatur | 42 |
| Matthias Blum Erziehung und Moral. Zuwendung und Geborgenheit als Ethos der Erziehung | 53 |
| <i>Aus dem KAVD</i> | 55 |
| <i>Aus Kirche und Gesellschaft</i> | 60 |
| <i>Bücher und Zeitschriften</i> | 66 |

IMPRESSUM

RENOVATIO - Zeitschrift für das interdisziplinäre Gespräch

Herausgeber: Katholischer Akademikerverband Deutschlands (KAVD)

Präsidium: Peter Burs (Präsident), Dr. Bernhard M. Hillen und Andreas Hölscher (Vizepräsident), Dr. Stephan Handy (Geistlicher Assistent)

Redaktion: Peter Burs (Essen), Prof. Dr. Albert Franz (Dresden), Dr. Bernhard M. Hillen (Troisdorf), Andreas Hölscher (Teltow), Prof. Dr. Elisabeth Jünemann (Paderborn), Damian Kaiser (Marl), Dr. Ulrich Rehlinghaus (Essen), Prof. Dr. Peter Roggendorf (Aachen), Prof. Dr. Peter Treier (Wuppertal)

Redaktionsanschrift: Katholischer Akademikerverband, Postfach 20 01 31, 45757 Marl, Telefon: (0 23 65) 572 90 90, Fax: (0 23 65) 572 90 91,

E-Mail: geschaeftsstelle@kavd.de, Internet: www.kavd.de

Bezugsbedingungen: RENOVATIO erscheint in der Regel quartalsweise. Die Redaktion behält sich die Ausgabe von Doppelnummern vor. Eine gemeinsame Ausgabe mit „evangelische aspekto“ ist inhaltsgleich. Der Bezugspreis für Mitglieder des KAVD und Kooperierender Verbände ist im Mitgliedsbeitrag enthalten. Bezugspreis für Nichtmitglieder: Jahresabonnement 25,- Euro, inkl. Versandkosten. Konten: Pax-Bank Köln (BLZ 370 601 93) 219 580 18.

Bestellungen an: Katholischer Akademikerverband Deutschlands (KAVD), Postfach 20 01 31, 45757 Marl.

Nachdruck und Vervielfältigung mit Genehmigung und Quellenangabe gestattet. ISSN 0340-8280

EDITORIAL

Angesichts globaler Finanzkrisen und politischer Verschiebungen ist es nur zu verständlich, dass viele Menschen die weltweite Implementierung von Regeln fordern, die einen verantwortungsvolleren Umgang mit finanziellen Mitteln und eine gerechtere Verteilung bewirken könnten. Neben diesem Beispiel wären noch viele andere Probleme anzuführen, zu deren Lösung es offensichtlich eine „Neue Weltordnung“, d.h. global wirksame politische und gesellschaftliche Strukturen braucht, die einen gerechten und Leben sichernden Umgang mit den Ressourcen der Erde ermöglichen. Man denke etwa an die vielen Facetten des Umweltschutzes, an präventive Maßnahmen gegen den drohenden Klima- und Energiekollaps oder an die Gefahr von Epidemien und von atomarer Aufrüstung durch politische Gewaltsysteme, an den umfassenden Schutz des Lebens und der Innenwelt des Menschen. Die große Herausforderung der Gegenwart lautet, das umfassende Netzwerk tatsächlicher Verknüpfungen in eine gerechte Weltordnung umzuwandeln, die durch ihre Stabilität Frieden und Sicherheit zu verbürgen vermag.

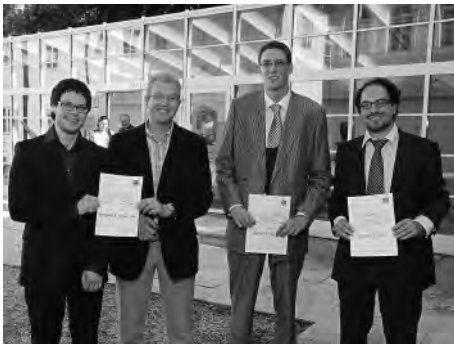
Auf dem Hintergrund sich rapide verändernder Weltordnungen zeigen sich

für jeden Orientierungsprobleme. Die Salzburger Hochschulwochen 2009 stellten daher die Ordnungen des Wissens, des Lebens und der Gesellschaft auf den Prüfstand. Wir schließen uns mit dem Schwerpunktthema „WELTORDNUNGEN“ in dieser Ausgabe von *Renovatio* an die Hochschulwoche an und dokumentieren – wie schon in den vergangenen Jahren – alle drei im Rahmen des Publikumspreises der Salzburger Hochschulwoche 2009 gehaltenen Vorträge: Michael Novian, Gießen (1. Preisträger); Dr. Christian Volk, Berlin (2. Preisträger) und gemeinsam Georg Gasser & Matthias Stefan, Innsbruck (3. Preisträger).

Unter der Rubrik Spektrum dokumentieren wir zwei Vorträge von Prof. Dr. Andrea Polaschegg, Berlin und Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, Salzburg. Diese wurden am 14. Oktober 2008 auf der 5. Fachtagung „Religion und Deutsch. Fächerverbindender Unterricht“ am Landesinstitut für Schule und Medien Berlin-Brandenburg in Ludwigsfelde-Struveshof gehalten.

Ich wünsche Ihnen eine anregende Lektüre.

Andreas Hölscher



*Die Preisträger der Salzburger HSW v.l.n.r.:
Matthias Stefan und Georg Gasser,
Michael Novian und Dr. Christian Volk*



Michael Novian mit Erzbischof Dr. Alois Kothgasser

Der Tsunami 2004 -

Katastrophendeutungen zwischen Weltuntergang und Neubeginn

Michael Novian

Michael Novian ist seit 2008 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Systematische Theologie an der Justus-Liebig-Universität Gießen.

1. Grenzerfahrungen unterm Weihnachtsbaum – Begriffliches zum Einordnen von Katastrophen

Wenn Sie versuchen, sich an das Weihnachtsfest 2004 zurückzuerinnern, so werden in einigen von Ihnen Bilder von – mehr oder weniger – harmonischen Familienfeierlichkeiten wach. Andere assoziieren mit diesem Datum vielleicht ad hoc ein bestimmtes Geschehen, das sich aufgrund seiner Einzigartigkeit in das je individuelle Gedächtnis eingebrannt hat. Die meisten freilich werden – wie ich selbst – ob der Schnelllebigkeit unserer Alles mit Allem vernetzenden, postmodernen Gesellschaft den Rückgriff auf die zahlreichen zur Verfügung stehenden Memorialien bemühen und werden beim Durchforsten der Fotoalben, Tagebücher, Chroniken und Websites vielleicht auf ein Ereignis stoßen, das wohl nur die wenigsten mit diesem Weihnachtsfest in Verbindung bringen dürften:

Am Morgen des 25. Dezembers 2004 trennte sich die Raumsonde HUYGENS vom Orbiter CASSINI, um Anflug auf den Saturnmond Titan zu nehmen. An Bord der HUYGENS befand sich neben den obligatorischen Kameras und Mikrofonen eine CD-ROM mit Botschaften und Zeichnungen von über 80.000 Menschen, die dem Aufruf der ESA gefolgt waren: „to send a message to the unknown“¹. Einen Tag nach Abkopplung der HUYGENS aber brach – und das werden uns wohl die meisten Memo-

rialien erzählen – am Zweiten Weihnachtsfeiertag eine riesige Flutwelle über die Westküste Sumatras herein und zeitigte die größte Naturkatastrophe der Moderne: Mehr als 230.000 Menschen verloren ihr Leben – an einem Tag, der den überlebenden Insulanern zeitlebens als der *Schwarze Sonntag* im Gedächtnis bleiben wird.

Die Parallelität dieser Ereignisse – HUYGENS und Tsunami – versinnbildlicht „die Ungleichzeitigkeiten, mit denen die Menschheit leben muss: Dass sie rein geologisch [...] immer noch auf einem jederzeit zum Toben bereiten Vulkan tanzt und parallel dazu vorgibt, sie könne ungefährdet ins All ausgreifen.“² Eine Menschheit, die sich vorbereitet, Kontakt mit außerirdischen Lebensformen aufzunehmen, in dem Moment, da eine große Naturkatastrophe den Kontakt zu den Opfern je abreißen lässt. In diese lebenszeitlich greifbare Spannung ist der Mensch gestellt, eine Spannung, die sich mit den Begriffen *radikale Begrenztheit* und *Streben nach raumzeitlicher Entgrenzung* beschreiben lässt: Radikale Begrenztheit, wie sie uns in Erfahrungen von Katastrophen und Leid schmerzlich vor Augen tritt, und das Streben nach raumzeitlicher Entgrenzung, das im unverbindlichen Gedankenspiel über mögliche Extraterrestrier seinen Ausdruck findet.

Saut Situmorang (*29. Juni, 1966), ein indonesischer Dichter, macht

uns in seinem unter dem Eindruck des Tsunami mit poetischer Kraft verfassten Gedicht auf einen weiteren zentralen Aspekt für unsere Darlegung aufmerksam. Er schreibt:

*Das Leben ist so vergänglich. Der Tod so endgültig und Worte? Was können schon die Worte eines Dichters ausrichten außer Trauerlieder zu singen von stolzen zerrissenen Segeln, wiegenden Palmblättern am Strand, dem das Schnattern der Möwen und die stolzen zerrissenen Segel der Fischer, der Herren der Morgengischt abhanden gekommen ist?*³

Die Vergänglichkeit des Lebens – In Katastrophen wird der Mensch sich seiner Endlichkeit bewusst; er entdeckt, dass er kein Supermann, kein scientologischer, unabhängig von Raum, Zeit und Energie existierender Thetan ist, der á la Tom Cruise jede noch so ausweglose Mission Impossible besteht, sondern dass sein ganzes Leben unter das Menetekel der Verwundbarkeit gestellt ist.

2. Katastrophendeutung zwischen Weltuntergang, Weltflucht und Welt als Welt

Die Verwundbarkeit des Menschen stellt den dritten für uns zentralen Begriff dar, der zugleich die Begriffe von radikaler Begrenztheit und Streben nach raumzeitlicher Entgrenzung umgreift: Die eigene Verwundbarkeit bildet den Ausgangspunkt der menschlichen Katastrophenerfahrungen – Wir begreifen in Katastrophen unseren Mangel an Supermanhaftigkeit, an Thetanhaftigkeit, entdecken uns als Menschen, zu deren anthropologischer Grundbestimmtheit die oft furchteinflößende Endlichkeit unnegierbar hinzugehört. Wir können nun mit dieser Verwundung unterschiedlich umgehen: können zum einen dem Streben nach raumzeitlicher Entgrenzung folgen, die Wunde durch *Weltflucht* heilen; oder kön-

nen die eigene radikale Begrenztheit zum Anlass nehmen, um die Endlichkeit unseres gesamten Daseins zu fürchten, den *Weltuntergang* prophezeiend; oder können auch die eigene Verwundbarkeit hinnehmen, sie zum Thema einer tiefgehenden Auseinandersetzung machen, in der wir unser Menschsein näher erfassen und mit dem Menschsein den menschlichen Bezug zur Welt, nicht nur der Welt unserer eigenen Anschauungen und Projektionen, sondern zur *Welt als Welt*⁴ in ihrem Eigenstand und Widerstand.

Ich lade Sie ein, diese drei Wege *Weltflucht – Weltuntergang – Welt als Welt* gedanklich mit mir zu beschreiten.

2.1 Weltflucht in kosmische Weiten und irdische Zerrbilder – Gottesstrafe oder sträflicher Leichtsinn?

„Es ist nur eine Frage der Zeit“, so schreibt der Journalist Michael Schwelien in der ZEIT, „bis Priester die Schicksalsschläge auf ihre Weise deuten“, und er verbindet diese Aussage mit der Befürchtung, „dass alsbald die Fundamentalisten aller Konfessionen die strafenden Götter ins Feld der Religionskämpfe führen“⁵. John MacLeod, Reverend der in calvinistischer Tradition stehenden FREE PRESBYTERIAN CHURCH OF SCOTLAND, ist ein solcher Priester. Mit Blick auf das von der Katastrophe heimgesuchte Thailand macht MacLeod die „Vergnügungssucht der Moderne“ für den Tsunami verantwortlich. Nicht zufällig waltende Bewegungen in der Erdkruste dienen ihm als Erklärung, sondern „die Hand Gottes“⁶. Sheik Ibrahim Mudeiris hält im Rahmen einer vom PALESTINIAN AUTHORITY TV ausgestrahlten Predigt die „Stunde Null“ für gekommen, in der Gott seine Streitmächte ins Feld führt, um Rache zu nehmen angesichts der wachsenden Korruption und Unterdrückung der betroffenen Regionen durch die Amerika-

ner und Juden⁷. Ibrahim Al-Bashar, ein Berater des Saudiarabischen Justizministers Dr. Abdullah Bin Mohammed Bin Ibrahim AL Sheikh, bringt in einem Interview die menschlichen Verfehlungen auf einen einfachen Nenner, sich fälschlicherweise auf die Grundfesten des von Allah gegebenen Korans stützend: „Sie logen, sündigten und waren ungläubig“⁸. Es ist bezeichnend, dass die meisten dieser Deutungen bloß auf die Sündhaftigkeit von Kollektiven verweisen. Sie verlieren gleichsam die Einzelschicksale in der Indifferenz schaffenden Katastrophe aus den Augen und verneinen somit unthematisch die das eigene Gerechtigkeitsverständnis in Frage stellende Heterogenität des Kollektivs; ein Kollektiv, das sich als Verbund von Individuen mit je eigener (Glaubens- und Moral)biographie darstellt, als unüberschaubare Menge, in der nicht zuletzt auch zahlreiche unschuldige Kinder ihr Leben lassen mussten.

Bemühen wir uns um ein erstes Fazit, so lässt sich festhalten, dass in den vorgestellten, man spricht von geschichtstheologischen Deutungen auch ein tiefgreifendes Bedürfnis erkennbar wird: das Bedürfnis nach überschaubaren Kausalzusammenhängen und einfachen Antworten angesichts der unfassbaren Katastrophe. Dieses Bedürfnis verbindet sich mit den theistischen Vorstellungen von einem strafenden Gott und generiert ein einfaches Deutungsmuster, einen einfachen Zusammenhang von menschlichem Fehlverhalten und göttlicher Sanktion, von Tun und Ergehen⁹. Die beispielhaft angeführten Stimmen, sie erklingen aus einem Raum, der sich nicht in der Immanenz wissenschaftlicher Erklärungsmodelle finden lässt, sind Stimmen von Menschen, die eben der Welt naturwissenschaftlicher Kasuistik entflohen sind, um falsche Antworten und vermeintliche Gerechtigkeit bei einer selbstgestalteten transzendenten Größe zu

finden.

Eine moderne, neureligiös-nachkopernikanische Variante dieser weltentzogenen theistischen Antwortsuche liegt im Bereich der Ufologie und Verschwörungstheorie: Der INDIA DAILY berichtet erstmals am 31.12.2004 von UFO-Sichtungen vor dem großen Beben im Indischen Ozean. Mit dem Verweis auf ungenannt bleibende UFO-Experten wird die einfache Erklärung eronnen, die Außerirdischen hätten entweder versucht, die Menschheit vor der Katastrophe zu warnen, oder sie hätten den Tsunami gar selbst verursacht¹⁰. Der Netz-User JOLU66 ist bereits näher über die Absichten der UFO-Inhaber im Bilde und erklärt, ihm sei in einer Vision mitgeteilt worden, dass eine außerirdische Intelligenz plane, mit dem Ausbruch eines Supervulkans die Population der Erde auf eine Milliarde zu reduzieren. Zunächst habe allerdings „ein Vorversuch in Form des Tsunamis gefahren werden müssen“¹¹.

Die ägyptische Wochenzeitung AL-USBUA hingegen sucht den Verursacher der Misere auf dem Planeten Erde und fragt ganz pseudo-investigativ: „Wurde das Erdbeben am Tag des Schreckens von amerikanischen, israelischen und indischen Atomtests ausgelöst?“¹² In gleiche Richtung spekulieren Beiträge, die das Unglück auf Tests zur Erschließung von Öl- und Gasvorkommen im Meeresboden vor Australien zurückführen. Ein Unterschied zu den ufologischen Deutungen im Hinblick auf einen gefühlten Wahrheitsgehalt ergibt sich nur insofern, als dass die Verschwörungstheorien (zumindest teilweise) ohne die Existenz außerirdischen Lebens auskommen und so dem weit verbreiteten Bedürfnis einer Erklärungssuche im immanenten Kausalzusammenhang entsprechen. Doch erscheinen diese Antworten letztlich nicht weniger weltentrückt.

Bei den nun folgenden Deutungen

handelt es sich um Deutungen, die sich m. E. ebenfalls unter den Begriff Weltflucht fassen lassen, auch wenn sie uns mitunter naheliegender erscheinen mögen, gerade weil sie zumeist im Bereich immanenter Erklärungsmodelle verbleiben. Bevor ich mich abschließend um eine Kategorisierung unter den Begriff Weltflucht bemühe, lassen Sie mich zunächst diese Deutungen vorstellen. Sie haben allesamt gemein, dass sie *menschlich bedingte Ursachen* in den Begründungszusammenhang der Tsunamikatastrophe einführen¹³.

Begeben sich im 18. Jahrhundert in Folge des Erdbebens von Lissabon säkulare Quellen gerade weg von der Suche nach menschlichem Versagen – entdecken mit Voltaire das „traurige Spiel des Zufalls“¹⁴ – , „so hat in jüngster Zeit die Idee Raum eingenommen, Desaster seien das Ergebnis der Handlungen von Männern und Frauen. Flutkatastrophen werden kaum noch mit göttlicher Missbilligung oder Strafe in Zusammenhang gebracht, dafür umso häufiger mit gierigen Immobilienhaien, die in Flutgebieten bauen.“¹⁵ Und so werden fernab verschwörungstheoretischer Schuldzuweisungen Siedlungs- und Reiseverhalten ins Feld der Begründung geführt, der zivilisatorische Störfaktor Mensch proklamiert.

Dort, wo in rousseauischer Tradition¹⁶ menschlich bedingte Ursachen in den immanenten Kausalzusammenhang von Naturkatastrophen eingebracht werden, erscheint gleichsam natürlich auch der Umkehrschluss möglich: Der Sinnlosigkeit der Tsunamikatastrophe begegnet man, indem man einen neuen Sinn schafft, Wiederaufbau, vielmehr Neubeginn ermöglicht.

Die Worte aus der Ansprache zur Eröffnung der ERSTEN EUROPÄISCHEN KONFERENZ ÜBER ERDBEBENINGENIEURWESEN UND SEISMOLOGIE manifestieren die Hoffnung auf Linderung und letztlich Beherr-

schung von Katastrophen, das Sehnen nach fast schon prometheischen Fähigkeiten:

„Doch unsere Arbeit hat einen Sinn, denn sie dient dazu, menschliches Leben zu schützen. Tun wir also das, was wir können und wofür wir zuständig sind, um die Risiken einzudämmen und die Folgen von Erdbeben zu mindern, um das zu lindern, was manche als das Werk Gottes bezeichnen.“¹⁷

Der Journalist Norbert Lossau interpretiert diese Suche nach im menschlichen Handlungsvermögen liegenden Ursachen wie folgt: „Hinter der Suche nach solchen Erklärungsmustern verbirgt sich die Urhoffnung auf eine durch den Menschen beherrschbare Welt.“¹⁸

Diese *durch den Menschen beherrschbare Welt* aber ist eine Welt, die so nicht existiert. Es wäre eine Welt bar der Spannungen und bar unbegreiflicher Komplexitäten. Auch hier ist daher von Weltflucht zu sprechen: Man flieht, indem man auf der Suche nach einfachen Antworten die vorgefundene Welt verzerrt, sie assimiliert, damit sie die Antworten liefert, die unserem Verstand wiederum zugänglich sind. Der Mensch bastelt sich – wie es der Anthropologe Claude Lévi-Strauß sagen würde – seine eigene Welt zusammen¹⁹.

2.2 Davon geht die Welt nicht unter...?! Weltuntergangsszenarien in Koexistenz

Es mag zunächst widersinnig erscheinen und doch wollen wir uns auf der Suche nach komplexeren Strukturen in den deutungsspezifischen Antworten auf die Tsunamikatastrophe in den Bereich apokalyptischen Sprechens und damit den vorbeschriebenen Bereich des Weltuntergangs begeben.

Es erklingen kaum mehr Stimmen im medialen Echo, die das Geschehen vom 26.12.2004 explizit als Vorzeichen der Endzeit verheißen. Erst die Einbindung der

Einzelkatastrophe in das kulminierende Phänomen des Klimawandels generiert flächenwirksame Weltuntergangsängste. So halten einer FORSA-Umfrage von 2007 55% der Befragten einen durch Klimawandel hervorgerufenen Weltuntergang für möglich²⁰. In diesen Ängsten bündeln sich die verschiedenen, je-individuellen Begrenztheitserfahrungen, wird die These der eigenen Verwundbarkeit auf den gesamten Planeten projiziert. Der Weltuntergang ist dabei weniger länger ein religiöses, denn ein wissenschaftliches Phänomen, die Reaktion auf die Annahme einer linearen Verkettung von empirischen Einzeldaten, ist teilweise auch bewusst geschürte Angst, die zum ökologischen Umdenken führen soll, ist das Schreckgespenst des Umweltsünder. Insofern die These vom Weltuntergang bewusst gestreut ist, um Aktivismus herbeizuführen, ist sie wieder Teil der Weltflucht, rückt sie doch den Menschen in die Rolle des Neugottes bzw. des Neusatans, der selbst den Weltuntergang herbeiführen und abwenden kann.

Insofern apokalyptische Metaphorik jedoch eingesetzt wird, um dem Unfasslichen Raum zu geben, um die Verwundbarkeit des Menschen als radikales Fatum zu thematisieren, ist sie hingegen Ausdruck der radikalen Begrenztheitssituation. So kann denn die apokalyptisch-religiöse Erlebnistönung der Katastrophe die von vielen Menschen wohl erfahrene Unzulänglichkeit kausaler Erklärungszusammenhänge bebildern und versuchen, andere Zugangsmöglichkeiten aufzuweisen. Sprachliche Bilder, wie sie die Journalisten wählen, wenn sie von der „Welle der Apokalypse“²¹ oder der „Hölle im Paradies“²² schreiben, entrücken die Katastrophe aus den alltäglichen Erfahrungsweisen, helfen der Unfasslichkeit von menschlichen Tragödien und Einzelschicksalen zu begegnen, ohne die gefühlte, exi-

stentielle Ratlosigkeit weg zu erklären, weg zu theologisieren. In der Weltuntergangsmetaphorik koexistieren die Erfahrung radikaler Begrenztheit und das Streben nach raumzeitlicher Entgrenzung, wird Raum geöffnet, der Welt zu entfliehen, als auch sich der Welt als Welt zu stellen.

2.3 Die Welt ist, wie sie ist – Pragmatischer Perspektivenwechsel vor dem Horizont der Verwundbarkeit

Sich der Welt als Welt zu stellen, dies gelingt auch Klaus Scharioth, einem Pressesprecher im Auswärtigen Amt, wie der Journalist Jörg Lau eindrucksvoll beschreibt:

„Wer verstehen will, wie der Tsunami unser Lebensgefühl verändert hat, kommt an Klaus Scharioth nicht vorbei. [...] Man ist regelrecht dankbar, wenn der uncharismatische 58-jährige Beamte auf dem Bildschirm auftaucht. Das hat sicher mit der Professionalität zu tun, die Scharioth ausstrahlt. Er weicht keiner Frage aus und gesteht Fehler und Pannen ein, ohne herumzueiern. Und er spielt nicht mit den Gefühlen der Leute, auch nicht für einen guten Zweck. [...] Das Geheimnis der erstaunlichen Beliebtheit von Klaus Scharioth ist vielleicht, dass er ein Gefühl für die Verletzlichkeit ausstrahlt, die wir durch den Tsunami erfahren haben. Der wohlthuend nüchterne und zugleich erschütterte Scharioth ist das aktuelle Gesicht unserer Verwundbarkeit.“²³

Dieses bereits mehrfach zitierte Gefühl der Verwundbarkeit, es bemächtigt sich vor allem dem Deuter, welcher „irgendeinen Begriff [hat], der den Blick für existenzielle Nöte öffnet, ohne gleich schon Reparaturvorschläge und Deutungsangebote zu machen. Man braucht einen Sinn für das Unverfügbare (Hervorhebung, M.N.), für das unheimliche Gefühl, dass

etwas Dunkles und Unauflösbares in der Welt bestehen bleibt, das sich unserer Kontrolle und Sinngebung entzieht.“²⁴

Der Sinn für das Unverfügbare gewinnt auch in einer vom immanenten Kausaldenken geprägten Moderne gerade dort seinen Raum, wo Spannungen ausgehalten und nicht zugunsten einer einfachen Lösung aufgehoben werden.

„Es drängt uns, der Heimsuchung einen Sinn zu geben – und wir entdecken doch nur unsere Verwundbarkeit.“²⁵ Was klingt wie ein fatalistisches Bekenntnis, führt uns heran an ein zentrales Moment reflektierter Theologie – die Anerkennung der Sinnlosigkeit des Leidens. Und so wenden sich die kirchlichen Vertreter des christlichen Glaubens in ihren Predigten grundlegend gegen theologische Deutungsversuche, in denen das Leiden funktionalisiert wird: „Gott ist kein menschenverschlingender Moloch!“²⁶, ermahnt ein Priester mit Blick auf solch pädagogisierende Tendenzen geschichtstheologischer Couleur. Auch einer Ästhetisierung des Leids, in der sich das Widerfahrene als Weg zur Erschließung von Schönheit und Nächstenliebe zu erkennen gibt, widersetzt man sich. Schließlich mag denn am Ende die im Nachrichtenmagazin SPIEGEL aufgeworfene Erkenntnis stehen: „Naturkatastrophen [sind] unparteiisch, rücksichtslos, blind, sie unterscheiden nicht zwischen Guten und Bösen [...] Sie sind wie Strafgerichte, denen selbst christliche oder muslimische Fundamentalisten keinen Sinn abgewinnen können.“²⁷

Einfache Antworten werden verworfen, der Trivialisierung des Leidens begehend, in der trivial anmutenden, aber doch Spannung aufzeigenden Erkenntnis, dass: „Die Welt ist, wie sie ist. Nämlich auch voller Katastrophen – sinnlos von der Natur angerichtet oder schuldhaft von den Menschen.“²⁸ Dem kantischen Pragmatis-

mus, sich eben darauf einzurichten²⁹, folgen viele Vertreter gerade in Teilen der deutschsprachigen Theologie, wenn sie an die Stelle intellektuell-theoretischer Auseinandersetzung das Primat praktischen Engagements zur Leidverringerung setzen³⁰, um nicht zu den von Voltaire verschrienen metaphysierenden Philosophen zu werden, den „geruhssamen Zuschauern am Rande des Trümmerfelds“³¹.

3. Die Gesundung des Menschen in der Anerkennung seiner Verwundbarkeit

Unabhängig des welterschließenden Zugangs bewahrt der Sinn für das Unverfügbare im widerfahrenen Leid den Menschen vor der *Flucht*: Sei es die Flucht des ingeniösen Menschen in die Illusion einer auf der Basis naturwissenschaftlicher Erkenntnis beherrschbaren Welt. Sei es die Flucht in die heilsversprechenden kosmischen Weiten des Weltraums. Sei es die Flucht in ein transzendentes Harmoniegefüge, das nach den Maßstäben des Tun-Ergehen-Zusammenhangs universelle Gerechtigkeit verspricht. Oder sei es die Flucht in eine romantische Vorstellung von weltumgreifender Mitmenschlichkeit, in der es das Leiden braucht, um das Mitleid aller anzurühren. „Hier geblieben, in der Realität!“³² Wer sich das Gefühl der Verwundbarkeit bewahrt, erliegt nicht der Verwundung, sondern er wird fähig, sich fern eines kompensatorischen Kontinuitätsbedürfnisses Mitmenschen und Handlungsmöglichkeiten gegenüber zu öffnen. Eine Offenheit, die hilfreich ist, um ökologisch sinnvoll zu handeln, um politisch ausgewogen zu agieren, um Theologie fernab von Fundamentalismus und unreflektierter Seelentröstung zu betreiben!

Anmerkungen

¹ ESA: N° 63-2004: Second space Christmas for ESA: Huygens to begin its final journey to

Titan/ Media activities, 7. Dezember 2004 (englisch).

² Leicht, R., Die Welt ist, wie sie ist, abrufbar unter: <http://www.zeit.de/2004/53/leicht53> (30.04.09).

³ Saut Situmorang 2005, zit. nach: Frömming, U.U., Naturkatastrophen. Kulturelle Deutung und Verarbeitung, Frankfurt a.M. 2006, 150.

⁴ Vgl. zum Begriff Welt als Welt die Darstellungen bei Schopenhauer, A., Die Welt als Wille und Vorstellung, Kapitel 50 Epiphilosophie.

⁵ Schwelien, M., Entzweite Welten, abrufbar unter: http://www.zeit.de/2005/02/S_9fdasien (30.04.09).

⁶ MacLeod, in: The Free Presbyterian Magazine, No 2 2005, 60f.

⁷ Das Interview ist einsehbar und als Text abrufbar unter: <http://memrig.org> bzw. <http://memritv.org/Search.asp?ACT=S9&P1=451> (30.04.09).

⁸ <http://memritv.org/Search.asp?ACT=S9&P1=462> (30.04.09).

⁹ Insofern unterscheiden sich diese Deutungen auch essentiell von Deutungen und Klagen, wie sie in den Psalmen oder dem Buch Hiob vorkommen, wo im Ringen mit Gott und dem Widerfahren gerade die Einsicht in die eigene Beschränktheit und den Mangel an Verfügungsgewalt artikuliert wird. Insbesondere im Gebet wenden sich auch Christen Hilfesuchend an eine höhere Instanz, die eigene Ohnmacht anerkennend, sich der unverfügbaren Gnade Gottes überantwortend.

¹⁰ <http://www.indiadaily.com/editorial/12-31h-04.asp> (30.04.09).

¹¹ Zitiert nach: Todt, J., Allahs Schaumkronen, Der Spiegel 5/2005.

¹² Zitiert nach: Todt, J., ebd.

¹³ Der Terminus *menschlich bedingter Ursachen* soll Verwendung finden einmal als unter empirischen Maßstäben greif- und beschreibbare Größe und zum zweiten eben gerade in Differenz zu dem bereits durch den im geschichtstheologischen und verschwörungstheoretischen Gebrauch vorbelasteten Begriff *menschlicher Schuld*.

¹⁴ Zitiert nach Suchsland, R., Als ob der jüngste Tag kommen sey, abrufbar unter: <http://www.heise.de/tp/r4/artikel/21/21280/1.html>

(30.04.09).

¹⁵ Frank, F., Gottesstrafe, Menschenwerk, Die Welt 307/2004, 27.

¹⁶ Vgl. dazu die Darlegungen Suchslands a.A.O.

¹⁷ <http://www.uvek.admin.ch/dokumentation/00476/00477/01134/index.html?lang=de> (30.04.09).

¹⁸ Lossau, N., Gibt es Schuldige?, in:

Die Welt 307/2004 (31.12.2004/01.01.2005), 1.

¹⁹ Zum Begriff des weltanschaulichen Bastelns vgl. Lévi-Strauss, C., Das wilde Denken, Frankfurt a.M. 1973, 29ff.

²⁰ Vgl. NEON 6/2007, 22ff.

²¹ Röhrich, D., Wellen der Apokalypse, abrufbar unter: http://www.tsunami-alarm-system.com/fileadmin/media/press/articel/de/Deutschlandfunk-30_04_2007-Wellen-der-Apokalypse.pdf (30.04.09).

²² Bauer, W., Hölle im Paradies, in: Focus 1/2005, 14.

²³ Lau, J., Höhere Gewalt, abrufbar unter: http://www.zeit.de/2005/03/Titel_2fSchicksal_03 (30.04.09).

²⁴ Lau, J., ebd.

²⁵ Leicht, R., Schuldlos in der Sintflut, abrufbar unter: http://www.zeit.de/2005/01/01leiter_links_text (30.04.09).

²⁶ Zitiert nach: Heilen, S., *Theologische Deutungen der Tsunami-Katastrophe vom 26.12.04 in ausgewählter Publizistik und Predigt*.

Abrufbar unter: http://www.ev-theologie.uni-osnabrueck.de/pub/uploads/Main/heilen_tsunami.pdf (30.04.09).

²⁷ Beste, R., Leben mit dem Tsunami, Der Spiegel 2/2005, 27.

²⁸ Leicht, R., a.a.O.

²⁹ Vgl. dazu die Darlegungen bei Löffler, U., Lissabons Fall - Europas Schrecken: die Deutung des Erdbebens von Lissabon im deutschsprachigen Protestantismus des 18. Jahrhunderts, Berlin u.a. 1999, 48ff.

³⁰ Vgl. hierzu paradigmatisch die Darlegungen bei: Schmidt-Leukel, P., Grundkurs Fundamentalthologie, München 1999, 112ff.

³¹ Zitiert nach: Rühle, A., Die Suche nach dem Sinn, GEO EPOCHE. Tsunami. Der Tod aus dem Meer 16/2005.

³² Leicht, R., ebd.

Überlegungen zu einer freiheitlichen Weltordnung im Anschluss an Arendt und Montesquieu

Christian Volk

Dr. Christian Volk arbeitet derzeit als Postdoktorand und wissenschaftlicher Koordinator am Graduiertenkolleg „Verfassung jenseits des Staates“ der Humboldt Universität zu Berlin. Anregung, Kommentare oder Kritik bitte an: christian.volk@rewi.hu-berlin.de.

1. Politisches Denken, Weltordnung und Menschenrechte – einleitende Bemerkungen

Die Frage nach einer freiheitlichen Ordnung der Welt ist seit jeher eine der Grundfragen politik-philosophischen Denkens. Eines der wohl bedeutendsten Zeugnisse dieses Unterfangens ist Kants Schrift „Zum ewigen Frieden“.¹ Seit 1795 haben seine Überlegungen zum „Weltbürgerrecht“ eine ganze Reihe politischer Denkerinnen und Denker inspiriert. Wie weit man am Beginn des 21. Jahrhunderts von einem solchen Zustand des „ewigen Friedens“ und der Wirklichkeit eines „Weltbürgerrechts“ jedoch entfernt ist, dürfte nicht zuletzt der 2006 veröffentlichte Bericht des Hohen Flüchtlingskommissars der Vereinten Nationen (UNHCR) zur Lage der Flüchtlinge im 21. Jahrhundert eindrucksvoll dokumentieren. Denn dort beziffert der UNHCR die registrierten Staatenlosen auf etwa 3,5 Millionen, schätzt aber die tatsächliche Zahl der Staatenlosen sogar auf 11 Millionen. Die Summe der Staatenlosen dürfte aber entgegen der UNHCR Angaben noch weit größer sein, weil ein Teil der im Bericht auf 40 Millionen geschätzten Flüchtlinge *de facto* staatenlos, das heißt rechtlos ist bzw. so behandelt wird. Zwar weist der UNHCR in seinem Bericht auf den Rückgang der registrierten Flüchtlingszahlen hin, wird aber nicht müde, den

hier erfochtenen Pyrrhussieg zu betonen.² Denn die Zahl der Binnenvertriebenen steige stetig an und lasse sich mittlerweile auf 25 Millionen Menschen beziffern. Das humanitäre Desaster daran ist, dass diese Binnenvertriebenen, die sogenannten *internally displaced persons* anders als die Flüchtlinge nicht unter die Genfer Flüchtlingskonventionen fallen – und das, obwohl sie unter den verschiedenen Kategorien von Menschen in flüchtlingsähnlichen Situationen die höchste Todesrate aufweisen.³

Wenngleich also nach 1945 eine Reihe von Übereinkommen und Erklärungen verabschiedet wurden, von denen die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte und ihr in Artikel 15 postuliertes „right to a nationality“⁴ sicherlich die bedeutendste ist, mag und muss vor dem Hintergrund des UNHCR Reports jede Rede vom ewigen Frieden und einem Weltbürgerrecht wie Hohn klingen. Gerade in Flüchtlingsangelegenheiten wird jede internationale Einmischung von den betroffenen Regierungen meist mit Hinweis auf ihre staatliche Souveränität und häufig unter Kriminalisierung der Vertriebenen abgelehnt.⁵

Nun wird bei einem Blick zurück ins 20. Jahrhundert sehr schnell deutlich, dass die Existenz von recht- und staatenlosen Flüchtlingen keine Neuheiten sind,

sondern unmittelbar mit der kontinentaleuropäischen Vorstellung von Staat und Staatlichkeit einherzugehen scheinen. Den wohl deutlichsten Niederschlag findet diese Beobachtung im Werk von Hannah Arendt. In ihren Augen sind die staatenlosen Flüchtlinge und Minderheiten der Zwischenkriegszeit das Produkt eines Europas der Nationalstaaten. Arendts These war gerade, dass die Rechtlosigkeit dieser Menschen den ersten Schritt markiert im „langwierigen Prozeß der Präparierung für die Ausrottung“⁶. Hier, unter den Trümmern von Krieg, Gewalt und Vernichtung wurde die Idee vom ewigen Frieden und vom Weltbürgerrecht in einer freiheitlichen Weltordnung begraben. Die Tatsache aber, dass diese freiheitlichen Ideen so wirkungslos waren, ist nach Arendt nicht unabhängig vom Gehalt dieser Ideen, sondern hängt unter anderem mit deren grundlegender Konzeption zusammen. Sie hängt, mit anderen Worten, auch daran, wie man eine solche freiheitliche Ordnung der Welt konzipieren zu können glaubt. Sollten die Menschenrechte mehr sein wollen als „Unsinn auf Stelzen“ (*nonsense upon stilts*), als was sie Jeremy Bentham einst abgetan hat, sollte eine freiheitliche Weltordnung mehr sein wollen als gelegentliche philosophische Träumereien, dann hat sich beides – Menschenrechtskonzeption und Weltordnungsvorstellung – an diesen Erfahrungen von Terror und Vernichtung abzuarbeiten. Das zumindest scheint der Stachel zu sein, den die Berichte von Primo Levi, Jean Améry, Elie Wiesel etc., also die Zeugnisse von diesem Jahrhundert der Vernichtung, in jedes politik-philosophische Nachdenken über die Weltordnung treiben.

Von diesen einleitenden Überlegungen ausgehend möchte ich im Folgenden über die Bedingungen der Möglichkeit einer politischen Ordnung nachdenken, die jedem Menschen einen Platz in der Welt

garantiert. Inspiriert ist mein Blick dabei vom politischen Denken Hannah Arendts. Hierzu bedarf es kurz einiger erklärenden Worte: Die Hinwendung zum Arendtschen Denken hat mit dem Zusammenbruch des Sowjet-Imperiums und den osteuropäischen Freiheitsbewegungen eine ungeahnte Renaissance erlebt. Warum? Die Revolutionen in Osteuropa trafen die politische Theorienlandschaft Ende der 80er/Anfang der 90er Jahre genauso unverhofft wie die Wirklichkeit. In den damaligen politikphilosophischen Debatten über Luhmannsche Systemtheorie und Fragen der Gerechtigkeit im Anschluss an Rawls hatte der revolutionäre und politische Neubeginn keinen Platz. Kein politischer Autor und keine politische Theorie der damaligen Zeit konnte den revolutionären Neubeginn denken, der in der Leipziger Nikolai Kirche, auf den Straßen von Warschau oder Riga seinen Anfang nahm. Dahingegen bot das Arendtsche Werk mit seinem Plädoyer für das unbedingte Anfangen-Können die Möglichkeit dar, den unvermuteten Bruch mit der alten Ordnung zu verstehen. Seit dieser Zeit gilt Arendt gemeinhin als die „Denkerin des Anfangs“⁷, als die Denkerin der Revolution⁸. Welchen Wert kann dann die Beschäftigung mit dem Arendtschen Werk vor dem Hintergrund der Frage nach einer freiheitlichen Welt-Ordnung bekommen? Das Anfangen, die Revolution stehen doch gerade dem Kontinuierlichen, dem Dauerhaften einer Ordnungsvorstellung entgegen? Mit welchem Recht also der Bezug auf Arendt beim Nachdenken über die Bedingungen der Möglichkeit einer freiheitlichen Weltordnung, so könnte man fragen?

Auch im Jahr 2009 hat das Anfangen-Können bei der Interpretation des Arendtschen Werkes seine Gültigkeit nicht verloren, aber der „Horizont der Gegenwart“⁹, der einen an das Arendtsche Werk herantreten lässt, ist ein anderer geworden.

Geographisch gesprochen ist die Lesart des Arendtschen Denkens weniger von den Ereignissen in Warschau, Prag, Budapest oder Riga inspiriert. Im Vordergrund stehen stattdessen Orte wie Guantánamo, Darfur, Lampedusa, Melilla oder Ceuta. Die Verschärfung der Sicherheitsgesetzgebung in westlichen Demokratien bis hin zur Außerkraftsetzung des Rechts für verdächtige Personen im weltweiten Kampf gegen den Terrorismus, die politische Handlungsunfähigkeit einer vermeintlichen Weltgemeinschaft bei Massenverbrechen, die tagtäglichen Tragödien an den Grenzen der „Festung Europa“ und die Auflösungserscheinungen gesellschaftlicher Solidarität angesichts der Weltwirtschaftskrise bilden den Horizont, mit dem man am Beginn des 21. Jahrhunderts Fragen an die politische Philosophie richtet. Das Zutrauen nun, im Werk Hannah Arendts gültige Anschlusspunkte zu finden, resultiert aus dem Wissen, dass Arendts politisches Denken selbst aus der Konfrontation mit der Krise entspringt. Denn ihre Auseinandersetzung mit Fragen nach einer politischen Ordnung, die die Menschenrechte garantieren kann, ist nicht nur Ergebnis theoretischer Reflexion, sondern die Rechtlosigkeit ist für Arendt gelebte Erfahrung gewesen; sie hat ihren eigenen Horizont geprägt. Mit den Reichsbürgergesetzen im Zuge der Nürnberger Gesetze verlor sie 1937 die deutsche Staatsbürgerschaft und sollte bis 1951 staatenlos bleiben. Die Frage nach einer freiheitlichen *Ordnung der Welt*, in der jedem Menschen ein Platz garantiert ist, ist also die ureigene Frage des politischen Denkens Hannah Arendts – und es ist kein Zufall, dass dieses Denken mit einer Kritik an der traditionellen Menschenrechtsidee ansetzt. Diesen Spielball werde ich im Folgenden aufnehmen und mit der Dekonstruktion der Menschenrechtsidee beginnen, wie sie sich in den Erklärungen der Menschen- und

Bürgerrechte Ende des 18. Jahrhunderts darstellte. Auf diesem Weg werde ich zur politischen Bedingtheit von Menschenrechten vorstoßen. Es lässt sich so zeigen, wie nutzlos, ja geradezu fahrlässig eine Konzeption der Menschenrechte ist, die die Menschenrechte als vom Politischen unabhängig denken will. Gerade bei Juristen trifft man diese Vorstellung von Menschenrechten häufig an. Exemplarisch hierfür ist wohl Ronald Dworkins Rede von den Menschenrechten als „trumps“¹⁰. Dagegen argumentiere ich mit Arendt und Montesquieu für eine politische Konzeption der Menschenrechte und einer freiheitlichen Weltordnung. Möchte man daher, so meine These, den eigentlichen Gehalt der Menschenrechte, nämlich die Idee jedem Menschen einen Platz in dieser Welt zu garantieren, bewahren, so muss man ihre individualistische Lesart hinter sich lassen und die Menschenrechte aus dem Zusammenleben der Menschen entwerfen und begründen. Auf diesem Wege würde man sie mit etwas ausstatten, was ihnen bis heute fehlt – mit politischer Schlagkraft.

2. Zur Dekonstruktion der Französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte

Ich habe bereits angedeutet, dass das Problem mit der Menschenrechtsidee darin liegt, dass man sich – in verschiedenen Variationen – ihres inhärenten politischen Gehalts nicht bewusst ist. Stattdessen denkt man die Menschenrechte häufig als Rechte, die von der konkreten Ausgestaltung des politischen Systems eines Staates unabhängig sind und sein sollen. Klassisch hierfür ist neben besagter Vorstellung von den Menschenrechten als „Trümpfe“ auch John Rawls Minimalvorstellung der Menschenrechte, die von der politischen Verfasstheit der jeweiligen Gemeinwesen

absehen will,¹¹ oder Böckenfördes Überzeugung, Demokratie sei keine notwendige Bedingung für die Geltung von Menschenrechten.¹² Meiner Ansicht nach sitzen derartige Positionen einem großen Irrtum auf. Um diesen Irrtum deutlich zu machen, beginne ich mit einer Dekonstruktion des traditionellen Menschenrechtsverständnisses und räume so den Weg frei, um einen Blick auf die verschiedenen Bedeutungsdimensionen der Menschenrechtserklärung gewinnen zu können. Ich schlage vor, vier verschiedene Bedeutungsdimensionen zu unterscheiden:

Die erste könnte man als die *moralisch-aufklärerische Dimension* bezeichnen. In ihr befreite sich der Mensch mit der Erklärung der Menschenrechte von allen historischen, gesellschaftlichen oder religiösen Autoritäten. Nicht mehr Gott oder die Tradition rechtfertigt den Staat und seine Gesetze, sondern der Mensch samt seiner Würde stellt den einzigen Maßstab für Recht und Unrecht dar. Die zweite ist eine *historisch-funktionale Dimension*. Mit Arendt ließe sich hier vom „geschichtlich sehr wesentlichen Sinn“¹³ der Menschenrechte sprechen. Mit dem Wegfall der überirdischen Gewissheiten durch Säkularisation und dem Zusammenbruch überlieferter Sitten und Bräuche oblag es den Menschenrechten, die verloren gegangenen Sicherheiten zu ersetzen. Fortan sollten die Menschenrechte etwas garantieren, was politisch nicht garantierbar, zumindest noch nie garantiert worden war. Damit jedoch rutschte die Idee der Menschenrechte in einen neuen Bedeutungszusammenhang, und es transformierte sich ihr freiheitlicher Gehalt – unveräußerliche Rechte für alle Menschen zu postulieren – in der politischen Sphäre von Beginn an zu einer „Art zusätzlichen Ausnahmerechts für die Unterdrückten“¹⁴. Das Tragische an dieser Transformation war, dass nunmehr nur jene auf die Umsetzung der Menschenrechte

drängten, die im politischen Raum nicht mehr zu Wort kamen. Kein politisch bedeutsamer Akteur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts hat je mit den Menschenrechten argumentiert. Die zentrale Konsequenz ist daher gewesen, dass die Menschenrechte politisch wirkungslos blieben. Ob schon diese Überlegung zur *historisch-funktionalen Dimension* für meine spätere *politische Begründung von Menschenrechten* noch wichtig sein wird, ist im hier zu diskutierenden Zusammenhang die dritte Bedeutungsdimension der Menschenrechte entscheidend. Diese dritte Bedeutungsdimension, die *politisch-rechtliche Dimension*, unterstreicht, dass die Menschenrechte mit der Volkssouveränität verschmolzen waren und daher als in den Staatsbürgerrechten verwirklicht angesehen wurden. Diese Verschmelzung lässt sich sehr schön am Artikel 11 der Französischen Menschenrechtserklärung ablesen, in dem stillschweigend aus dem Menschenrecht ein Bürgerrecht gemacht wird:

„Die freie Äußerung von Meinungen und Gedanken ist eines der kostbarsten *Menschenrechte*; jeder *Bürger* [Herv. C.V.] kann also frei reden, schreiben und drucken, vorbehaltlich seiner Verantwortlichkeit für den Missbrauch dieser Freiheit in den durch das Gesetz bestimmten Fällen.“

Betrachtet man die hier beschriebene Verschmelzung von Bürger- mit Menschenrechten vor dem Hintergrund der oben ausgearbeiteten ersten Bedeutungsdimension der Menschenrechte – der *moralisch-aufklärerischen* – so muss die Verschmelzung doch irritieren. Denn lag nicht gerade der Sinn der Menschenrechtserklärung darin, sich von allen tradierten Autoritäten zu emanzipieren und nur noch allein den Menschen als Maßstab anzuerkennen? Die Rede von der Verschmelzung von Menschenrecht und Bürgerrechten legt hingegen nahe, dass man bei dieser isolierenden Verabsolutierung des Menschen nicht

lange stehen blieb. Der Mensch wurde geradewegs in die Ordnung und den Gesamtzusammenhang einer politischen Gemeinschaft, der Nation, eingereiht, und die Garantie unveräußerlicher Rechte von seiner Staatsbürgerschaft abhängig. Diese Verwandlung kommt nicht von ungefähr. Zum einen resultiert sie aus dem strukturellen Aufbau des Begriffs Menschenrecht. Zum anderen hängt sie mit den historischen Entstehungsbedingungen des Nationalstaats zusammen.

Mit strukturellem Aufbau des Begriffs Menschenrecht ist die spezifische Auffassung vom Gegenstand, um den es geht, gemeint, nämlich der Mensch. Denn diese Auffassung vom Menschen richtet den Menschenrechtsbegriff auf eine ganz besondere Weise aus und konzipiert ihn streng individualistisch und abstrakt. Der traditionelle Menschenrechtsbegriff des 18. Jahrhunderts bezieht sich auf den Menschen an sich, dem aufgrund seines Menschseins und seiner menschlichen Natur Würde zukomme. Bei Arendt findet sich eine interessante Auseinandersetzung mit diesem Begriff vom Menschen: Sie kritisiert, dass dieser „Mensch an sich“ nirgendwo Wirklichkeit ist. Sogar Menschen indigener Völker leben in irgendeiner Form menschlicher Gemeinschaft zusammen, und Menschen kennt man allenfalls in Form von Frauen und Männern.¹⁵ Der Kern ihrer Kritik, den Arendt jedoch nicht klar ausbuchstabiert, dürfte sein, dass die „Idee der Menschenrechte“ in ihrer individualistischen und abstrakten Version, rechtlich-politisch gerade nicht operationalisierbar ist. Man muss die Idee der Menschenrechte daher für das gesellschaftlich-politische Zusammenleben so umwandeln, dass der Menschenrechtsbegriff die menschliche Pluralität, die man dort antrifft, in sich einschließen kann. Vor dem Hintergrund der Mittel und historisch-politischen Gegebenheiten des 18., 19. und auch des 20. Jahr-

hunderts konnte die Pluralität nur eingeholt werden, wenn man den individualistisch-abstrakten Begriff vom Menschen mit dem Glied eines Volkes identifizierte. Auf den ersten Blick ist es alles andere als einsichtig, warum ein individualistisch-abstrakter Begriff vom Menschen politisch nicht brauchbar sein soll. Was liefert die Gleichsetzung des Menschen mit dem Glied eines Volkes, was der abstrakte Begriff vom Menschen nicht leisten kann? Konkretion und Gegenständlichkeit. Zwar hatte man sich mit der Proklamation unveräußerlicher und unabdingbarer Menschenrechte von tradierten, historischen Hierarchien gelöst und die feudalen und klassenmäßigen Vorrechte eingeholt – hierin besteht ja gerade die emanzipatorische Bedeutungsdimension der Menschenrechte. Doch der Glaube an eine Natur und eine Würde des Menschen ist nicht wesentlich konkreter als der an die Geschichte. Dahingegen war man als Bürger eines Staates sichtbar, konkret fassbar. Überdies hatte man eine konkrete Instanz, die sich mit den Rechten, in welcher Form auch immer, auseinandersetzen konnte: Die Natur und Würde des Menschen war auf der Grundlage philosophischer Begründungen absolut gesetzt worden. Da es aber keine Instanz gab, die diese abstrakte Absolutsetzung Wirklichkeit werden ließ, fiel die „Idee der Menschenrechte“, das Prinzip, im politischen Bereich so tief, bis sie letzten Endes auf dem Schoß nationaler Souveränität zur Ruhe kam. Denn der souveräne Nationalstaat war der mächtigste und höchste politische Akteur und noch dazu die einzige Instanz, die irgendwelche Rechte überhaupt garantieren konnte. Dadurch aber verwandelten sich jene Rechte, die allen Menschen unabdingbar und unveräußerlich zustanden, in Rechte, die der jeweilige Staat seinen Bürgern gewährte. Im Fall des Nationalstaats waren es eben die Staatsbürgerrechte der Nation.

Neben dieser begriffsinternen Erklärung für die Verschmelzung von Menschenrechten und Souveränität lässt sich auch eine eng damit verwobene historisch-politische Begründung ausmachen. Historisch betrachtet waren Menschenrechte alles andere als unabdingbar und unveräußerlich. Im Gegenteil: gerade die Französische Revolution unterstreicht, dass man sie erst im Kampf gegen die absolute Monarchie gewonnen hat. Man kann daher an dieser Stelle von der *historisch-politischen Bedeutungsdimension* der Menschenrechte sprechen. Die Erklärung der Menschenrechte war das Resultat eines nationalen Befreiungskampfes und folglich mit dem Selbstbestimmungsrecht der Völker verknüpft. Aus der geschichtlichen Erfahrung heraus war man davon überzeugt, dass lediglich der souveräne Wille des eigenen Volkes in der Lage sei, die Menschenrechte zu garantieren. Im Kampf gegen den despotischen Usurpator erfochten wurden sie in den Revolutionen als unveräußerlich und unabdingbar proklamiert und bildeten in jedem zivilisierten Staat die axiomatische Grundlage der Rechtsordnung. Es bedurfte daher auch keiner anderen Autorität mehr, sie zu etablieren. Entsprechend ging man davon aus, dass es sich bei jenen Völkern, die noch unter despotischen Herrschern litten, selbst noch um „Barbaren“ handelte, die eine „Höherentwicklung“¹⁶ noch nicht erreicht hätten, wie man bei John Stuart Mill nachlesen kann. Denn vor dem Hintergrund des neuen Menschenrechtsverständnisses waren diese Regime illegitim, und verpflichteten jeden vernünftigen Menschen zum Widerstand. Auf diesem Wege fungierten die Menschenrechte gleichzeitig als eine Art Kriterium, das die zivilisierte Welt vom unzivilisierten, wilden Rest unterschied. Rechtlosigkeit wurde so nicht nur zum Makel der Unzivilisiertheit, sondern es setzte sich die Annahme durch, dass es rechtlose Menschen innerhalb der zivili-

sierten Welt gar nicht gebe.

Man irrite gewaltig. Spätestens als in der europäischen Zwischenkriegszeit Millionen von Staatenlosen und Flüchtlingen von einem Land Europas ins nächste zogen, zeigte sich, wie trügerisch die Annahme unveräußerlicher Rechte innerhalb der zivilisierten, nationalstaatlich organisierten Welt doch tatsächlich war. In aller Deutlichkeit trat zu Tage, dass man von so etwas, wie der Garantie von Menschenrechten unendlich weit entfernt war und man innerhalb einer nationalstaatlichen Ordnung gar nicht die Voraussetzungen hierfür schaffen konnte. Denn alles, was man bislang allenfalls garantieren konnte, waren Staatsbürgerrechte für die Angehörigen der gleichen Nation. Der Grund dafür, dass man vom 18. bis zum 20. Jahrhundert die „Pluralität der Menschen“ in den Menschenrechtsbegriff nur dadurch einholen konnte, indem man den individualistisch-abstrakten Begriff vom Menschen mit dem Glied eines Volkes identifizierte, hängt unmittelbar mit der jahrhundertealten Vorstellung von staatlicher Souveränität zusammen, in die sich selbstverständlich auch der Nationalstaat einreichte. Möglicherweise ist es übertrieben, in Carl Schmitts provokativer Aussage: „Wer Menschheit sagt, will betrügen“¹⁷, das Statement eines ganzen Zeitalters zu wähen, wohl aber trifft sie den Kern einer politischen Ordnungsvorstellung, die im souveränen Willen der Nation, so Ernest Renan, das „einzig legitime Kriterium“ erkennt.¹⁸ Denn innerhalb der politischen Organisationslogik des Nationalstaats kann der Begriff „Menschheit [...]“ in der Tat „[...] kein politischer Begriff“¹⁹ sein. Zwar existierte er auf einer moralischen bzw. moralphilosophischen Ebene durchaus – und Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* ist hiervon wohl der bedeutendste Ausdruck. Niemals jedoch – mit Ausnahme von Montesquieu – hat er im Politischen

bzw. im politischen Denken wirklich eine Rolle gespielt. Denn wenngleich Kant vom Weltbürgerrecht spricht, wenngleich er den Mensch als „Zweck an sich selbst“ betrachtet, bleibt er Befürworter der klassischen Souveränitätsrechte des Staates – und das bedeutet die ausschließliche territoriale Kontrolle, die von nichts und niemanden übertrumpft werden kann und darf. Um jedoch so etwas wie Menschenrechte überhaupt verwirklichen zu können – und das heißt: jedem Menschen einen Platz in dieser Welt zu garantieren –, muss *Menschheit* erst zum politischen Begriff werden. Erst wenn Menschheit zum politischen Begriff wird, sind jene Voraussetzungen geschaffen, innerhalb derer der Trumpf „Menschenrecht“ auch stechen kann. Es war daher Montesquieu – und nicht Kant – bei dem man die Dringlichkeit eines solchen politischen Menschheitsbegriffs in seinen Konsequenzen ausbuchstabiert findet. Er schreibt:

„Wenn mir etwas bekannt wäre, das mir nützlich, für meine Familie aber schädlich wäre, so würde ich es mir aus dem Sinne schlagen. Wenn mir etwas bekannt wäre, das meiner Familie zuträglich wäre, meinem Vaterland aber nicht, so würde ich versuchen, es zu vergessen. Wenn mir etwas bekannt wäre, das meinem Vaterlande zuträglich, für Europa aber abträglich wäre, oder etwas, das für Europa nützlich, für die Menschheit aber schädlich, so würde ich es für verbrecherisch halten.“²⁰

3. Menschenrechte – *going global by going local*

Die Frage, ob Menschheit zum politischen Begriff werden kann, die Frage, ob die Anerkennung des Anderen grundlegend für das politische Zusammenleben wird, kann nicht allein und in erster Linie durch Prozesse globaler Verrechtlichung bewirkt werden. Menschenrechte, wie

Michael Ignatieff hervorhebt, „*go global by going local, imbedding itself in the soil of cultures and worldviews*“²¹. Menschenrechte realisieren sich lokal, vor Ort, indem sie zu gelebter Wirklichkeit werden. Ein Blick ins 20. Jahrhundert macht deutlich, dass mit einem Staat, der auf die nationale Souveränität pocht, keine freiheitliche Weltordnung zu machen ist. Die einstige Wirkungslosigkeit einer Völkerbundsidee oder der Nansen-Office unterstreichen das. Menschenrechte können sich global nur dann ausbreiten und in ihrer Bedeutung verstetigen, wenn sie für das politische Zusammenleben in den Kommunen und Gemeinden, Städten, Landkreisen und Staaten konstitutiv werden. Sie werden das, wenn man der Meinung und Kritik all jener, die selbst vor Ort leben und die politische Ordnung als repressiv erachten, eine Stimme verleiht und Gehör schenkt. Sobald Menschenrechte lediglich von außen an eine politische und kulturelle Gemeinschaft herangetragen werden, ist ihre dauerhafte Garantie zweifelhaft. Menschenrechte bestehen nicht als universale Normen abstrakt und in transzendentaler Form bereits vor allem politischen Zusammenleben und müssen nur noch – mal so mal anders – ausformuliert werden. Der Inhalt und die Bedeutung von Menschenrechten ergeben sich erst konkret vor Ort im Zusammenleben der Menschen. Als garantiert können Menschenrechte daher erst gelten, wenn sie Teil der politischen Kultur und Mentalität eines Gemeinwesens geworden sind. Hierin sehe ich auch den genuinen Beitrag der Kirchen und religiösen Institutionen bei der Etablierung einer Kultur der Menschenrechte vor Ort. Denn die kirchlichen Einrichtungen sind ein Ort in unserer Gesellschaft, an dem fernab vom ökonomischen Kalkül die Anerkennung des konkret Anderen, des Flüchtlings und Asylbewerbers, des Illegalen und mittellosen Außen-seiters gelebte Wirklichkeit werden kann.

Als abstrakte juristische Norm bleiben Menschenrechte seltsam leblos, ja stacheln oftmals schwelende Konflikte nur noch weiter an. Das heißt nicht, dass keine Kritik an repressiven kulturellen und politischen Praktiken erlaubt und möglich ist. Keineswegs! Aber die Kritik der Ausgegrenzten und Unterdrückten innerhalb dieser Gemeinschaften muss zum Maßstab herangezogen werden, nicht unsere Vorstellung vom guten Leben. Nur so, denke ich, kann einer kulturell einseitigen Inanspruchnahme der Menschenrechtsidee vorgebeugt werden.

Exakt diese Art der Kritik vor Ort war es auch, die das Gesicht der westlichen Staaten seit den 70er Jahren kontinuierlich verändert hat und zu einer allmählich globalen Ausbreitung und Vertiefung von Menschenrechtspolitik führte. Es wäre ein großer Irrtum zu meinen, die Hinwendung zu einer Politik der Menschenrechte in der westlichen Welt sei im Kern das Ergebnis einer stillen Metamorphose des Staates oder der Selbstbekehrung der herrschenden Eliten zur Sachlichkeit und zur Vernunft.²² Im Gegenteil: die globale Ausweitung und Vertiefung der Menschenrechtsidee ist das Resultat von politischem Protest vor Ort. Denn was in dieser Zeit den hierarchischen Staatsaufbau mehr und mehr in Frage gestellt hat, war das Aufkommen der Zivilgesellschaft. Die neuartigen Ordnungsprobleme einer multikulturellen und multi-religiösen Gesellschaft konnten nur dann bearbeitet werden, wenn die Vielfalt von Perspektiven und Standpunkten mittels gesellschaftlicher Selbstorganisation in Lösungsvorschläge eingehen. Was hier zum neuen Paradigma des Politischen geworden ist und ansonsten lediglich an Revolutionen abzulesen war, ist, dass die politische Ordnung eines Staates ganz grundsätzlich auf der Zustimmung der im Staate lebenden Menschen basiert und dass hierfür ein

öffentlicher Dialog und Diskurs unabdingbar ist.

4. Ausgrenzung erzeugt Ohnmacht – mit Arendt und Montesquieu für eine politische Begründung von Menschenrechten

Begrifflich-konzeptionell hat Hannah Arendt diese Entwicklung mit ihrer Unterscheidung zwischen Macht und Gewalt vorweggenommen. Macht resultiert aus dem Zusammenschluss der Vielen. Sie entsteht erst, wenn viele Menschen gemeinsam handeln und löst sich auf, sobald diese Vielen wieder auseinander gehen. Macht basiert also auf der Zustimmung und Unterstützung der Menschen in einem Gemeinwesen. Über Macht verfügt nie ein Einzelner, sondern nur eine Gruppe. Gewalt dagegen ist instrumentell und kommunikationslos, auf ihrer Grundlage kann nie ein politisches Gemeinwesen dauerhaft bestehen.

„Politisch gesprochen genügt es nicht zu sagen, daß Macht und Gewalt nicht dasselbe sind. Macht und Gewalt sind Gegensätze: wo die eine absolut herrscht, ist die andere nicht vorhanden. Gewalt tritt auf den Plan, wo Macht in Gefahr ist; überlässt man sie den ihr selbst innewohnenden Gesetzen, so ist das Endziel, ihr Ziel und Ende, das Verschwinden von Macht. [...] Gewalt kann Macht vernichten; sie ist gänzlich außerstande, Macht zu erzeugen.“²³

Inwiefern nun soll dieser Perspektivwechsel beim Blick auf den Grundstoff eines stabilen und dauerhaften politischen Gemeinwesens die Wahrnehmung und Einschätzung von Menschenrechten ändern?

Anerkennt man im Politischen die Pluralität von Standpunkten und Perspektiven *nicht*, lässt man die Ausgegrenzten nicht zu Wort kommen und weigert sich ihre Perspektive mit ins politische Entscheidungsspektrum einfließen zu lassen,

dann pflanzt man (unweigerlich) „Keime des Verfalls“²⁴ innerhalb der politischen Ordnung – in doppelter Hinsicht: Zum einen etabliert man eine Ordnung, die – strukturell – gar nicht die Zustimmung aller ansinnen möchte, sondern von vornherein auf der Exklusion der „Anderen“ basiert. Ob es hierfür dauerhaft die stillschweigende Zustimmung der Ausgegrenzten finden wird, ist mehr als fragwürdig. Zum anderen beraubt sich das Gemeinwesen selbst der Möglichkeit, die „Wirklichkeit der Welt“ in den Blick zu bekommen. Es richtet sich in seinem unvollständigen Blick auf die Welt ein und entspricht seinen eigenen Idiosynkrasien, statt sich mit der Vielfalt an Perspektiven und Standpunkten in der Welt auseinanderzusetzen. Es erkennt einen Großteil des verborgenen Konfliktpotentials gar nicht oder viel zu spät, das es politisch zu bewältigen gelte. Amartya Sens Überlegungen zur „instrumentellen“ und „konstruktiven“ Rolle der Demokratie in *Ökonomie für den Menschen* folgen einer ganz ähnlichen Argumentationslinie. Unabhängig von der „intrinsic Bedeutung [...]“ der Demokratie, die teilweise von anderen Kulturkreisen bestritten wird, so Sen, seien Hungernöte noch nie in funktionierenden Demokratien aufgetreten. Dies liegt nach Sen einerseits an der „[...] instrumentellen Leistung [...]“ der Demokratie, die es den Menschen ermögliche, Kritik zu äußern, auf Mängel hinzuweisen und so politischen Druck auf die regierende Elite aufzubauen. Flankiert wird diese präventive Funktion andererseits durch die „[...] konstruktive Rolle“²⁵ der Demokratie. Sie liegt nach Sen darin, dass es betroffene Menschen besser beherrschen, ihre ganz konkreten Bedürfnisse vor Ort und womöglich innerhalb eines spezifischen sozialen oder kulturellen Kontextes begrifflich zu erfassen als eine weit entfernte Zentralinstanz.²⁶ In diesem Sinne und in Anlehnung an Mon-

tesquieu, der davon überzeugt war, dass die Tyrannei – im Gegensatz zur Monarchie – nur von einer sehr geringen Zahl an Menschen unterstützt werde und deshalb, ob schon sie die gewalttätigste, die ohnmächtigste Regierungsform darstellt, argumentiert auch Arendt politisch:²⁷ Ausgrenzung erzeugt Ohnmacht. Und Ohnmacht ist in vielerlei Hinsicht die zentrale Bedingung für den Zusammenbruch einer politischen Ordnung. Entsprechend führt sie in *Vita activa* aus:

„Die unmittelbaren Vorteile der Tyrannis sind so offenkundig – Steigerung der gesellschaftlichen Produktivität, Sicherung der innenpolitischen Verhältnisse, Stabilität der Regierung –, daß es in der Tat sehr verführerisch ist, sich auf sie einzulassen; nur sollte man nicht vergessen, daß mit diesen Vorteilen der Weg zum Untergang gepflastert ist, nämlich zu dem unvermeidlich eintretenden Verlust des Machtpotentials, der um so gefährlicher ist, als er sich erst in einer verhältnismäßig fernen Zukunft bemerkbar zu machen braucht.“²⁸

Hierbei handelt es sich um keine moralphilosophischen Ansatz zur Begründung von Menschenrechten, der Kants *quaestio juris* beantworten will. Entsprechend sind es auch Montesquieus und Arendts Überlegungen, die hier Pate stehen: Eine dauerhafte und stabile Ordnung kann nur auf der Anerkennung der Pluralität gründen. Um nicht missverstanden zu werden: Die Exklusion der Anderen, gar ihre Vernichtung ist eine Tatsache, die das 20. Jahrhundert dokumentiert wie kein Jahrhundert vor ihm. Doch diese Ausgrenzung und Vernichtung – und auch das dokumentiert das 20. Jahrhundert – hat nie zu einer dauerhaften und stabilen Ordnung geführt. Eine dauerhafte und stabile Ordnung kann nur eine freiheitliche sein. Das aber ist keine Wahrheit, sondern der mögliche Narrativ einer gemeinsamen Überzeugung.

Literatur

- Arendt, Hannah (1998): *Macht und Gewalt*, München.
- Arendt, Hannah (2002): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 2002.
- Arendt, Hannah (2003): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1998): *Ist Demokratie eine notwendige Forderung der Menschenrechte?*, in: Stefan Gosepath/Georg Lohmann (Hg.): *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt, 233-243.
- Breuer, Stefan (1998): *Der Staat. Entstehung, Typen, Organisationsstadien*, Reinbeck.
- Brumlik, Micha (2007): *Zwischen Polis und Weltgesellschaft. Hannah Arendt in unserer Gegenwart*, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.): *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?*, Berlin, 311-329.
- Dworkin, Ronald (2005): *Taking rights seriously*, Cambridge.
- Gadamer, Hans-Georg (1975): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen.
- Ignatieff, Michael (2001): *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton.
- Kant, Immanuel (1999): *Zum ewigen Frieden*, Stuttgart.
- Mill, John Stuart (1991): *Über die Freiheit*, hrsg.von Else Wentscher, Leipzig, Weimar.
- Montesquieu, Charles-Louis de (1992): *Vom Geist der Gesetze*, Band 1 und Band 2, übersetzt und herausgegeben von Ernst Forsthoff, Tübingen.
- Montesquieu, Charles-Louis de (2000): *Meine Gedanken. Mes pensees. Aufzeichnungen*, München.
- Rawls, John (1993): *The Law of the Peoples*, in: Stephen Shute/ Susan Hurley (Hg.): *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993*, 41-82.
- Renan, Ernest (1996): *Was ist eine Nation? Rede am 11. März 1882 an der Sorbonne. Mit einem Essay von Walter Euchner*, Hamburg.
- Schmitt, Carl (2002): *Zum Begriff des Politischen*, Berlin.
- Sen, Amartya (2007): *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, München.
- UNHCR (2006): *The State of the World's Refugees: Human Displacement in the New Millennium*, Oxford.
- Universal Declaration of Human Right, in: <http://www.unhcr.ch/udhr/lang/eng.pdf> [Zugriff am 22.3.2009]
- Wellmer, Albrecht (1999): *Hannah Arendt über die Revolution*, in: Hauke Brunkhorst u.a. (Hg.): *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*, Frankfurt a. M., 125-156.

Anmerkungen

- ¹ Kant 1999.
- ² Vgl. UNHCR 2006: 154.
- ³ Vgl. ebd.: 155.
- ⁴ Universal Declaration of Human Rights: Article 15.
- ⁵ Der Bericht weist darauf hin, dass die Flucht über die Grenzen die Situation der Flüchtenden keinesfalls verbessert. Denn der UNHCR macht in seinem jüngsten Bericht ausdrücklich auf eine zunehmende Feindschaft gegen ankommende Flüchtlinge aufmerksam und weist auf die humanitären Konsequenzen hin, vgl. UNHCR 2006: 153.
- ⁶ Arendt 2003: 612.
- ⁷ Brumlik 2007: 312.
- ⁸ Vgl. Wellmer 1999: 130.
- ⁹ Gadamer 1975: 289.
- ¹⁰ Dworkin 2005: XV.
- ¹¹ Vgl. Rawls 1993: 70.
- ¹² Vgl. Böckenförde 1998: 239.
- ¹³ Arendt 2003: 602.
- ¹⁴ Arendt 2003: 602.
- ¹⁵ Vgl. Arendt 2003: 604.
- ¹⁶ Mill 1991: 18.
- ¹⁷ Schmitt 2002: 55.
- ¹⁸ Renan 1996: 36.
- ¹⁹ Schmitt 2002: 55.
- ²⁰ Montesquieu 2000: 287.
- ²¹ Ignatieff 2001: 7.
- ²² Vgl. Breuer 1998: 162.
- ²³ Arendt 1998: 57f.
- ²⁴ Arendt 2002: 256.
- ²⁵ Sen 2007: 193.
- ²⁶ Vgl. Sen 2007: 201-229.
- ²⁷ Für diesen Gedanken vgl. Montesquieu 1992: 104-116.
- ²⁸ Arendt 2002: 281.

Weltanschauliche Überzeugungen und die Möglichkeit des rationalen Dialogs

Georg Gasser & Matthias Stefan

MMag. Georg Gasser ist seit 2004 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie an der Theologischen Fakultät Innsbruck.

Mag. Matthias Stefan ist seit 2007 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie an der Theologischen Fakultät Innsbruck.

1. Einführung und Explikation der Fragestellung

In einer globalen Welt mit ihren pluralistischen Gesellschaften ist die Frage nach dem Dialog zwischen verschiedenen Weltanschauungen zu einem brisanten Themenkomplex geworden. Die Fragen nach den richtigen Integrationsmodellen für Immigranten und das Zusammenleben verschiedener religiöser Gemeinschaften gehören ebenso dazu, wie die Diskussion um Geschäftsöffnungszeiten am Sonntag oder das Verhältnis von Tierschutzgesetz und Schächten. All diese unterschiedlichen Debatten führen zu folgender Grundfrage: Wie kann eine Gesellschaft freier und gleicher Bürger mit unterschiedlichen weltanschaulichen Hintergründen dauerhaft ohne gesellschaftsgefährdende Konflikte bestehen?

Der bekannte amerikanische Philosoph John Rawls hat sich intensiv mit dieser Frage beschäftigt. Rawls trieb die Sorge um, dass ein weltanschaulicher Pluralismus langfristig für eine demokratische Gesellschaft destabilisierend sein könnte: Die Tatsache, dass sich unterschiedliche weltanschauliche Systeme mitunter in ihren Inhalten ausschließen, könnte gewaltsame gesellschaftliche Konflikte nach

sich ziehen. Diese Überlegungen von Rawls haben nicht zuletzt durch Ereignisse wie 9/11, die Attentate von Madrid und London oder die anhaltende Debatte über die Demokratieverträglichkeit des Islam an Brisanz gewonnen. Diese Vorgänge haben wesentlich dazu beigetragen, dass religiöse Überzeugungen von säkularen Kreisen häufig als etwas Bedrohliches und Verstörendes wahrgenommen werden. Offensichtlich entziehen sich religiöse Überzeugungen jeglicher Form rationaler Nachvollziehbarkeit und Bewertung.

Im vorliegenden Beitrag greifen wir das Rawls'sche Anliegen auf. Wir gehen der Frage nach, wie ein rationaler Dialog zwischen verschiedenen weltanschaulichen Positionen möglich ist. Wir gehen dieser Fragestellung aber nicht unter der Rücksicht nach, was als gemeinsames *inhaltliches Fundament* verschiedener weltanschaulicher Systeme dienen könnte. Vielmehr setzen wir uns mit der formalen Frage auseinander, welche *Rationalitätskriterien* ein Dialog zwischen unterschiedlichen Weltanschauungen erfüllen sollte. Der Grund dieses Vorgehens ist ein zweifacher:

(a) Wer nach einem gemeinsamen inhaltlichen Fundament aller beteiligten

Gruppen sucht, macht sich von einer allgemeinen gesellschaftlichen Konsensfindung abhängig. Wer garantiert aber, dass alle Vertreter in einer pluralistischen Gesellschaft überhaupt an einer solchen Konsensfindung teilnehmen wollen? Vielleicht genügt es jemanden, nur seinen Standpunkt zu äußern und deutlich zu machen, dass man die Sache auch anders sehen kann, ohne aber an einem gesellschaftspolitischen Diskurs zur Konsensfindung selbst teilnehmen zu wollen! Die Suche nach einem gemeinsamen inhaltlichen Konsens muss nicht von allen Mitgliedern einer Gesellschaft als erstrebenswertes Ziel geteilt werden. Zudem stellt sich die Frage, ob ein von allen geteilter Konsens nicht so inhaltsleer zu werden droht, dass er am Ende zu einer mehr oder weniger funktionslosen Hülse verkommt.

(b) Die Frage, welchen formalen Kriterien ein rationaler Dialog zwischen Weltanschauungen genügen muss, ist *jeder* inhaltlichen Fragestellung vorgängig. Die Auseinandersetzung mit formalen Kriterien ist zudem umso drängender, als die Möglichkeit gegeben ist, dass es gar keinen tragfähigen gemeinsamen inhaltlichen Kernbestand geben könnte. Ein Dialog zwischen Weltanschauungen, in dem es um gegenseitigen Austausch, gegenseitiges Verstehen und gegenseitige Bereicherung geht, scheint aber auch in einer solchen Situation möglich zu sein. Es kann sehr wohl der Fall sein, dass sich Dialogpartner zwar inhaltlich nicht auf einen gemeinsamen Nenner einigen, aber trotzdem am Ende des Dialogs ein größeres Verstehen der Position des Gegenübers gegeben ist also zuvor.

Um die Frage nach dem rationalen Dialog zwischen Weltanschauungen systematisch angehen zu können, stellen wir drei Fragen:

Was charakterisiert Weltanschauungen im Allgemeinen und religiöse Weltanschauun-

gen im Besonderen?

Wie lässt sich die Rationalität einer Weltanschauung ausweisen?

Was sind Voraussetzungen und Grenzen eines sinnvollen weltanschaulichen Dialogs?

2. Die Charakteristik von Weltanschauungen

2.1. Otto Mucks Begriff der „Weltanschauung“

Eine erste Hilfe für ein Verständnis von Weltanschauungen bietet der Philosoph Otto Muck¹. Für Muck ist eine Weltanschauung eine persönlich gelebte Einstellung zur Welt als Ganzer und zu unserem Platz in ihr. Eine Weltanschauung ermöglicht uns eine grundlegende deutende und wertende Einordnung des uns vielfältig Begegnenden. Sie kann daher als *Überzeugungsrahmen* verstanden werden, von dem aus wir die Welt verstehen und unsere Erfahrungen und Überzeugungen einordnen können.

Weltanschauungen erfüllen somit eine *integrative* Funktion, da durch sie unsere spezifischen kognitiven und wertenden Zugänge zur Welt in ein Gesamtverständnis eingeordnet werden. Unsere verschiedenen Formen der Erfahrungen und unsere Erklärungen dazu, wie etwa naturwissenschaftliche Erklärungen, Alltagserklärungen, persönliche Lebenserfahrungen, Werteannahmen usw. werden in einen einheitlichen Rahmen eingebettet und miteinander in Verbindung gebracht. So wird ein umfassender Zugang zur Welt ermöglicht, der normalerweise gegeben ist und nicht ausdrücklich expliziert wird, sehr wohl aber interpretierend erschlossen werden kann. Insofern kann man eine Weltanschauung als ein „Bündel lebenstragender Überzeugungen“² umschreiben, das den tragenden Kern des Meinungs- und Überzeugungssystems einer Person darstellt. Als

wichtige Einsicht bleibt festzuhalten, dass gemäß diesem Verständnis von Weltanschauung *jeder* Mensch eine Weltanschauung hat.

Religiöse Überzeugungen können wesentlicher Teil eines solchen weltanschaulichen Rahmens sein. Wer etwa davon ausgeht, dass die Welt von einem liebenden Gott geschaffen worden ist, den wird diese Überzeugung nicht nur peripher betreffen. Sie wird vielmehr im Kern seiner lebenstragenden Überzeugungen anzusiedeln sein. Eine solche religiöse Überzeugung wirkt sich auf das Verstehen anderer Teilaspekte der Welt aus, z.B. was wir als gelingendes menschliches Leben ansehen, wie wir wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Erfolg bewerten oder wie wir mit Krankheit und Leid umgehen. Religiöse Überzeugungen prägen auf entscheidende Weise unsere Weltinterpretation, Welterschließung und unsere Handlungsleitung. In diesem Sinne beschreibt der zeitgenössische amerikanische Religionsphilosoph Philip Clayton eine religiöse Überzeugung als „Sinnentwurf“.³ In eine ähnliche Kerbe schlägt auch der deutsche Theologe Klaus von Stosch, der religiöse Überzeugungen als „Ausdruck menschlicher Letztorientierung in Bezug auf die letzte Wirklichkeit“⁴ definiert.

Wir schlagen vor, den Begriff „Weltanschauung“ als Begriff für das Bündel lebenstragender Überzeugungen zu verwenden, über das jeder Mensch in seinem Überzeugungssystem verfügt. Der Begriff „religiöse Weltanschauung“ soll hingegen ausdrücklich für jene Weltanschauungen reserviert werden, die auf eine *letzte nicht-kontingente* und *außerweltliche Wirklichkeit* Bezug nehmen. Nicht-theistische Weltanschauungen können also durchaus religiös sein: Für gewisse buddhistische Weltanschauungen etwa spielt der Gottesbegriff keine zentrale Rolle, aber trotzdem ist ihr

Deutungsrahmen der Wirklichkeit auf der Annahme eines nicht-kontingenten Urgrunds der Wirklichkeit grundgelegt. Die Weltanschauung eines atheistischen Humanisten hingegen wäre als nicht religiös zu bezeichnen. Eine solche Person verfügt zwar über einen umfassenden Deutungsrahmen der Welt, dieser Deutungsrahmen nimmt aber weder Bezug auf eine letzte nicht-kontingente personale Wirklichkeit, noch auf einen außerweltlichen a-personalen Urgrund des Seins.

2.2. Nicht-religiöse und religiöse lebenstragende Überzeugungen

Unsere bisherigen Überlegungen zeigen, dass (i) jeder Mensch eine Weltanschauung hat, welche das Begegnende in eine Gesamtsicht der Welt einordnet, dass (ii) eine Weltanschauung eine umfassende Orientierung gibt und dass (iii) eine Weltanschauung religiöse Überzeugungen beinhalten kann, aber nicht muss. Eine religiöse Weltanschauung besteht also aus einem Bündel lebenstragender Überzeugungen, welches sich in einen religiösen und nicht-religiösen Anteil unterscheiden lässt. Wie verhalten sich nun religiöse zu nicht-religiösen Überzeugungen innerhalb einer religiösen Weltanschauung?

Stellen wir uns einige nicht-religiöse Basisüberzeugungen vor Augen:

- (i) Materielle Dinge lösen sich nicht einfach in Luft auf.
- (ii) Die Welt existiert länger als zehn Minuten.
- (iii) Wir altern nicht sprunghaft.
- (iv) Alle Menschen sind mit Respekt zu behandeln.
- (v) Eine gewaltfreie Lösung ist prinzipiell einer gewalttätigen Lösung vorzuziehen.

Wir können diese angeführten Basisüberzeugungen als grundlegende Voraussetzungen für ein dem Menschen typisches Verständnis der Welt und seinen

praktischen Lebensvollzug in dieser Welt verstehen. In diesem Sinne sind solche Überzeugungen kaum bezweifelbar. Natürlich lassen sich Situationen konzipieren, in denen auch diese grundlegenden Überzeugungen fragwürdig werden. Stellen wir uns etwa vor, wir träumen wie Gregor Samsa in Kafkas Verwandlung als Käfer aufzuwachen. Im Traum haben wir dann tatsächlich Zweifel, ob nicht als selbstverständlich angenommene biologische Gesetzmäßigkeiten plötzlich außer Kraft gesetzt worden sind und Menschen sich in Käfer verwandeln können. Aber diese Fälle zeichnen sich durch eine starke Beeinträchtigung unserer normalen kognitiven Wahrnehmungsfähigkeit aus. Wenn wir solche kognitiven Beeinträchtigungen ebenso ausschließen, wie einen radikalen methodischen Skeptizismus, dann scheint ein tatsächliches Bezweifeln dieser grundlegenden lebenstragenden Überzeugungen kaum vernünftig nachvollziehbar zu sein.

Wenn sich solche grundlegende weltanschauliche Überzeugungen im Normalfall nicht wirklich bezweifeln lassen, wie verhält es sich dann mit religiösen Überzeugungen? Sind auch sie derart grundlegend, dass sie als Voraussetzungen der Möglichkeit des Verstehens und Handelns für einen religiösen Menschen gelten können? Der Philosoph Ludwig Wittgenstein scheint dieser Deutung religiöser Überzeugungen zumindest aufgeschlossen gewesen zu sein. So stellt er uns in seinem Spätwerk *Über Gewissheit* das Bild eines Königs vor Augen, der im Glauben erzogen worden ist, dass die Welt mit seiner Geburt zu existieren angefangen hat.⁵ Auch alle Mitglieder des Königreichs teilen diesen Glauben, gegenteilige Meinungen werden als Ketzereien verfolgt. Würde nun jemand aus einer fremden Kultur dieses Königreich bereisen, so wäre es vermutlich unmöglich, den König und seine Unterta-

nen von der Irrigkeit ihrer Auffassung zu überzeugen, da diese Auffassung einen fundamentalen Pfeiler im Weltbild dieser Personen darstellt. Dieses Beispiel illustriert, inwieweit religiöse Überzeugungen einen fundamentalen und weitgehend irrtumsimmunem Status in einer Weltanschauung einnehmen können.

Tatsächlich ist es eine häufig gemachte Beobachtung, dass noch so gute Argumente keine Änderung der religiösen Überzeugung eines Menschen zur Folge haben. Jede Erfahrung und jedes Argument erfährt durch die jeweilige Weltanschauung ihre spezifische Deutung und kann somit in das jeweilige System integriert werden. So kann die Erfahrung, mit einer schweren Krankheit konfrontiert zu sein, für einen Theisten eine Erfahrung der Gnade Gottes darstellen, für einen Atheisten ist es hingegen ein Indiz der Nicht-Existenz Gottes. Lebenstragende religiöse Überzeugungen scheinen nicht weiter begründungsfähig zu sein. Hier sind wir, wie Wittgenstein es nennt, offenbar „am Grund aller Erkenntnis“ angelangt, so dass uns „nichts auf der Welt vom Gegenteil wird überzeugen können.“⁶

Sind religiöse Überzeugungen immun gegen Argumente? Falls wir diese Frage bejahen, dann scheint jeder weltanschauliche Dialog von vornherein zum Scheitern verurteilt zu sein. Jede Partei könnte dann ihre eigenen Überzeugungen offenbar nicht wirklich bezweifeln!

Erinnern wir uns daran, dass wir gewisse grundlegende, nicht-religiöse Basisüberzeugungen als Voraussetzungen der Möglichkeit jedes gelingenden menschlichen Lebensvollzugs überhaupt ausgewiesen haben: Wenn wir diese grundlegenden Überzeugungen aufgeben, dann wird jegliche Form des menschlichen Lebensvollzugs unmöglich. Insofern können wir in Bezug auf diese Überzeugungen davon

sprechen, dass sie jenseits aller kulturellen, ethischen und weltanschaulichen Unterschiede als Grundbedingungen der menschlichen Lebensform aufgefasst werden können. Sie werden von allen Weltanschauungen geteilt, auch wenn diese sich in ihren spezifischen ethischen, religiösen, anthropologischen und metaphysischen Überzeugungen unterscheiden.

Religiöse Überzeugungen scheinen hingegen nicht zur Gruppe dieser grundlegenden Überzeugungen zu gehören. Dafür spricht bereits die Tatsache, dass es eine Vielzahl unterschiedlicher Weltanschauungen gibt. Die faktische Existenz einer Vielzahl unterschiedlicher Weltbilder hat zur Folge, dass keine Weltanschauung in ihrer regulativen Geltung unhinterfragt akzeptiert werden kann. Ein Theist und ein Atheist können alternative Deutungen der Welt vertreten, die beide ernst zu nehmen sind. Sie dürften sich allerdings schwerlich über diejenigen Überzeugungen ihrer Weltanschauung streiten, die den menschlichen Lebensvollzug als solchen betreffen.

Der religiöse „Anteil“ in unseren Bündeln lebenstragender Überzeugungen ist offensichtlich nicht so unerschütterlich gewiss, wie der Anteil unserer grundlegenden Basisüberzeugungen. Religiöse Überzeugungen weisen durchaus bestimmte Charakteristika weltanschaulicher Überzeugungen auf, etwa, indem sie sinnstiftend die Welt deuten und handlungsleitend sind, aber im Gegensatz zu grundlegenden Überzeugungen sind sie nicht unbezweifelbar. Allgemeiner ausgedrückt: Weltanschauungen haben einen Kern basaler Grundüberzeugungen, die kaum aufgegeben werden können, wenn nicht das Verstehen der menschlichen Lebensform überhaupt aufgegeben werden soll. Weltanschauungen unterscheiden sich aber auf einer weniger allgemeinen Stufe hinsichtlich ihrer religiösen, ethischen oder anthropologischen

Deutungen, wie diese menschliche Lebensform in all ihren Facetten zu verstehen und zu bewerten ist.

Im Anschluss an Klaus von Stosch kann die prinzipielle Bezweifelbarkeit religiöser Überzeugungen damit erklärt werden, dass Weltanschauungen zwar Orientierung in Bezug auf die Wirklichkeit als Ganze darstellen, aber eine solche umfassende Deutung kann in unserem kontingenten Leben, das stets in einer kontingenten Wirklichkeit verwurzelt bleibt, *nur* eine kontingente Form annehmen. Wir können sozusagen nicht aus unserer Haut und einen alles umfassenden Standpunkt einnehmen, von dem aus die Wirklichkeit so verstanden wird, wie sie von „*God's eye point of view*“ aus zu sehen wäre (noch einmal zu fragen wäre, ob es eine solche Perspektive überhaupt gibt!). Der Anspruch, die Welt als Ganze deuten zu wollen, kann zwar erhoben, aber nie endgültig in unserer kontingenten Wirklichkeit und durch unsere kontingente Daseinsform eingelöst werden. Religiöse Überzeugungen bleiben somit immer einem gewissen Zweifel ausgesetzt, der letztlich in unserer kontingenten Existenzform selbst grundgelegt ist. Es gehört zum Wesen religiöser Überzeugungen, dass sie zwar eine wesentliche konstitutive Funktion in einer Weltanschauung übernehmen können, zugleich aber stets bezweifelbar bleiben.⁷

Dieses Ergebnis ist von außerordentlicher Wichtigkeit. Denn zum einen wird die Rolle religiöser Überzeugungen innerhalb einer Weltanschauung nicht geschmälert. Religiöse Überzeugungen beanspruchen Orientierung und Kontingenzbewältigung des menschlichen Daseins und sie können diesen Anspruch bis zu einem gewissen Punkt auch gerecht werden. Zum anderen ist aber gezeigt worden, dass religiöse Überzeugungen grundsätzlich bezweifelbar sind, da sie den Anspruch einer

Gesamtdeutung der Wirklichkeit zwar erheben, aber nie in Form einer gültigen Letztbegründung einlösen können. Unsere kontingente Existenzform verhindert es.

Diese Einsicht ist allerdings keineswegs negativ zu bewerten. Gerade weil eine gültige Letztbegründung nicht möglich ist, eröffnen sich die Voraussetzungen für einen weltanschaulichen Dialog. Weltanschauungen – gleich welche Art – sind prinzipiell bezweifelbar und somit auch offen für kritische Anfragen. Aus diesem Ergebnis ergibt sich die Frage, anhand welcher Kriterien Weltanschauungen auf ihre Rationalität hin zu bewerten sind.

3. Rationalitätskriterien für Weltanschauungen

Halten wir fest: Eine Weltanschauung ist nicht ein subjektives Bekenntnis oder eine nicht weiter rechtfertigbare persönliche Meinung. Eine Weltanschauung hat vielmehr einen nicht unbedeutlichen Anteil von Überzeugungen, die sich gegenüber kritischen Anfragen bewähren müssen. Wir wollen nun dafür argumentieren, dass Weltanschauungen insofern einen intersubjektiven Charakter haben, als sie nach gewissen Rationalitätskriterien beurteilt werden können.

Der Philosoph Frederick Ferré hat vier Rationalitätskriterien formuliert, die eine grundsätzliche argumentative Nachvollziehbarkeit und intersubjektive Verstehbarkeit jeglicher rationalen Erklärungsweise gewährleisten⁸. Die vier Kriterien sind Konsistenz und Kohärenz als interne Kriterien, sowie Erfahrungsbezug und Offenheit für alle gegebenen Erfahrungen als externe Kriterien. Diese vier Kriterien können als ein Minimalbegriff von Rationalität verstanden werden: Welche Erklärung auch immer Rationalität beansprucht, sie muss diesen Kriterien als Minimalstandard genügen. Daher lassen

sich diese vier Kriterien auch auf Weltanschauungen anwenden⁹:

Das *Kriterium der Konsistenz* verlangt, dass eine Weltanschauung in sich *widerspruchsfrei* ist. Dies bedeutet nicht, dass ein Bündel lebenstragender Überzeugungen stets widerspruchsfrei sein wird, da uns ja nicht alle Überzeugungen, die zu diesem Bündel gehören, explizit bewusst sind. Falls uns aber eine Inkonsistenz auffällt bzw. wir auf einen Widerspruch hingewiesen werden, so gilt es, diese Überzeugungen so zu restrukturieren, dass dieser interne Widerspruch aufgehoben wird.

Das *Kriterium der Kohärenz* verlangt, dass die verschiedenen Überzeugungen einer Weltanschauung miteinander *verbunden* und *verknüpft* sein müssen. Unzusammenhängende und unverbundene Gruppen von Überzeugungen würden etwa in unseren praktischen Überlegungen zu Orientierungsschwierigkeiten führen: Wir würden dann nicht wissen, wie wir auf ein Problem reagieren sollen, das die beiden epistemisch nicht weiter zusammenhängenden Bereiche betrifft. Als Illustration kann das Beispiel einer Person angeführt werden, die „einerseits die Naturwissenschaften und ihr Weltbild als ein in sich geschlossenes Sprachspiel betrachtet und sich darin auch erfolgreich bewegt, andererseits aber seine tiefer gehenden Lebensprobleme aus einer esoterischen, irrationalistisch geprägten Religiosität heraus zu bewältigen trachtet.“¹⁰ Wie würde eine solche Person angesichts einer schweren Krankheit reagieren? Sollte die Krankheit als Strafe Gottes oder als medizinisch erklärbarer Dysfunktion betrachtet werden? Angesichts des in sich inkohärenten Überzeugungssystems sind sowohl die medizinische, wie auch die religiöse Antwort gleichermaßen plausibel. Aber diese beiden Antworten machen die betreffende Person handlungsunfähig, da die medizinische

Antwort nach einer Therapie verlangt, die religiöse Antwort aber einfordert, die Krankheit als von Gott gewollten Zustand zu akzeptieren.

Das *Kriterium des Erfahrungsbezugs* unterstreicht, dass eine Weltanschauung auf die Erfahrungen der Person bezogen sein muss. Weil eine Weltanschauung den Deutungsrahmen für unsere Erfahrungen und Überzeugungen bereitstellt, muss sie diese in ihrer umfassenden sinnstiftenden Struktur deuten können. Ansonsten legt sich eine Revision weltanschaulicher Annahmen nahe. Da Weltanschauungen einen umfassenden Deutungscharakter haben, sind alle Erfahrungen, die wir machen, relevant: Alltagserfahrungen und naturwissenschaftliche Erfahrungen müssen genauso berücksichtigt werden, wie Lebens- und Werterfahrungen¹¹.

Das *Kriterium der Offenheit* schließlich verlangt, dass eine Weltanschauung offen ist für alle neuen Erfahrungen und Überzeugungen. Treten neue Erfahrungen auf, welche sich nicht mehr in unseren bisherigen Überzeugungsrahmen einfügen lassen, so können wir aufgrund drohender Inkohärenz schwerlich diese neuen Erfahrungen (und die damit einhergehenden Überzeugungen) ignorieren. Eine Weltanschauung muss also modifizierbar sein angesichts überraschender Erfahrungen und neuer Überzeugungen, die sich in der Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit ergeben können. Das Kriterium der Offenheit verlangt jedoch nicht, dass alle Erfahrungen als wahr akzeptiert werden. Die Zurückweisung mancher Erfahrungen und Überzeugungen aufgrund gerechtfertigter epistemologischer Gründe entspricht durchaus dem Kriterium der Offenheit.

Vermutlich kann eine Weltanschauung nie alle vier Kriterien zur Gänze erfüllen; dafür sind Weltanschauungen zu

umfassend und zu wenig explizit. Tauchen jedoch Überzeugungen in einer handlungsleitenden Weltanschauung auf, die diesen Kriterien widersprechen, so wirkt sich dies negativ auf unser Lebensverständnis und unseren praktischen Vollzug aus, wie das Beispiel der erkrankten Person verdeutlicht, die sich naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und einer irrationalen Religiosität gleichermaßen verpflichtet fühlt. Vielleicht ist es deshalb erhellend, diese Kriterien als *Imperative* zu verstehen¹²: Kommen Überzeugungen zu Bewusstsein, die diese Kriterien verletzen, so ist man aufgefordert, seine Weltanschauung derart zu modifizieren, dass die Kriterien wieder weitgehend erfüllt sind. Wer eine religiöse Weltanschauung hat, ist in dem Maße rational, als er diese Kriterien weitgehend zu erfüllen vermag bzw. bereit ist, weltanschauliche Überzeugungen nach dem Aufweisen von Widersprüchen zu modifizieren.

Aus der Erkenntnis, dass es Rationalitätskriterien für jegliche Form von Weltanschauung gibt, ergibt sich ein wichtiges Resultat für den weltanschaulichen Dialog: Weltanschauungen können kritisiert werden und sind zu einem beträchtlichen Teil einer intersubjektiven Beurteilung zugänglich. Zwar sind die gemachten Erfahrungen einer jeweiligen Person immer subjektiv. Die darauf aufbauende weltanschauliche Erklärung kann jedoch vor dem Hintergrund der jeweiligen Erfahrungen der religiösen Person intersubjektiv kritisiert werden. Selbst ein Atheist muss verstehen können, warum jemand vor dem Hintergrund seines sozialen Kontextes, seiner Überzeugungen und persönlichen Erfahrungen religiöse Überzeugungen vertritt, ohne diese teilen zu müssen. Nicht in der fraglosen Übernahme und kriterienlosen Akzeptanz anderer Weltanschauungen eröffnet sich die Möglichkeit eines rationalen weltanschaulichen Dialogs, son-

dem im Verstehen der Position seines Gegenüber durch die Einsicht, wie das Gegenüber zu seinen Überzeugungen kommt.

4. Voraussetzungen und Grenzen eines sinnvollen weltanschaulichen Dialogs

Die angeführten Kriterien und die vorher ausgewiesene Kontingenz von Weltanschauungen zeigen, dass ein adäquates Verstehen dessen, was Weltanschauungen sind und worin sie bestehen, wesentliche Voraussetzung für einen gelingenden Dialog zwischen Weltanschauungen sind. Dadurch können nämlich auch jene Fehldeutungen und Zerrbilder religiöser Weltanschauungen ausgeräumt werden, die einen gelingenden Dialog von vornherein gefährden bzw. verunmöglichen.

Die verschiedenen Möglichkeiten, das, was uns im Leben begegnet, zu deuten und in eine Gesamtsicht der Welt einzuordnen, verhindern nicht eine Begründung religiöser Überzeugungen, sondern ermöglichen sie erst. Es ist der Fundamentalist, der die Kontingenz weltanschaulicher Überzeugungen übersieht und beansprucht, die einzig mögliche und damit notwendige Deutung der Welt zu besitzen. Kennzeichen des Fundamentalismus ist es ja gerade, die grundsätzliche Bezweifelbarkeit und damit auch die stets gegebene Verletzlichkeit und Kritizierbarkeit der eigenen Überzeugungen abzulehnen und zu bekämpfen.

Wer über seine Weltanschauung reflektiert und sich darüber austauscht, muss sich der Kontingenz seiner eigenen Überzeugungen bewusst sein. Eine solche Person muss, wie auch die Verlautbarung des Apostolischen Stuhls *Dialog und Verkündigung* hinsichtlich des interreligiösen Dialogs betont, bereit sein, „verwurzelte Vorurteile aufzugeben, vorgefaßte Meinungen zu revidieren und manchmal sogar einer Reinigung ihres Glaubensverständnisses zuzustimmen.“¹³ In diesem Zusam-

menhang ist auch zu bedenken, dass sich weltanschauliche Überzeugungen innerhalb eines gewissen geschichtlichen Rahmens entwickeln und untrennbar an persönliche subjektive Erfahrungen gebunden sind. Somit muss jemand, der am weltanschaulichen Dialog teilnimmt, sich sowohl der Kontingenz der eigenen Überzeugungen, wie auch der kontingenten Umstände, in denen sie entstanden sind, bewusst sein.

Für ein adäquates Verstehen weltanschaulicher Überzeugungen als Voraussetzungen eines sinnvollen rationalen Dialogs ist es also erforderlich, sich Folgendes vor Augen zu führen:

(a) Weltanschauungen kommen rein *faktisch* gesehen in einer Vielzahl von Ausformungen vor und sind insofern rein äußerlich betrachtet kontingent.

(b) Weltanschauungen sind von ihrer *Struktur* her kontingent. Sie schlagen eine allumfassende Deutung der Wirklichkeit von einem letztgültigen Standpunkt aus vor. Sie können den Anspruch dieser Deutung aber nie auf unbezweifelbare Weise einlösen, da es ihnen verunmöglicht ist, diesen letztgültigen Standpunkt auch wirklich einzunehmen.

(c) Weltanschauungen sind unter *inhaltlicher Rücksicht* kontingent. Wollen Weltanschauungen nicht zu einem Dogmatismus verkommen, müssen sie sich die Offenheit für neue Erfahrungen und Überzeugungen bewahren und insofern sind sie stets unabgeschlossen und veränderungsfähig.

Aus diesem Verständnis des Kontingenzcharakters von Weltanschauungen heraus ergibt sich im Grunde eine Art Selbstverpflichtung: Es geht darum, die Perspektive anderer ernst zu nehmen und auch als eine Art Korrektiv für die eigene Weltanschauung und der daraus resultierenden Praxis zu verstehen. Die bereits genannte Verlautbarung des Apostolischen

Stuhls betont diese Voraussetzung für einen gelingenden Dialog ausdrücklich. Sie spricht „vom Willen, gemeinsam zur Wahrheitsfindung beizutragen und von der Bereitschaft, sich selbst durch die Begegnung verwandeln zu lassen.“¹⁴

Wenn hingegen jemand in einer Art negativen Umkehrung dieser Selbstverpflichtung bereits eine von vornherein ablehnende Einstellung gegenüber anderen weltanschaulichen Positionen hegt und sie als „ungültig“ verurteilt, so ist dies Indiz dafür, dass die Kontingenz der eigenen Weltanschauung nicht anerkannt wird. In einem solchen Fall schließt sich jemand selbst von einem möglichen rationalen Dialog zwischen Weltanschauungen aus: Die eigene Weltanschauung wird nämlich weder als (prinzipiell) bezweifelbar betrachtet, noch wird die Verpflichtung eingesehen, die eigene Weltanschauung als rational auszuweisen. Dann bricht allerdings jegliche sinnvolle Form des weltanschaulichen Dialogs ab.

An dieser Stelle kehren wir zu Rawls zurück. Mit Rawls kann in solchen Fällen die berechtigte Sorge geäußert werden, ob ein derart verfehltes Verständnis des Kontingenzcharakters von Weltanschauungen sich nicht als destabilisierend und gefährlich für eine weltanschaulich heterogene Gesellschaft erweist. In einem solchen Fall gilt es auch nachzufragen, ob nicht die Grenzen der Toleranz erreicht sind. Offen können Teilnehmer in einem fruchtbaren weltanschaulichen Dialog nur gegenüber Überzeugungen sein, die sich an die Voraussetzungen dieses Dialogs halten. Eine radikale Offenheit gegenüber jeglichen, auch irrationalen, Formen weltanschaulicher Überzeugungen ist nicht eine einzufordernde Voraussetzung für einen sinnvollen weltanschaulichen Dialog. Denn Weltanschauungen sind, wie wir aufgezeigt haben, sehr wohl einer rationalen

Beurteilung zugänglich und müssen gewissen kritischen Anfragen standhalten können. Diese Tatsache ermöglicht nicht nur einen gewinnbringenden Dialog zwischen Weltanschauungen, sondern verdeutlicht zugleich, dass die je eigene persönliche Weltanschauung niemals als abgeschlossenes Überzeugungssystem betrachtet werden kann, sondern zeitlebens gepflegt werden und für Änderungen offen bleiben muss.

Anmerkungen

¹ Otto Muck, *Rationalität und Weltanschauung*. Innsbruck 1999.

² Winfried Löffler, *Einführung in die Religionsphilosophie*. Darmstadt 2006, 152.

³ Philip Clayton, *Explanation from physics to theology*, New Haven 1989, 118.

⁴ Klaus von Stosch, Was sind religiöse Überzeugungen? In Hans Joas (Hg.) *Was sind religiöse Überzeugungen?* Göttingen 2004, 104.

⁵ Ludwig Wittgenstein, *Über Gewißheit*, (Hg. von G. E. M. Anscombe und G. H. von Wright), Frankfurt 1990, Nr. 92.

⁶ *Ibidem*, Nr. 380.

⁷ Vgl. Klaus von Stosch, Was sind religiöse Überzeugungen?, in: Hans Joas (Hg.), *Was sind religiöse Überzeugungen?* Göttingen 2004, 131-139.

⁸ Frederick Ferré, *Language, logic and god*, New York 1961, 162-163.

⁹ Otto Muck, *Rationalität und Weltanschauung*, Innsbruck 1999, 136-138.

¹⁰ Winfried Löffler, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt 2006, 158.

¹¹ Otto Muck, *Philosophische Gotteslehre*, Düsseldorf 1983, 82.

¹² Winfried Löffler, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt 2006, 159.

¹³ *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102, Dialog und Verkündigung* (19. Mai 1991), Nr. 49.

¹⁴ *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102, Dialog und Verkündigung* (19. Mai 1991), Nr. 47.

Der prekäre Gott

Zur literarischen Gegenwart einer Verlustmeldung

Gregor Maria Hoff

Prof. Dr. Gregor Maria Hoff lehrt Fundamentaltheologie und Ökumene an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg.

Nicht nur intellektuell, auch atmosphärisch gibt Literatur Auskunft über ihre Gegenwart. Eindeutiges ist dabei nicht zu erwarten. Die Codierung unabschaffbarer Mehrdeutigkeiten steht dem entgegen. Die Bearbeitung der vielen Welten, mit denen die Konstruktionsformen der Wirklichkeit zur Debatte stehen: in perspektivischen Versuchsanordnungen, in Experimenten mit narrativen Formaten – sie transportieren das Interesse an der Vieldeutigkeit, Labilität und Offenheit unserer Weltzugänge. Verschiedene Titel sprechen das bereits aus. Von Peter Handkes Journal „Das Gewicht der Welt“ oder Christoph Ransmayrs Roman „Die letzte Welt“ über den „Weltensammler“ von Ilja Trojanow bis zur „Vermessung der Welt“ Daniel Kehlmanns und weit darüber hinaus eröffnen sich Welträume, die in Parallelwelten unserer empirisch zugänglichen, vermeintlich geschlossenen Realität durchstoßen. Literatur schafft Welt und bestreitet sie als Text zugleich, damit aber auch jenen systemischen Abschluss der Geschichte, den Theodor W. Adorno als Index erstarrter Totalität ästhetisch und politisch gleichermaßen kennzeichnete.¹

Die zweiten Welten unserer Vorstellungskraft kartieren die Macht der Fik-

tionen so, dass sie sich in der Nähe eines alternativen Weltzugangs wiederfinden. Er bearbeitet Welt, nicht indem er sie verdoppelt, sondern ihren Realitätsgehalt in ihrem transzendenten Grund erfährt. Das literarische Spiel mit der Realität legt freilich nahe, im kreativen Prozess der Welterschöpfung auch die Wirklichkeit eines Gottes als Aspekt der eigenen Imaginationsressourcen zu integrieren. Gott als Aspekt des Spiels, als unausgeschöpftes Motiv, als Problemchiffre, als formales Substitut eines unmöglichen Blicks auf die Welt, von dem Literatur immer wieder lebt.

Qua Fiktion erschließt Literatur ein Feld offener Fragen der Gottesbestimmung jeder Gegenwart. Insofern bleibt bemerkenswert, wie sich zeitverwandt mit den neuen Atheismen des begonnenen Jahrhunderts auch literarische Interventionen auf den religiösen Stand der Dinge beziehen. Wie Gottesbezüge hergestellt werden: verdeckt, ironisch anverwandelt, offen ausgesprochen, skeptisch arrangiert – gibt Hinweise auf die religiöse Selbstverständigung dieser Zeit und ihre kulturellen Ausdrucksmöglichkeiten. Im Zuge von Verlustmeldungen entwickelt gegenwärtige Literatur dabei das Bild eines prekären Gottes.

Ich möchte dies in zwei literarischen Modellen entwickeln.

1. Ian McEwan oder die Macht der Einbildung

Im Jahr 2007 erschien der bislang letzte Roman des britischen Autors Ian McEwan: „On Chesil Beach“.² Aus diesem Anlass gab McEwan der *Neuen Zürcher Zeitung* ein umfassendes Interview, in dem ein Aspekt des Romans angesprochen wurde, der zugleich ein geheimes Leitmotiv im Gesamtwerk dieses bedeutenden Erzählers aufdeckt: seine literarische Arbeit an religiösen Phänomenen. Ausgangspunkt für die Frage nach der eigenen Einstellung zu Religion war eine Charakterisierung der Hauptfigur Edward, eines Historikers, der sich, wie so oft in McEwans Romanen, in eine tragische Liebesgeschichte verwickeln lässt. Das Drama einer gescheiterten Hochzeitsnacht führt zur Trennung von der Frau, die er eigentlich liebt und die auch ihn liebt – aber der Sex, die eigene (auch religiös genährte) Verklemmtheit lässt die Liebenden auseinander gehen. Was im Rückblick so unnötig erscheint, so unvernünftig, stellt auch die handelnden Personen und zumal den vermeintlich so rationalen Edward in ein ambivalentes Licht. Als Historiker hat er sich mit den „Epidemien der Unvernunft“ eingehend beschäftigt.³ Er ist ihren apokalyptischen Ausbrüchen gefolgt, durchaus fasziniert, aber

„zugleich war er froh, in einer Zeit zu leben, in der die Religion nahezu bedeutungslos geworden war.“⁴

Diese Perspektive nutzt McEwan immer wieder – zuletzt etwa bei Henry Perowne, einem Neurochirurgen, von dem der Roman „Saturday“ (2005) erzählt. Fröhlich sitzt er mit seinem Sohn Theo

zusammen, nachdem er beobachten musste, wie ein brennendes Flugzeug über den Londoner Himmel in eine vermeintliche Katastrophe stürzte. Ein terroristischer Anschlag? Das Werk religiöser Fanatiker am Rande des beginnenden zweiten Irakkrieges, der dem Roman seinen zeithistorischen Hintergrund gibt? Alle Unheilphantasien erweisen sich am Ende als solche, und der rationale Perowne, der seinen eigenen Gedanken mit dem neurochirurgischen Seziermesser im Kopf folgt, muss sich ironisch der eigenen Hybris überführen. Aber im Augenblick des Gesprächs sitzen noch die Islamisten mit am Tisch – die Erinnerung an den 11. September ist zu präsent. Für Theo war dieser Tag der Beginn der persönlichen Weltgeschichte. Für seinen Vater die Tage der Kuba-Krise, die Ermordung Kennedys und ein Grubenunglück, das mehr als hundert Schulkinder in den Tod gerissen hatte.

„Damals hatte er zum ersten Mal vermutet, daß es den von der Schuldirektorin so gepriesenen, kinderliebenden Vater im Himmel gar nicht gab. Und darauf sollten noch viele weltpolitische Ereignisse hindeuten. Für Theos unverhohlenen gottlose Generation hatte sich diese Frage gar nicht erst gestellt.“⁵

McEwan selbst kommt ihr weder in seinen Romanen noch im besagten Interview aus, und so bezieht er deutlich Position, die indirekt bereits durch die Widmung Christopher Hitchens' markiert wird, der sein Buch *God Is Not Great – How Religions Poisons Everything*⁶ seinem Freund Ian McEwan widmete. Mit Bezug auf die Anschläge vom 11. September 2001 und vom Juli 2005 in London hält McEwan fest:

„Als Konsequenz dieser Anschläge stehe ich der Religion, allen Religionen, noch feindseliger gegenüber als bereits zuvor. Im Gegensatz zur Wissenschaft und zum einzigartigen Projekt der Rationalität, das sich immer wieder selbst korrigiert, beruhen Religionen auf heiligen Texten, die für alle Zukunft festgeschrieben sind, und wir müssen uns mit ihnen auseinandersetzen, weil sie Behauptungen über die Welt aufstellen, für die es nicht die geringsten Beweise gibt. Die Ereignisse des 11. September, die Anschläge von Madrid und London zwingen uns meiner Ansicht nach erneut zum Nachdenken über die Frage, was wir überhaupt meinen, wenn wir vom >Glauben< reden. Der Glaube ist nichts als eine unbegründete Gewissheit, und die Vorstellung eines persönlichen Gottes ist in meinen Augen vollkommener Kitsch. Es ist megalomaneisch zu denken, das Universum handle von einem selbst. Paradoxerweise haben also die Terroranschläge bei mir dazu geführt, nicht nur über den religiösen Glauben nachzudenken, sondern auch über die Alternative, die wir haben, und das ist in meinen Augen die Rationalität. Die Welt, die wir durch das Hubble-Teleskop oder durch ein Mikroskop betrachten, die Welt, die uns die Wissenschaft erschließt, ist unendlich schöner als die Welten, die uns das Christentum, der Islam, der Buddhismus oder der Hinduismus zu bieten haben. Wir sollten anfangen, unsere Rationalität und unsere Wissenschaften als die wunderbaren Errungenschaften menschlicher Genialität zu feiern und der Arroganz derer zu misstrauen, die nicht nur behaupten, dass es einen Gott gebe, sondern uns auch noch sagen, was er

denkt. Wir können Wunder und Inspiration in den Werken von Goethe und Shakespeare finden; wir können der Literatur eine moralische Orientierung entnehmen, die die Bibel nicht zu bieten hat.“⁷

In seinen Romanen spielt McEwan häufig mit diesen Motiven und Argumenten – z. T. kann man sie fast wörtlich wieder finden. Aber zugleich mutet er seinen Leserinnen die unabschaffbaren Mehrdeutigkeiten zu, die sich mit der Wirklichkeit religiöser Vorstellungen und der Bedeutung der entsprechenden Überzeugungen ergeben. McEwan braucht nicht die simple Entstellung, um das Problem des Glaubens zu markieren. Es sind die Ambiguitäten selbst, mit denen die religiösen Akteure die Handlungswelten seiner Romane immer wieder durchziehen und erweitern, als wäre es gerade das Phantastische dieser Sonderwelten, mit denen sich die Geschichten der vermeintlich durchrationalisierten Moderne aufsprengen ließe, um sie bis zur Kenntlichkeit zu entstellen.

Auf diese Weise mischte sich Jed Parry im Roman „Enduring love“ (1997) in das Leben von Clarissa und Joe Rose. Bei einem Ballonunglück lernen sie sich kennen. Fortan verfolgt der religiöse Enthusiast Jed den nüchternen Joe. Er bedrängt ihn mit seinen Liebesgeständnissen und akzeptiert auch die eindeutigsten Zurückweisungen nicht. Im Gegenteil interpretiert er alles als Zeichen der Liebe – bis es zu einer finalen Katastrophe kommt, einem ungebremsten Ausbruch der Gewalt. Jed wird verhaftet, aber in seinen Überzeugungen lässt er sich nicht irritieren. Ein psychiatrisches Gutachten fasst zusammen, was Jeds Problem ist:

„Sein Verhältnis zu Gott war ein persönliches und diente als Substitut für andere intime Bindungen. Seine Sendung >R. zu Gott zu führen<, kann als Versuch gewertet werden, eine in sich geschlossene innerpsychische Welt zu schaffen, in der internalisiertes religiöses Gefühl und wahnhaftige Liebe eins wurden. Im Patientengespräch beharrte P. darauf, daß er weder die Stimme Gottes gehört noch je irgendwelche Manifestationen seiner Gegenwart wahrgenommen habe. Vielmehr wurde er des Willens Gottes in der umfassend-unbestimmten Art und Weise vieler stark gläubiger Menschen >inne<.“⁸

Es sind die spezifischen Interpretationsleistungen, die den religiösen Fall so problematisch erscheinen lassen. Jed ist zu außergewöhnlichen Rationalisierungen fähig. Jede Kommunikation lässt sich in sein sozial-psychisches Koordinatensystem eintragen und religiös auffassen, so dass aus den persönlichen Ambitionen objektive Offenbarungen werden.

Ähnlich verhält es sich mit June Tremaine, einer der Hauptfiguren aus dem Roman „Black dogs“ (1992), erneut einer verwickelten Beziehungsgeschichte. Jeremy, der Ich-Erzähler, hat im Alter von acht Jahren seine Eltern bei einem Autounfall verloren und seitdem ein eigenartliches Interesse an den Eltern anderer Menschen. Er sucht die familiäre Nähe, die er nicht erfahren durfte. Das ändert sich auch nicht, als er seine Frau kennen lernt. Ihre Eltern, die Mutter eine zurückgezogene Mystikerin, der Vater ein prominenter Politiker, haben sich vor Jahren getrennt. Jeremy fühlt sich zu beiden hingezogen und beschließt, ihre Lebensgeschichte in Interviews aufzuzeichnen. Dabei wird er

zwischen den verschiedenen Lebenssphären hin- und hergerissen, die sich mit ihren Biographien erschließen: June eine spirituelle Frau, nachdenklich, durchaus reflektiert; Bernard der rationale Typ, ein ehemaliger Kommunist, der die Lösungen für die Probleme der Welt nicht in eine transzendente Form der Innerlichkeit verschieben will. Für beide hat Jeremy Verständnis, keinem kann er glauben. Das hat seinerseits biographische Gründe:

„In Gesprächen mit ihnen, die sich über mehrere Jahre erstreckten, wurde mir bewußt, daß das emotionale Vakuum, das Gefühl der Zugehörigkeit zu nichts und niemandem, das mich zwischen meinem achten und siebenunddreißigsten Lebensjahr gequält hatte, tiefgreifende geistige Konsequenzen mit sich brachte: Ich hatte keine Bindungen, ich glaubte an nichts. Nicht daß ich ein Zweifler gewesen wäre, daß sich mein neugieriger Verstand mit zweckdienlicher Skepsis gewappnet, oder ich Argumente immer um und um gewendet hätte; nein, es gab nur einfach keine gute Sache, keine fundamentale Idee, mit denen ich mich identifizieren konnte, keine transzendente Instanz, zu deren Vorhandensein ich mich rückhaltlos, leidenschaftlich oder gelassen bekennen konnte.“⁹

June ist diese transzendente Wirklichkeit in einer besonderen Offenbarung aufgegangen. Im Frühjahr 1946 reisen Bernard und June nach Frankreich. Während einer Wanderung stößt June auf zwei riesige schwarze Hunde. Bernard ist für einen Augenblick zurückgeblieben, und June sieht sich diesen Bestien ausgesetzt. Am Morgen hatte sie bereits so etwas wie eine Vorahnung gehabt – nun holte sie dieses Gefühl einer unbestimmbaren Beunruhigung ein.

„Ihre Schwärze, die Tatsache, daß sie beide schwarz waren, daß sie zusammengehörten und herrenlose waren, ließ sie an Erscheinungen denken. An dergleichen glaubte June nicht. Jetzt aber konnte sie sich der Vorstellung nicht erwehren, weil die Wesen ihr vertraut vorkamen. Sie waren Sinnbilder der drohenden Gefahr, die sie verspürt hatte, sie waren die Verkörperung der namenlosen, unsinnigen, unsagbaren Unruhe, die sie morgens empfunden hatte.“¹⁰

Die Situation spitzt sich zu. Junes Bewusstsein scheint sich von ihrem Körper zu lösen. Sie nimmt sich getrennt von sich selbst wahr und erwartet zugleich gelassen, was mit ihr geschehen wird. Als sie der erste Hund anzufallen droht, ruft sie nach Gott.

„Das Füllwort verhalf ihr zu dem konventionellen Gedanken ihrer letzten und besten Chance. Sie versuchte in sich den Raum zu finden für die Gegenwart Gottes und vermeinte den schemenhaftesten aller Umrisse zu entdecken, eine bedeutungsschwere Leere in ihrem Hinterkopf, die ihr noch nie zuvor aufgefallen war. Diese schien in ihr aufzusteigen und sich nach draußen zu ergießen, plötzlich in ein mehrere Meter hohes, ovales Halbdunkel zu strömen, eine Hülle pulsender Energie oder, wie sie später zu erklären versuchte, >farbigen, unsichtbaren Lichts<, das sie umschloß und barg. Wenn das Gott war, dann unanfechtbar auch sie selbst.“¹¹

Es handelt sich um eine „Offenbarung“¹², die mystische Formulare aufgreift und fortschreibt. Die paradoxe Konstruktion als Ausdruck des Unfassbaren gibt die-

sem persönlichen Ereignis eine Gestalt, die für Jeremy so intim ist, dass er nicht in Frage ziehen will, was geschah, ohne glauben zu können, woran June fortan glaubt. Bernard hingegen reagiert von Anfang an nicht nur skeptisch, sondern offen ablehnend und verärgert. In seiner Darstellung liest sich die Geschichte ganz anders, nüchterner, sachlich erklärbar. Aber es gibt noch eine weitere Perspektive auf die Geschichte, erneut in unterschiedliche Deutungen geteilt. Der Bürgermeister des nahe liegenden Dorfes berichtet von den Hunden, mit denen die Deutschen Ende des 2. Weltkrieges Terror im Dorf und der Umgebung verbreitet haben. Eines Nachts sollen sie, eigens dafür abgerichtet, eine junge Frau besprungen haben, die auf diese Weise von den Nazis gefoltert wurde. Zeugen wollen dies gesehen haben, was die Wirtin des Gasthofes, in dem June und Bernard übernachteten, energisch bestreitet. Und so bleibt auch diese unglaubliche Geschichte im Dunkeln.

In jedem Fall symbolisieren die Hunde für June seitdem das Böse schlechthin. Sie haben June „überzeugt von der Existenz des Bösen und der Gottes“.¹³ Es ist das Böse in jedem Menschen. Und darin gründet die Unabweisbarkeit dieser Erfahrung. Der geläuterte Kommunist Bernard hat es bekämpfen wollen und ist ihm auf den Leim gegangen, bis er endlich mit Stalin brach. June baut demgegenüber eine innere Wirklichkeit auf, in die Bernard nie finden kann. Und so trennen sich beide, obwohl sie sich lieben – eine vertraute Konstellation in den Romanen McEwans, in denen seine Figuren so oft am Rande einer Katastrophe leben und nicht selten von ihr ergriffen werden. Über den Tod der Schwiegereltern hinaus bleiben sie in einem unendlichen Widerstreit aneinander gebunden, den Jeremy neu entfesselt, als er

daran geht, seine Geschichte aufzuschreiben. Die Geisterstimmen beschwören und leugnen den Gott, der sich in den schwarzen Hunden Ausdruck verschafft hat.¹⁴ Zerissen von den wechselnden Argumenten bleibt Jeremy am Ende nur die Einsicht, dass diese Hunde einmal wiederkommen werden, Inkarnationen des sich entfesselnden Bösen.

Im Rückblick liest sich dieses Ende wie eine Prophezeiung, die ihr Autor in seinen folgenden Büchern einholt. Die Romane McEwans nach dem 11. September greifen das Motiv der schwarzen Hunde nicht auf. Dennoch scheinen sie aus den religionspolitischen Eskalationen des begonnenen 21. Jahrhunderts hervorzubrechen. Die „Epidemien der Unvernunft“ fegen wieder durch Europa und die globalisierte Welt. Gerade weil sich die rationalen Vertreter seiner Romane fehlbar erweisen, einseitig, mitunter schwach, problematische Charaktere, hinfällig wie alle Menschen, löst sich aus diesem Ensemble die Gestalt kritischer Vernunft als Gegenbild zu jenen verführungsanfälligen, labilen religiösen Weltdeutungsmustern heraus, die schließlich doch zu einer letzten Offenbarung verhelfen: zur Wahrheit über die illusionäre und allzu oft destruktive Wirkung jener Gedanken, die allesamt von dieser Welt sind und die nächste nur aus dem Stauraum unserer psychischen Probleme und falscher neuronaler Vernetzungen destillieren. So sind eben unsere Gedanken, und nichts anderes ist auch Religion. Niemand weiß das besser als Henry Perowne, der Neurochirurg, der sich in einem Augenblick größter Gefahr in die verwirrenden Abläufe seiner Gedanken verirrt, in eine parallele Neuralwelt, die funktioniert wie jene andere, transzendente:

„Präverbale Sprache, die Linguisten

sprechen von Mentalese, der universalen Sprache der Gedanken. Nicht so sehr Sprache als vielmehr eine Matrix wechselnder Muster, wobei Bedeutung sich in Bruchteilen von Sekunden verfestigt und komprimiert, um untrennbar mit einer unverwechselbaren emotionalen Einfärbung zu verschmelzen. Ein kränkliches Gelb. Selbst wenn man wie ein Poet die Gabe der Verdichtung besäße, bräuchte man aberhundert Worte und viele Minuten, um diesen Gedanken auszudrücken. Weshalb der rote Blitz, der links über den Rand seines Gesichtsfelds jagt wie ein Schatten über die Netzhaut bei Schlaflosigkeit, bereits den Charakter eines Gedankens, unerwartet und gefährlich, dabei noch gänzlich sein eigener Gedanke und nichts, was aus der Welt außerhalb seiner selbst käme.“¹⁵

Die Einsicht in die Entstehung religiöser Gedanken verbindet sich mit dem Erschrecken vor dem irrationalen Problemdruck, der sich immer wieder gewaltförmig entlädt. Perowne, der aliterarische Arzt, mag seine Schwächen haben. Eine davon liegt, auch damit spielt der Roman, in seinem sehr sicheren naturalistischen Weltbild. Wenn man ihn bäte, erklärt er seiner Tochter, einer hoch begabten Lyrikerin, würde er die Evolutionstheorie „zu seiner Religion“ erklären.¹⁶ Natürlich ist das Ironie. Aber verbunden mit seiner szientifischen Nüchternheit ergibt sich der notwendige Abstand zu allem, was die Welt in einem letzten Glaubensgrund auflöst – nur um sie womöglich zum Explodieren zu bringen. Für Ian McEwan empfiehlt sich angesichts dessen das nüchterne Bekenntnis zur gegebenen Welt: „*there will be no one to save us but ourselves.*“¹⁷

2. Cormac McCarthy oder die Macht der Apokalypse des Nichts

„Öde, stumm, gottverlassen.“¹⁸

Die Welt des Cormac McCarthy geht so auf. Seine Romane strapazieren ihre Leserinnen bis ans äußerste Ende dieser Erfahrung. Sie führen sie mitten in die Apokalypsen einer Welt, deren unerbittliche Grausamkeit sie Zug um Zug freilegen. Es handelt sich um Offenbarungen einer archaischen Welt, die gerade deshalb modern erscheint, weil sie die mögliche Zukunft der Gegenwart als deren katastrophische Konsequenz begreift. Religiöse Wortfetzen brechen immer wieder zwischen den Schaustücken brutaler Endlichkeit und absoluter Gewalt durch, nicht mehr als vergilbte Palimpseste eines alten Glaubens, über den sich andere Texturen ausgebreitet haben. Realistischere Beschreibungen dessen, was Leben ausmacht.

In einem seiner frühen Romane, „Outer Dark“ (1968), sind zwei Geschwister in einer inzestuösen Beziehung gefangen. Eine klaustrophobische Welt aus Dreck und aussichtsloser Armut schließt sie ein. Der Bruder will das verbotene Kind töten; er setzt es aus. Ein Kesselflicker findet das Neugeborene und nimmt es mit. Als die Schwester die Wahrheit erfährt, macht sie sich auf die Suche nach ihrem Jungen. Der vergebliche Kampf darum, das verlorene Leben des Babys und damit das Leben selbst zurück zu gewinnen, durchzieht den Roman. Holme, der Bruder, hat das Elternhaus nach der Geburt des Kindes verlassen. Er irrt ziellos umher, bis er irgendwann seinerseits seine Schwester zu suchen beginnt. Unweigerlich zieht er immer neue Katastrophen wie magisch an, die das düstere Land herausfordert.

„Nachts trieb das Boot durch eine Un-

tiefe. Das Geräusch des Stroms wurde lauter, steigerte sich zu einem Plätschern, bis die Fähre unter grässlichem Gieren plötzlich abschwankte und schaukelnd durch eine Stromschnelle glitt; Holme, hilflos und blind, sein Magen ein schwarzes flaues Geweber, saß da, klammerte sich, umfingen vom klammen Dunst, an die Bank und flehte, im innersten Herzen gottlos, den Fluß in stummem Gebet um Schonung an.“¹⁹

Dieses Land, der amerikanische Westen, ein finsterner Weltraum, produziert eine kolossale Erbarmungslosigkeit, sei es der Natur oder der Menschen, die sie hervorgebracht hat. Der Tod ist allgegenwärtig. Kein Gott tritt für die Menschen ein. Sie werden umgebracht, oft ohne jeden Grund. Der Western „Die Abendröte im Westen“ (1985) breitet die Massaker der Unmenschlichkeit aus, alles in einer Sprache entwickelt, die in ihrer dunklen Poesie jedes Licht nimmt und deshalb umso schärfer aussticht, was die anonyme Natur die Menschen kostet, die sie gleichgültig ins Leben auswirft und wieder verschluckt.

„Der Nachthimmel ist derartig mit Sternen besprengt, daß kaum noch Raum für Schwärze bleibt, die Sterne stürzen die ganze Nacht über in scharfen Bögen dahin, ihre Zahl wird dadurch nicht kleiner.“²⁰

Das ist Unendlichkeit: der Fortgang ins Nichts. Ein Expriester tritt auf, ein Richter. So wenig es hier einen Gott gibt, so wenig Gerechtigkeit. Der Richter ist der konsequente Mörder, und entsprechend ist jeder Satz, in dem das Wort Gott vorkommt, seine äußerste Bestreitung. Die Apokalypsen des Nichts werden umso prägnanter, wenn die alte Erinnerung an das

abgelegte Zauberwort vom fernen Gott zurückkehrt, wie falsch in den Mund genommen. Ist es heraus, zerfällt es wie eine Mumie an der frischen Luft. Die Wirklichkeit ist zu rau für den Gedanken, der an dieser Erinnerung haftet.

Im Roman „Die Straße“ betritt man die Welt nach ihrem apokalyptischen Augenblick. Ein Krieg? Ein atomares Desaster? Die Frage nach der Ursache des globalen Untergangs ist deshalb überflüssig und bleibt vom Roman folgerichtig unbeantwortet, weil der Grund auf der Hand liegt: jenes Nichts, das früher oder später alles absorbiert. Schon jetzt, im Leben des Vaters und des Sohnes, die durch das verödete Land ziehen, umfasst es alles. Sein Bild ist das Dunkel, ein adjektisches Leitmotiv der Geschichten McCarthys. So beginnt auch „Die Straße“:

„Wenn er im Dunkel und in der Kälte der Nacht im Wald erwachte, streckte er den Arm aus, um das Kind zu berühren, das neben ihm schlief. Nächte, deren Dunkelheit alle Dunkelheit überstieg, und jeder Tag grauer als der vorangegangene. Wie das Wachstum eines kalten Glaukoms, das die Welt verdüsterte. Mit jedem kostbaren Atemzug hob und senkte sich weich seine Hand. Er schob die Plastikplane weg, richtete sich zwischen den stinkenden Fell- und Wolldecken auf und hielt Richtung Osten nach einer Spur von Licht Ausschau, aber es war nichts zu sehen.“²¹

Lux ex oriente? Eine gegenstandslose Assoziation, weil für Hoffnung nur der Raum bleibt, den der nächste Atemzug noch lässt. An die Stelle des Gottes, über den hinaus Größeres nicht zu denken ist, schiebt sich die *Dunkelheit, die alle Dun-*

kelheit übersteigt. Sie legt sich wie eine Patina vergangener Metaphysik über die Geschichten McCarthys und schafft damit zugleich einen Raum notwendiger Erinnerung. Im Roman „No Country for old man“ (2005), von den Coen-Brüdern verfilmt und mit vier Oscars ausgezeichnet, kommentiert der alte Sheriff Bell die Handlung. Llewelyn Moss stößt auf einem Streifzug durch die texanische Wüste auf mehrere Leichen und einen Geldkoffer mit 2,4 Millionen Dollar, die offensichtlich aus Drogengeschäften stammen. Er nimmt das Geld und wird fortan verfolgt – vor allem von einem Killer namens Chigurh, ein Name, der bitter ironisch nach *Sugar* klingt und sowohl Llewelyn als auch dessen Frau umbringt. Von allen anderen wie nebenbei Liquidierten nicht zu sprechen. Dieser Chigurh hat seine eigene Moral. Er hat Moss versprochen, seine Frau überleben zu lassen, wenn er sich stellt, sie anderenfalls aber zu erschießen. Für Llewelyn selbst kann es kein Entkommen geben. Als Moss nichts unternimmt und Chigurh ihn erwischte hat, nimmt sich der Mörder die Zeit, zu seiner Witwe zu fahren und sein Versprechen einzulösen. Er hat davon keinen Gewinn, im Gegenteil er geht das Risiko ein, gestellt zu werden. Aber er ist es dem Toten schuldig, denn er hat sein Wort gegeben. Carla Jean, Moss' Frau, hat nicht nur den Glauben an ihren Mann verloren, der sie dem Killer ausgeliefert hat, sie steht am Ende auch fassungslos vor dem Killer, der ihr beinahe theologisch begründet, warum er sie hinrichten muss:

*„Toten schuldet man nichts.
Chigurh legte den Kopf leicht schräg.
Ach nein?, sagte er.
Wie kann man ihnen etwas schulden?
Wie kann man ihnen etwas schuldig bleiben?
Sie sind tot.
Aber mein Wort ist nicht tot. Nichts*

*kann das ändern.
Sie können es ändern.
Das glaube ich nicht. Selbst ein Nichtgläubiger dürfte es nützlich finden, sich Gott zum Vorbild zu nehmen. Sogar sehr nützlich.
Sie sind bloß ein Gotteslästerer.
[...]
Ich weiß nicht, was ich je verbrochen hab, sagte sie. Ich weiß es wirklich nicht.
Chigurh nickte. Wahrscheinlich doch, sagte er. Es gibt für alles einen Grund. Sie schüttelte den Kopf. Wie oft hab ich genau diese Worte gesagt. Das tu ich nie wieder. Ihr Glaube ist ihnen abhandengekommen.“²²*

Anton Chigurh übernimmt die Theodizee des verlorenen Gottes. Er hält an der Moral eines Berufskillers fest, die einen Fixpunkt für das eigene Handeln liefert, gerade weil es keinen erkennbaren letzten Grund in dieser Welt gibt. Ohne ihn könnte er weder töten noch leben, alles wäre beliebig. Chigurh glaubt an Verantwortung, daran, die Konsequenzen seines Handelns übernehmen zu müssen. Indem er tötet, hält er sich an die Regeln des Spiels, das er beherrscht. Trotzdem gibt es eine Lücke darin, einen unerfassbaren Punkt. Als er einen Konkurrenten erschießt, diskutiert er mit ihm über den Sinn der Regeln, die ihn hierher geführt haben. Man muss sich an sie halten, auch wenn sie keinen wirklichen Sinn haben.

„Chigurh schoss ihm ins Gesicht. Alles, was Wells je gewusst, gedacht oder geliebt hatte, troff langsam an der Wand hinter ihm hinab.“²³

Mehr gibt es nicht. Der metaphysische Mörder als letzter Materialist, der zugleich verstehen will, wo es nichts zu verstehen geben dürfte. Also nimmt er den Platz des

gerechten Gottes ein, an den er selbst nicht glauben kann, denn er müsste an den Menschen glauben. Der alte Bell muss glauben und kann deshalb nicht fassen, was mit dieser Welt voller Chigurhs geschieht. Aus ihm spricht der alte Gott der Ordnung, des Gesetzes. Der neue Gott verdrängt ihn, und es kostet alle Anstrengung, weiter zu glauben. Sein Onkel Ellis erklärt es ihm:

„Wenn einer ungefähr achtzig Jahre lang darauf gewartet hat, dass Gott in sein Leben tritt, dann würd man doch meinen, dass der dann auch kommt. Wenn nicht, müsste man trotzdem davon ausgehen, dass er weiß, was er tut. Ich weiß nicht, wie man Gott anders beschreiben könnte. Letztlich läuft's darauf hinaus, dass diejenigen, zu denen er gesprochen hat, es wohl am nötigsten gehabt haben. Das ist nicht so einfach zu akzeptieren... Aber vielleicht schauen wir ja alle durchs falsche Ende vom Fernglas. Und zwar schon immer.“²⁴

Gott ist immer woanders. An der falschen Stelle. Er fehlt und kann nur so noch erfahren werden. Er verliert sich in der Geschichte, und doch kommt sie ohne die Erinnerung an ihn nicht aus.

Am Ende seines Lebens erinnert sich der Vater im Roman „Die Straße“ an eine beunruhigende Erkenntnis. Ein Traum führt in die verlorene Welt zurück, in eine Bibliothek, nach dem Untergang der alten Welt.

„Umgekippte Regale. Irgendein Zorn auf die zu Tausenden in Reihen angeordneten Lügen. Er hob eines der Bücher auf und durchblätterte die schweren, aufgequollenen Seiten. Er hätte nicht gedacht, dass der Wert des

geringsten Gegenstandes eine künftige Welt voraussetzte. Das überraschte ihn. Dass der Raum, den diese Gegenstände einnahmen, selbst schon eine Erwartung war. Er ließ das Buch fallen, warf einen letzten Blick in die Runde und ging hinaus in das kalte graue Licht.“²⁵

Der Mann irrt mit seinem Jungen durch diese neue Gegenwart. Die Überlebenden sind keine Leser mehr, sondern Kannibalen. Die Stelle des verlorenen Gottes übernimmt nun der Vater, der die letzten Reste vom Feuer der Humanität weitergeben will. Aber auch er tötet. Auch er gibt nichts von den wenigen Lebensmitteln ab, die man findet. Auch er nimmt dem Plünderer, der sie beraubt hat, noch das Allerletzte, und verurteilt ihn damit zum Tod. Seine eigene Erbarmungslosigkeit soll das Überleben des Jungen retten, der den Sinn verheißt, der unterging, als mit dem Tod des Menschen auch Gott starb:

„Er wusste nur, dass das Kind seine Rechtfertigung war. Er sagte: Wenn er nicht das Wort Gottes ist, hat Gott nie gesprochen.“²⁶

Bewiesen ist damit nichts. Höchstens das Gegenteil einer letzten Hoffnung, die auf der Bühne dieser Eschatologie schrecklich absurd erscheint:

„Er blickte zum Himmel auf. Eine einzige graue Flocke schwebte herab. Er fing sie mit der Hand und sah zu, wie sie daraufzerging wie die letzte Hostie der Christenheit.“²⁷

Das Nichts dringt mit den Menschen vor, die eine neue Geschichte schaffen.

„Auf dieser Straße gibt es keine Män-

ner, aus denen Gott spricht. Sie sind fort, ich bin allein, und sie haben die Welt mit sich genommen. Frage: Worin unterscheidet sich, was niemals sein wird, von dem, was niemals war?“²⁸

Muss man konsistent denken können, worauf man nicht verzichten will, wofür es in der Wirklichkeit aber keinen Anhalt gibt? Dass Sinn hat, was man tut? Schluckt nicht die eigene Zukunft jeden Moment des Lebens? Verzweifelt setzt der Mann das Leben des Jungen gegen den Tod ein. Er ist Gottes Auftrag: die Liebe. Aber daran kann sich der Vater nur gegen besseres Wissen halten.

„Im grauen Licht ging er hinaus, blieb stehen und erkannte einen Moment lang die absolute Wahrheit der Welt. Das kalte, unerbittliche Kreisen der hinterlassenschaftslosen Erde. Erbarmungslose Dunkelheit. Die blinden Hunde der Sonne in ihrem Lauf. Das alles vernichtende schwarze Vakuum des Universums. Und irgendwo zwei gehetzte Tiere, die zitterten wie Füchse in ihrem Bau. Geliehene Zeit, geliehene Welt und geliehene Augen, um sie zu betrauern.“²⁹

Der Kampf ums Überleben ist nicht mehr als es selbst. Der Tod hat nur die Bedeutung des Augenblicks, der solange anhält, wie auch der letzte Mensch gestorben ist, der noch Trauer um den Toten empfinden kann. Nichts bleibt und also hat nichts Bedeutung, nur dass sich der Vater damit nicht abfinden kann. So wenig wie der Sohn, der immerfort nach den „Guten“ fragt, die ihn am Ende finden und aufnehmen, nachdem der Vater gestorben ist. Gut sind diese Menschen, weil sie keine Menschen essen. Weil sie einen Rest an Menschlichkeit bewahrt haben. Aber der

Atem Gottes, von dem am Ende eine Frau dem Jungen erzählt, wird mit dem Menschen vergehen. Nichts lässt sich rückgängig machen. Tot ist tot. Erlösung kann schon als Gedanke nicht mehr aufkommen. Und so behält ein alter Mann recht, den Vater und Sohn einmal getroffen haben:

„Es gibt keinen Gott.

Nein?

Es gibt keinen Gott, und wir sind seine Propheten... Wo keine Menschen leben können, ergeht es Göttern nicht besser.“³⁰

Der einzige Trost besteht in der Aussicht, dass einmal alle weg sind, Menschen wie Götter. Und nur das Land bleibt, das den Jungen für eine unbestimmte Zeit aufnimmt.

„In den tiefen Bergschluchten, wo sie lebten, war alles älter als der Mensch und voller Geheimnis.“³¹

Dieser schmale Trost jenseits des Trostes hat das letzte Moment des Fragens noch nicht hinter sich lassen können. Das Geheimnis aber muss am Ende selbst untergehen, weil es niemand mehr erfahren kann. Das Leben ist nichts als das Leben, nachdem es die Geschichten seiner Deutungen überwunden hat. Tröstlich erscheint das Ende der Episode des Menschen, nach dem niemand mehr getröstet werden braucht. Der endgültige Atheismus der Natur muss der konsequente Tod des Menschen sein. Und so müsste man eigentlich das Fragen hinter sich lassen, das im verschlingenden Zentrum der Romane McCarthys wartet: indem seine Geschichten dem einen tragenden Gedanken widersprechen, beglaubigen sie ihn. Die strenge Einsicht in

das Nichts erlaubt es, weiter zu erzählen ohne Sinn, vom Nichts in seine kommende und sich ausbreitende Totalität hinein. Am Ende sind McCarthys Erzählungen düstere Komödien.

3. Atheistische Ablendungen: ein literarischer Übergang

Die literarischen Eingriffe, die mit den verschiedenen Romanen vorgestellt wurden, funktionieren als Modelle. Mit ihnen wird greifbar, wie sich die Vorstellung und die Rede von Gott in das Hinterland unserer Wirklichkeitsbearbeitung zurück zieht, gerade weil sie mit der Macht religiöser Gewalt traumatisch offenkundig wird. Die eingespielten Texte schaffen den atmosphärischen Boden für das, was mit dem alten Wort Gott abgelegt wurde und sich deshalb kaum buchstabieren lässt, weil sich der Gott der Geschichten kaum als Akteur der Geschichte fassen lässt.

Gleichzeitig zittern die Fragen nach, in denen dieser Gott noch als Zitat auftritt. Vor der Sprengkraft des Unfassbaren, die sich mit seinem Namen verbindet, gibt es keine bequeme Deckung. Die Attestate des Unmöglichen werden in der Sperrschrift einer sonderbaren Notwendigkeit gedruckt: Die anthropologische Unruhe, sei sie als Nichts oder als Unendliches gedacht, erfindet immer neue Geschichten. Sie präparieren den unabschaffbaren Gedanken, dass nicht alles ist, was in der Welt aufgeht. Die Aporien unserer Existenz sind nicht kassiert. In ihrer Gestalt gewinnt die religiöse Chiffrierung an verlegener Bedeutung, eher im Schattenwurf. Indirekt. Invers. Der Widerstand gegen das Nichts, gegen die Totalität des Todes – er setzt einen feinen Schnitt in das Gewebe unserer Wahrnehmungsmuster. An ihm muss sich reiben, wer von Gott heute sprechen will. Und wer glaubt, ihn hinter sich lassen zu sollen. Die

literarischen Gottesabbildungen bewahren den Moment, in dem während einer Nachtfahrt sichtbar wird, was im Dunkeln unserer Orientierungsversuche wartet, jener Übergang der Transzendenz, der sich als Frage, als Suchen, als Interesse, als Beunruhigung zeigt – eben der Augenblick, der im Fernlicht entsteht und über sich hinaus weist.⁴² Der Anfang immer neuer Geschichten.

(Der vorliegende Beitrag greift in leicht überarbeiteter Form zurück auf ein Kapitel von: Gregor Maria Hoff, Die neuen Atheisten. Eine notwendige Provokation, Regensburg 2009.)

Anmerkungen

¹ Vgl. Theodor W. Adorno, Ästhetische Theorie, Frankfurt a. M. ⁹1989.

² Ian McEwan, Am Strand. Roman, Zürich 2007.

³ Ebd., 59.

⁴ Ebd.

⁵ Ders., Saturday. Roman, Zürich 2005, 48.

⁶ New York 2007.- Deutsch: Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet, München ²2007.

⁷ Wie viel Freiheit braucht der Mensch? Ian McEwan spricht über seinen neuen Roman und alte Verfehlungen, über blinden Glauben und die Hellsicht der Wissenschaft, in: NZZ v. 21.7.2007.

⁸ Ian McEwan, Liebeswahn. Roman, Zürich 2000, 350.

⁹ Ders., Schwarze Hunde. Roman, Zürich 1996, 22.

¹⁰ Ebd., 188.

¹¹ Ebd., 195.

¹² Ebd., 197.

¹³ Ebd., 222.

¹⁴ Vgl. ebd. 152-157.

¹⁵ Ders., Saturday, 114.f.

¹⁶ Ebd., 79.

¹⁷ Ders., End of the World Blues, in: Christopher Hitchens (Hg.), The Portable Atheist. Essential Readings for the Nonbeliever, Philadelphia 2007, 351-365.

¹⁸ Cormac McCarthy, Die Straße. Roman, Rein-

bek bei Hamburg 2007, 8.

¹⁹ Ders., Draußen im Dunkel. Roman, Reinbek bei Hamburg 1994, 153.

²⁰ Ders., Die Abendröte im Westen.

Roman, Reinbek bei Hamburg 1998, 25.

²¹ Ders., Die Straße, 7.

²² Ders., Kein Land für alte Männer. Roman, Reinbek bei Hamburg 2008, 233.

²³ Ebd., 163.

¹⁴ Ebd., 258f.

²⁵ Ders., Die Straße, 167.

²⁶ Ebd., 8.

²⁷ Ebd., 18.

²⁸ Ebd., 32.

²⁹ Ebd., 118.

³⁰ Ebd., 151; 154.- Vgl. Hubert Spiegel, Es gibt keine Götter, nur noch Propheten, in: FAZ v. 7.6.2008.

³¹ Ebd., 253.

³² Leszek Kolakowski bestimmt an der Grenze des Sprechens „das Absolute, das trotz seiner nicht zu überwindenden Undefinierbarkeit unbestimmt am Horizont all unserer möglichen Sprachen aufragt, niemals genau festgelegt, stets tastend gesucht“⁴. (Ders., Der metaphysische Horror, München 2002, 63.)

**Publikumspreis
für wissenschaftliche
Kommunikation**

im Rahmen der SALZBURGER HOCHSCHULWOCHEN
vom 02. bis 08. August 2010

1. Preis: 1.000 Euro
2. Preis: 500 Euro
3. Preis: 300 Euro

gelehrt
von

Katholischen
Akademikerverband
Deutschlands (KAVD)

www.kavd.de



Denn es stehet (nicht) geschrieben...

Das Bibelwissen der Literatur

Andrea Polaschegg

Prof. Dr. Andrea Polaschegg ist seit 2007 Juniorprofessorin am Institut für deutsche Literatur der Humboldt-Universität zu Berlin.

Man muss nicht mit besonderem kultur- und gesellschaftsanalytischen Scharfsinn ausgestattet sein, um mit Blick auf den Bildungsstand der Berliner Republik zu Beginn des 21. Jahrhunderts zu diagnostizieren: Das Wissen von der Bibel, die Kenntnis ihrer Erzählungen, Figuren, Motive und Aussagegehalte sind im Schwinden begriffen; und zwar flächendeckend. Auch und gerade, wer als Lehrerin oder Lehrer, Dozentin oder Dozent an einer nicht-kirchlichen Bildungseinrichtung arbeitet und überdies nicht Religion oder Theologie unterrichtet, weiß vom schwindenden oder bereits verschwundenen Bibelwissen heute ein strophenreiches Lied zu singen.

Der biblische Fall aus dem Kanon

Dass etwa der Vogel, der auf einem Renaissancegemälde über zwei Männern am Ufer eines Flusses schwebt, von denen der eine mit einer Art Fell bekleidet ist und dem anderen eine Schale Wasser über den Kopf gießt, *keine* Ente ist und auch keine Ente sein *kann*, ist für Studierende der Kunstgeschichte oder für Schülerinnen und Schüler im Kunstunterricht heute eine durchaus erklärungsbedürftige Angelegenheit. Dass ein Mann namens Mose irgendetwas mit Wasser zu tun hat, kann zwar noch immer bei allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern universitärer und schulischer Lehrveranstaltungen

vorausgesetzt werden. Doch ob er dieses Wasser gemacht, geteilt hat oder vielleicht doch darüber gelaufen ist, gehört bereits zu den diskutablen Punkten. Und vorbei sind die Zeiten, in denen Wolfgang Borcherts Kurzgeschichte *Die drei dunklen Könige* als Textgrundlage für eine literaturwissenschaftliche Zwischenprüfungsklausur zur Nachkriegsliteratur taugt, weil mindestens ein Drittel der Studierenden eben nicht im Traum auf die Idee käme, dieser Text habe irgend etwas mit der Bibel zu tun – von der Weihnachtsgeschichte ganz zu schweigen. Wenn man somit das, was wir in der Literaturwissenschaft den „empirischen Kanon“ nennen – also die Summe jener literarischen Texte, die Durchschnittsleserinnen und -leser *tatsächlich kennen* im Unterschied zum Kanon derjenigen Texte, die Leserinnen und Leser aus Gründen poetischer Qualität oder aus Gründen literarischer Tradition *kennen sollten* –, auf die griffige Formel bringt „kanonisch ist, was anspielbar ist“, dann ist die Bibel gerade dabei, aus dem empirischen Kanon der Bundesrepublik Deutschland herauszufallen. Denn offenkundig zählen ihre Inhalte nicht mehr zu jenen selbstverständlichen und kollektiven Wissensbeständen unserer Gesellschaft, die jederzeit und überall durch Anspielung oder Zitat aktualisierbar sind. Im Gegenteil: Wer heute mit den biblischen Erzählungen, Motiven oder Formulierungen auf vertrautem Fuße steht, weist sich damit augenblicklich entweder

als Mitglied einer bildungsbürgerlichen Elite oder als frommer Christ einer bestimmten Frömmigkeitstradition oder als Pfarrhauskind oder schlicht als Fachmann aus; keinesfalls aber als Durchschnittsbürger – noch nicht einmal als Durchschnitts-akademiker. Anders formuliert, ist das Bibelwissen zurzeit im Begriff, sich von einem Allgemeinwissen in ein Spezialwissen zu verwandeln.

Die Bibel als Multiplikator literarischer Kommunikation

Und eben dieser Transformationsprozess ist im deutschen Sprachraum seit dem frühen Mittelalter einmalig. Denn vom Beginn dessen an, was man das „deutsche Schrifttum“ nennen kann, ist das Wissen um die biblischen Erzählungen und Dichtungen zentrale Grundlage kultureller Kommunikation gewesen – und zwar in sämtlichen Bereichen von Kultur und Gesellschaft, nicht etwa nur in religiösen Kontexten. Bis ins ausgehende 20. Jahrhundert hinein hat die Bibel durchgängig einen Pool von Stoffen, Motiven, Figuren, Bildern und Vergleichen bereit gehalten, aus dem im Laufe der Zeit reichlich und beidhändig geschöpft wurde: von politischen Rednern, Professorinnen, Journalisten, Lehrerinnen, Schriftstellerinnen und Künstlern; und zwar unabhängig von der „religiösen Musikalität“ dieser Menschen.

Jeder Schreiber und jede Sprecherin, die sich im Verlauf des vergangenen Jahrtausends aus dem biblischen Stoff-, Motiv- und Bilderpool bedienten, taten dies im sicheren Wissen darum, dass ihr Publikum sie in jedem Fall verstehen würde, wenn sie etwa den brennenden Dornbusch erwähnten oder die Posaunen von Jericho, wenn sie den Namen Hiob fallen ließen, von den Wasserflüssen Babylons oder dem guten Hirten sprachen, wenn sie den Ausruf

„aus der Tiefe rufe ich zu dir“ zitierten oder auch nur einen Satz mit der Formel „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch...“ begannen.

Und weil die Bibel ein ziemlich dickes, facettenreiches und widersprüchliches Buch ist, dessen Erzählungen, Gedichte, Parabeln, Spruchdichtungen und Briefe zusammengenommen so ziemlich jeden Bereich menschlichen Lebens, Sterbens und Seins abdecken, und weil sich die Autorinnen und Autoren eben darauf verlassen konnten, dass ihre Leserinnen und Leser dieses dicke, facettenreiche und widersprüchliche Buch kannten, haben sie in ihren eigenen Reden, Briefen, Gedichten, Erzählungen und Dramen so ausgiebig auf Biblisches Bezug genommen – sei es über Zitate von Versen oder Textpassagen, sei es durch die Übernahme von Stoffen, Motiven und Figurationen, sei es durch Anspielungen auf biblische Handlungszusammenhänge, Figuren oder Bildwelten. Ohne zu übertreiben, kann man daher die Bibel als *den* Multiplikator und Transformator literarischer Kommunikation in der Geschichte des Abendlandes bezeichnen. Kein anderes Buch, nicht einmal Gustav Schwabs *Sagen des klassischen Altertums*, ist von literarischen Autorinnen und Autoren so exzessiv dazu verwendet worden, mit ihren Leserinnen und Lesern zu kommunizieren; und zwar ohne dass die Bibel dafür notwendig zum Thema ihrer Literatur wurde oder auch nur so explizit genannt werden musste wie in Friedrich Schillers *Räubern*.

Im zweiten Akt seines Schauspiels lässt Schiller Amalia dem alten Moor auf dessen Bitte hin die Geschichte Jakobs und Josefs vorlesen, kurz nachdem der Bote dem alten Mann vom Tod seines Sohnes Karl berichtet hat. Von seinen Gefühlen überwältigt, sinkt der alte Moor ohnmächtig nieder, als Amalie die verzweifelte Klage Jakobs angesichts des blu-

tigen Rocks seines geliebten Sohnes liest:

„AMALIA. Und Jakob zerriß seine Kleider, und legte einen Sack um seine Lenden, und trug Leide um seinen Sohn lange Zeit, und all seine Söhne und Töchter traten auf, daß sie ihn trösteten, aber er wollte sich nicht trösten lassen und sprach: Ich werde mit Leid hinunterfahren –“

DER ALTE MOOR. Hör auf, hör auf!
Mir wird sehr übel.

AMALIA (*hinzuspringend, läßt das Buch fallen*). Hilf Himmel! Was ist das?“

Amalie unterbricht ihre Lektüre also auf der Stelle und nimmt sie im Verlauf des Stückes auch nicht wieder auf. Doch der dramaturgische Kniff, den Schiller hier mit der inszenierten Bibellektüre auf der Bühne anwendet, arbeitet gerade damit, dass die Erzählung von Jakob und Joseph im Kopf der Leser bzw. Zuschauer weiter läuft, als Amalie das Buch längst zugeschlagen hat. Der Dramendichter geht davon aus, dass seine Leser durch ihre eigene Bibellektüre – genauer: aufgrund ihrer eigenen Bibelkenntnis – wissen, dass Josef gar nicht tot ist. Und er geht ferner davon aus, dass seine Leser die biblische Figurenkonstellation von Jakob, dem vermeintlich toten Josef und den rachsüchtigen Brüdern auf die Dramenkonstellation vom Vater Moor, seinem vermeintlich toten Sohn Karl und dem rachsüchtigen Bruder Franz übertragen. Denn wenn die Leser genau das tun, dann wissen sie bereits in der zweiten Szene des zweiten Akts, dass Karl Moor gar nicht gestorben ist, obwohl sie ihn nie gesehen haben. Schiller nutzt hier also das Verfahren der Antizipation über den ‚Umweg‘ der Bibel, genauer: über den Umweg des *Leserwissens von der Bibel*, das gegeben sein muss, damit das Stück funktioniert.

Ganz ähnlich arbeitet Conrad Ferdinand Meyer in seiner Novelle *Gustav*

Adolfs Page. Gleich zu Beginn wird von einem Vater und seinem Sohn erzählt, die an einem Kontorschreibtisch zusammensitzen und ein Geschäft abwickeln, als ein Brief eingeht und vom Vater geöffnet wird.

„Der Herrscher erkannte auf den ersten Blick die kühnen Schriftzüge der Majestät des schwedischen Königs Gustav Adolf und erschrak ein wenig über die große Ehre des eigenhändigen Schreibens. [...] Kaum [...] hatte er die wenigen Zeilen des in königlicher Kürze verfaßten Schreibens überflogen, wurde er bleich wie über ihm die Stukkatur der Decke, welche in hervorquellenden Massen und aufdringlicher Gruppe die Opferung Isaaks durch den eigenen Vater Abraham darstellte. Und sein guter Sohn, der ihn beobachtete, erleichte ebenfalls, aus der plötzlichen Entfärbung des vertrockneten Gesichtes auf ein großes Unheil ratend. Seine Bestürzung wuchs, als ihn der Alte über das Blatt weg mit einem wehmütigen Ausdruck väterlicher Zärtlichkeit betrachtete. ‚Um Gottes willen‘, stotterte der Jüngling, ‚was ist es, Vater?‘ Der alte Leubefling, denn diesem vornehmen Handelsgeschlechte gehörten die beiden an, bot ihm das Blatt mit zitternder Hand.“²

Nun, es ist ein Schreiben Gustav Adolfs, in dem der Monarch den Sohn Leubeflings zu seinem Pagen bestellt, nachdem dessen Amtsvorgänger – und auch der Vorgänger und Vorvorgänger – in der Schlacht eines grauenhaften Todes gestorben sind. Zwar wird bekanntlich anstelle des Sohnes die Nichte Auguste das Pagenamt antreten, durch deren Geschlechterrolle-tausch die Novelle ihre eigentliche kompositorische Pointe erhält. Doch die zitierte Eingangssequenz des Textes ist gleichwohl sprechend: Eine biblische Erzählung wird hier in Form eines Reliefs mit der (Beinahe-)Opferungsszene Isaaks durch Abraham im wahrsten Sinne des

Wortes in den Raum gestellt, genauer: sie wird als Damoklesschwert *über* die Protagonisten gehängt. Stuckbild und handelnde Personen sind literarisch durch die gemeinsame (Gesichts-)Farbe verbunden: „Kaum [...] hatte er die wenigen Zeilen des [...] Schreibens überflogen, wurde er bleich wie über ihm die Stukkatur der Decke“. Und so kann das Deckenbild in der Erzählung als Kommentar zum Geschehen fungieren, das sich unter ihm abspielt und in der Folge abspielen wird: Leubelfing hatte nämlich bei Hofe mit seinem Sohn geprahlt, so dass dessen Einberufung zum Pagen letztlich tatsächlich vom Vater verantwortet ist. Und wie bei Schiller weiß der vom Autor vorausgesetzte Leser auch hier: Der Sohn wird nicht sterben – wie Isaak wird der junge Leubelfing davonkommen. Und das tut er in der Novelle schließlich auch. Seine Cousine stirbt an seiner Stelle wie der Widder anstelle Isaaks. Und auch das ist etwas, was die bibelkundigen Leser bereits erahnen, bevor sie Auguste zu Gesicht bekommen haben, weil die biblische Szene von der Decke des erzählten Kontors es ihnen mitteilt.

Die literarische Macht des Bibelwissens

So explizit wie bei Schiller und Meyer wird die Bibel in der Literatur allerdings normalerweise nicht aufgerufen. Schließlich bringt Schiller sie sogar als Buch auf die Bühne und lässt aus ihr ausführlich vorlesen, und auch Meyer nennt immerhin eine Geschichte, die sich – ist man nicht gar so vertraut mit den biblischen Erzählungen – recht schnell nachlesen lässt.

Oft genug haben es Autoren vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart dagegen bei impliziten Anspielungen belassen, die sich nicht selten auf wenige Motive oder Handlungselemente beschränken und

durch ihre Vermittlung dennoch ein gesamtes biblisches Szenario aufrufen, das zu kennen notwendig ist, um den literarischen Text zu verstehen: Wenn Franz Kafka in seiner berühmten Erzählung *In der Strafkolonie* etwa den entscheidenden Umschlagpunkt im Schriftfolterprozess zur „sechsten Stunde“ stattfinden lässt, wenn der Erzähler ferner davon berichtet, dass sich der Offizier, der die Maschine bedient, vor Beginn der Folter die Hände wäscht, und wenn der Autor die gesamte Prozedur des stundenlangen Einritzens von Buchstaben in Körper letztlich als einen Prozess inszeniert, in dem das Wort tatsächlich Fleisch wird,³ dann muss man als Kafkaleserin schon auf ziemlich vertrautem Fuß mit den Passionserzählungen aller vier Evangelien stehen, um den grundlegenden Subtext der Erlösung zu erkennen, den Kafka seiner Erzählung mit diesen wenigen Anspielungen einschreibt: die sechste Stunde der Kreuzigung Jesu, in der sich die Sonne in ihrem Zenit verfinstert (Mt 27, 50; Mk 15,33; Lk 23,44),⁴ den händewaschenden Pilatus (Mt 27,24) und die johan-nitische Rede vom Wort, das Fleisch geworden ist (Joh 1,14). Dabei finden sich Bibelanspielungen dieser, versteckten, Art in der deutschen Literatur weit häufiger als explizite Rekurse auf das Buch der Bücher. Und doch sind sie für das Verständnis der literarischen Texte nicht weniger wichtig als direkte und offenkundige Bezüge auf biblische Erzählungen oder programmatische Stoffüber-nahmen wie etwa in Friedrich Hebbels *Judith*⁵, in Heinrich Heines *Belsatzer*⁶, in Stefan Heyms *Der König David Bericht*⁷ oder eben in Thomas Manns *Joseph und seine Brüder*⁸. Die Bibel hat sich – als prominentester aller buchgewordenen Multiplikatoren und Transformatoren der literarischen Kommunikation – so breit und tief in die deutschsprachige Literatur eingeschrieben

wie kein anderer Text: Sie sitzt auf allen Ebenen, in jedem Winkel und in allen Formen literarischer Texte, vor, nach und in der Aufklärung, vor, nach und in der Moderne, und sie rechnet damit, erkannt und verstanden zu werden, weil die literarischen Autoren damit gerechnet haben und zumindest zum Teil noch immer rechnen, dass die Bibelbezüge in ihren Texten erkannt und verstanden werden, damit ihre literarischen Werke funktionieren. Wer die biblischen Erzählungen nicht kennt, mit den Figuren des Alten und Neuen Testaments nicht vertraut ist, wem biblische Motive und Formulierungen nichts sagen, der ist entsprechend aus entscheidenden Teilen der literarischen Kommunikation ausgeschlossen, kann an dem bibel-literarischen Spiel nicht teilnehmen, das die Autorinnen und Autoren der vergangenen Jahrhunderte mit ihren Leserinnen und Lesern gespielt haben, weil sie sich auf jenes Allgemeinwissen von der Bibel verlassen haben, dessen massives Schwinden wir heute beobachten können.

Dieses Schwinden zu ignorieren, wie das zahlreiche literaturwissenschaftliche und theologische Fachvertreterinnen und -vertreter noch immer tun, deren Phantasiegrenzen offenbar schlicht von der Vorstellung überschritten werden, dass man die Bibel *nicht* kennen kann, ist eine ebenso wenig zweckdienliche Reaktion auf diesen Befund wie die Klage derjenigen, die mit dem Schwinden der Bibelkenntnisse aus dem Alltagswissen den Untergang des Abendlandes eingeläutet sehen.

Und auch der theoretisch durchaus denkbare Versuch, einen neuen literarischen Kanon aufzustellen, der dem empirischen Alltagswissen der Republik angeglichen und entsprechend ohne Bibelkenntnisse verständlich ist, gelangt schnell an seine Grenzen. Denn in ihm würden dann nicht nur Schiller und Goethe fehlen,

sondern auch Kleist, Büchner und Hebbel, ein Großteil der romantischen Dichtung, die expressionistische Lyrik, die gesamte Barockliteratur, Fontane, Brecht, Heiner Müller, Paul Celan, Rose Ausländer, Wolfgang Hilbig, Durs Grünbein – die Liste ließe sich fortsetzen.

Statt also den Phänomenzusammenhang ‚Bibelwissen‘ und den Problemzusammenhang seines Schwindens aus dem Alltagswissen mit Manövern wie diesen zu umschiffen, scheint mir eine differenzierte Auseinandersetzung mit beidem ebenso geboten wie lohnend. Das gilt für die Literaturwissenschaft und Theologie ebenso wie für die Literatur- und Religionsdidaktik. Denn da das hier zur Verhandlung stehende Thema eines ist, das weit über die Grenzen einzelner wissenschaftlicher Gegenstandsbereiche hinaus und in jenen Bereich der Gesellschaft hinein reicht, den wir gemeinhin „kulturelle Kommunikation“ nennen und mit Fug für bedeutsam halten, darf das Nachdenken darüber nicht in den engen Grenzen von Einzeldisziplinen und –institutionen verbleiben, und es kann auch nicht auf eine (selbst-)kritische Analyse der in dieser Gesellschaft real existierenden kulturellen Kommunikation samt ihren Regeln und Dynamiken verzichten.

Vom Normalen zum Numinosen

Nimmt man diese Kommunikation in den Blick, dann lässt sich, wie mir scheint, eine recht entscheidende Entwicklung beobachten: die Tendenz zu einer zunehmenden Sakralisierung der Bibel, einer direkten Assoziation des Buchs der Bücher mit ‚Heiligkeit‘ und ‚Religion‘, was in einer zunehmend entchristlichten Gesellschaft wie der unsrigen nun einmal immer auch bedeutet, die Bibel mit dem ‚Numinosen‘ in Verbindung zu bringen und sie

damit aus dem Bereich jener kulturgeschichtlich bedeutenden Bücher herauszulösen, deren Lektüre als selbstverständlich und normal gilt. Im Zuge dieses – unter dezidiert a-religiösem (vulgo: säkularisiertem) nicht weniger als unter dezidiert religiösem Vorzeichen vorangetriebenen – Prozesses ist die Bibel in einen Raum des Außerordentlichen gerückt, dessen Zugangsmöglichkeiten als äußerst beschränkt wahrgenommen werden. Nur so ist es schließlich zu erklären, dass ein Großteil der (sicher nicht allein Berliner) Literaturwissenschaftsstudierenden weder eine Bibel besitzt noch auf die verschiedenen Online-Publikationen des Bibeltextes zugreift; und zwar trotz eines inzwischen auch in den Lehrveranstaltungen verbreiteten Bewusstseins der großen Bedeutung von Biblischem für literarische Texte. Es ist aber just dieser außer-gewöhnliche Status der Bibel heute, der – unabhängig von seiner positiven oder negativen Besetzung sowie von einer affirmativ-religiösen oder abwehrend-numinosen Belegung – den entscheidenden Unterschied markiert zum Bibelgebrauch einer Vergangenheit, die weit über die klassische Moderne hinaus reicht. Denn dieser inzwischen historisch gewordene Gebrauch war gerade dadurch bestimmt, dass die Bibel – und ihre selbstverständliche Präsenz in der deutschsprachigen Literatur auch des 20. Jahrhunderts zeigt das deutlich – zur kulturellen Normalität gehörte, mit Heidegger formuliert: zum „zuhandenen Zeug“ kultureller Kommunikation; und zwar ohne dass Rückgriffe auf biblische Stoffe, Motive, Figurationen oder Formen notwendigerweise ein wie auch immer geartetes religiöses Bekenntnis impliziert oder die entsprechenden Texte automatisch mit einem religiösen *deep impact* versehen hätten. Umso mehr muss eine Forschungspraxis erstaunen, die sich seit einigen Jahren in den Literatur-

und Kulturwissenschaften etabliert hat und die Bibel auch historisch durchweg als integralen Bestandteil des „Religiösen“ diskutiert und prozessiert – zumal wenn das Thema ‚Bibel und Literatur‘ auf der wissenschaftlichen Tagesordnung steht. Diese Tendenz zu einer neuen Sakralisierung der biblischen Texte und von dort zu der (zumeist als Selbstverständlichkeit gesetzten) Annahme, der Eingang von Biblischem in Literatur sei stets und in jedem Fall als Einzug von Religion in Kunst zu betrachten – und mithin als Einschlag des, wie auch immer belegten, ‚ganz Anderen‘ –, ist von einer theologischen (genauer: von einer katholischen) Forschungsrichtung zum Thema verstärkt worden, die ‚Bibel‘, ‚Religion‘ und ‚Theologie‘ als unauflöslich miteinander verbundene Größen denkt und die Wechselwirkungen von Bibel und Literatur ausschließlich vor dem Hintergrund dieser vermeintlichen Einheit diskutiert.⁹ Doch ganz abgesehen davon, dass die unbesehene und unbedingte Gleichsetzung von Biblischem mit Religiösem sich literaturgeschichtlich schlicht nicht verifizieren lässt, drohen die skizzierten Forschungstraditionen ihren biblischen Gegenstand durch ihre eigene Praxis einmal mehr als außer-ordentlichen und numinosen zu markieren und ihn somit noch weiter aus dem Bereich des allgemeinkulturell Zugänglichen zu rücken. Diese Arkanisierungseffekte der Bibel mögen von den jeweiligen Autorinnen und Autoren nicht intendiert sein, die sich in der Regel ja gerade als Vermittler von Biblischem in außertheologische Kontexte verstehen. Doch angesichts der diskursiven Gemengelage in der Berliner Republik zu Beginn des 21. Jahrhunderts sind sie gleichwohl vorhersehbare Kollateralschäden, die immer dann entstehen, wenn der Zugang zur Bibel primär oder ausschließlich über das „Religiöse“ gesucht und gewiesen wird und damit sug-

geriert, die Bibellektüre oder der Erwerb dessen, was ich „Bibelwissen“ nennen will, sei an ein Bekenntnis oder zumindest an die Zugehörigkeit zur Gruppe der irgendwie religiös Initiierten geknüpft.

Aus der Perspektive einer Literaturwissenschaft, die sich primär – wenn auch freilich nicht ausschließlich – mit literarischen Texten aus einer Zeit beschäftigt, in der so etwas wie Bibelwissen selbstverständlicher Teil des Alltagswissens gewesen ist und die Bibel zum kulturell Vertrauten zählte (und das gilt eben auch für die klassische Moderne, die in dieser Hinsicht nichts weniger ist als unsere heutige „Gegenwartsliteratur“), präsentiert sich somit das Problem des schwindenden Bibelwissens primär als Herausforderung an eine Wissensvermittlung, die eben jene Vertrautheit mit dem Biblischen neu herstellen will – und zwar *als Vertrautheit* im Schwerefeld der Normalität, und nicht als eine (bildungsbürgerlich oder religiös motivierte) Form des Spezial- oder Intitiatenwissens.

In gewisser Hinsicht gilt es also, eine gesellschaftlich ebenfalls zu verzeichnende Tendenz aufzugreifen und fruchtbar zu machen, die das Wissen von der Bibel auf exakt derselben Ebene verhandelt wie das Wissen über die Geschichte der DDR oder über die Biologie. Schließlich hat das Bibelwissen inzwischen bereits in jene Quiz-Formate Eingang gefunden, mit denen unsere Wissensgesellschaft seit geraumer Zeit versucht, durch mediale Vermittlung ein Feld von Allgemeinbildung abzustecken, das Verbindlichkeit und Beherrschbarkeit zugleich suggeriert; eine Auto-Suggestion, die gemessen an den Einschaltquoten offenbar sehr gut funktioniert. Die Rede ist von Unternehmungen wie Thomas Gottschalks *Großem Bibel-Test* (ZDF, 2005¹⁰) oder dem aktuellen Bibel-Quiz von *Welt online*¹¹, die das Wissen von

der Bibel explizit als Allgemeinwissen verhandeln, es als solches festschreiben und damit zunächst einmal der gerade skizzierten Tendenz entgegenwirken, Bibelwissen als religiöses Initiatenwissen zu begreifen. Doch so groß der – sagen wir – diskurspolitische Ertrag der hier (willentlich oder unwillentlich) betriebenen Normalisierung des Bibelwissens auch sein mag, manifestiert sich in diesen Wissens-Quiz-Formaten zugleich auch das methodologische Problem, das sich beim Vermittlungsversuch des kultur- und literaturgeschichtlich relevanten Bibelwissens auch im akademischen Kontext sofort und auf enervierend dringliche Weise zeigt:

Die entsprechenden Formate prüfen nämlich die vorhandenen Bibelkenntnisse ihrer Teilnehmer oder Nutzer einzig daran ab, was im Buch der Bücher geschrieben steht, und folgen dabei einer Vorstellung, die auch unter Literatur- und Kulturwissenschaftlern verbreitet ist: der Vorstellung nämlich, dass sich das für die kulturelle Kommunikation relevante Bibelwissen in diesem Buch auch tatsächlich nachlesen und dass es sich auf dem Weg der Bibellektüre erwerben lässt.

Nun setzt diese Idee aber einen Typus von Leser voraus, der in Deutschland zwar über Jahrhunderte existiert hat, nun aber zusammen mit dem Bibelwissen schwindet: einen Leser, der mit den biblischen Geschichten, Figuren und Gehalten bereits vertraut ist, bevor er das erste Mal zum Buch der Bücher greift. Ist man indes mit den biblischen Erzähl- und Bildwelten nicht bereits vertraut, dann präsentiert sich das Buch der Bücher dagegen als nicht allein sehr dickes, sondern überdies als höchst sperriges und widerständiges Buch, voller innerer Widersprüche und unklarer Stellen, das sich ganz sicher nicht von selbst versteht:

Was schließlich soll es bedeuten,

wenn im ersten Schöpfungsbericht die „Feste“ vom Wasser geschieden und erst danach das Land geschaffen wird (Gen 1,7)? Und wie soll man als nicht-initiierte Bibelleserin die Passage in Gen 6 verstehen, die davon berichtet, die Gottessöhne hätten sich mit den Menschentöchtern vereinigt und die „Helden der Vorzeit“ gezeugt? Wie sollen Bibel-Erst-Leser entscheiden, ob es bei der Sintflut vierzig oder hundertzwanzig Tage geregnet, oder ob Noah jeweils zwei oder jeweils sieben Tiere einer Sorte in die Arche aufgenommen hat, wenn der biblische Text beide Varianten unverbunden nebeneinander stellt? Und welchem Nicht-Eingeweihten erschließt sich aus einer Lektüre von Gen 32,23-33 das, was als „Jakobs Kampf mit dem Engel“ berühmt geworden ist, wo doch von einem Engel hier gar nichts zu lesen steht und kaum rekonstruierbar ist, wer hier eigentlich wem auf die Hüfte schlägt, wer wen nicht gehen lässt und wer wen segnet – geschweige denn, warum?

Das Wissen jenseits des Wortes

Schon hier lässt sich ahnen, dass sich das kulturell relevante Bibelwissen mit dem geschriebenen Bibeltext nicht einfach deckt, sondern eine eigene Dynamik und Geschichte besitzt, die kennen muss, wer Biblisches in Literatur auffinden und verstehen will. Dabei läuft der Versuch, sich das literarische Wissen über die Bibel ausschließlich durch Lektüre des biblischen Textes zu erarbeiten, sogar Gefahr, die berühmtesten biblischen Motive in der Literatur zu verpassen.

Schließlich weiß jeder Autor und jede bildende Künstlerin, dass es ein Apfel war, in den Eva gebissen und den sie ihrem Mann weitergereicht hat, obwohl Gen 3,6 keinen Apfel kennt, sondern nur von einer „Frucht“ spricht. Und weil man in Deutsch-

land immer schon „wußte“, dass der sogenannte „Sündenfall“ an einem Apfel hängt, sieht der erste Aufzug von Heinrich von Kleists Drama *Die Familie Schroffenstein* auch genau so aus, wie er aussieht:

Hier versucht der Kirchenvogt dem jungen Jeronimus die erbvertraglichen Hintergründe des Familienzwists darzulegen und wird dabei unterbrochen von den ungeduldigen Worten des Jünglings: „Zur Sache, Alter! das gehört zur Sache nicht!“¹² Und wenn der Vogt darauf entgegnet: „Ei, Herr, der Erbvertrag gehört zur Sache./ Denn das ist just als sagtest du, der Apfel/ Gehöre nicht zum Sündenfall.“¹³ – dann rechnet Kleist natürlich fest mit Zuschauern, die „wissen“, dass es sich bei der biblischen Frucht um einen Apfel handelt, der – einmal über die Bühne gerollt – den tragischen Verlauf des gesamten Trauerspiels antizipiert. Wer indes die Bibel nur aus Lektüre kennt, versteht diesen Witz nicht, weil der Apfel ebensowenig zum Wortlaut der Erzählung gehört wie der berühmte „Sündenfall“. Ein zweites Beispiel:

Jede Schriftstellerin und jeder von ihr vorausgesetzte Leser weiß und wusste schon immer, dass die Tochter der Herodias Salome heißt und vor Herodes einen Schleiertanz tanzt, bevor sie sich den Kopf Johannes des Täufers auf dem Silbertablett servieren lässt, obwohl in Mt 14,6 weder der Name Salome noch ein einziger Schleier fällt – ein Name und eine Requisite, ohne die aber keine literarische Anspielung an diese biblische Erzählung auskommt, von denen der bloße Bibelleser allerdings nicht den Hauch einer Ahnung haben und die entsprechen literarischen Bezüge auf diese Erzählung auch nicht verstehen kann.

Dabei nimmt das literaturrelevante Bibelwissen keineswegs nur Ergänzungen und Konkretisierungen der biblischen Texte vor, die sich – wenn man

sie denn wirklich liest – oft genug als bestürzend kurze und irritierend stenographische Texte entpuppen; zumindest verglichen mit dem Bilder- und Wortreichtum, den diese Erzählungen in unseren bibelwissenden Köpfen besitzen. Erinnerung sei nur an die wirkmächtige „Geschichte“ des Turmbaus zu Babel, die gerade einmal aus neun Versen besteht (Gen 11,1-9) und keine Spur von jenem letztendlich zerstörten oder verfallenen Turm aufweist, der in der Literatur- und Kunstgeschichte so prominent geworden ist. Statt also nur zu ergänzen und zu konkretisieren, schreibt das Bibelwissen die biblischen Texte auch immer wieder um. So sind sich etwa auch Bibel“kenner“ in der Regel hundertprozentig sicher, dass Delila dem bärenstarken Simson eigenhändig die Locken abschneidet und ihn damit seiner übermenschlichen Kraft beraubt – wir sind uns schon allein deshalb sicher, weil die messerbewehrte weibliche Hand an der männlichen Haarpracht dieser Figuration aus Gewalt und Geschlecht in der biblischen Erzählung eine Pikanterie verleiht, die wir nicht missen wollen. Eine Lektüre von Ri 16,19 allerdings lässt nicht den geringsten Zweifel daran aufkommen, daß Delila die Scherarbeit an einen Mann delegiert und gerade nicht selbst Hand anlegt.

Offenbar stand diese Textwirklichkeit aber schon zu Luthers Zeiten dem, was „man“ von dieser Erzählung „wusste“ so diametral entgegen, dass der Holzschnitt in der Ausgabe der Luther-Bibel von 1545 kurzerhand Delila das Messer in die Hand legt – trotz des offenkundigen Widerspruchs zum Text in direkter Nachbarschaft. Wer also die Geschichte von Delila und Simson tatsächlich nur aus der Bibellectüre kennt, verpasst das Beste – und wird auch nie nachvollziehen können, warum die moderne Rezeption dieser Erzählung die Szene mit Kastration in Verbindung gebracht hat. Denn das macht

schließlich nur Sinn, wenn die Frau selbst den in ihrem Schoß ruhenden Kopf des Mannes mit dem Messer bearbeitet.

Besonders krass ist der Widerspruch zwischen dem, was die biblischen Texte sagen, und dem, was wir über ihre Inhalte „wissen“, bei einer der berühmtesten und berüchtigsten Figuren des Neuen Testaments, deren Prominenz in Film, Funk, Fernsehen und Literatur heute einen neuen Boom zu erleben scheint: Die Rede ist von Maria Magdalena.¹⁴

Zwar stößt der vom Bibelwissen unbeleckte Bibelleser durchaus auf eine Frau dieses Namens, wenn er oder sie die Evangelien liest; dies allerdings nur in drei Zusammenhängen, von denen kein einziger irgendetwas mit Sünde oder Buße, geschweige denn mit Sex zu tun hat.

In den Evangelien findet Magdalena sich zunächst einmal als Jüngerin, die Jesus folgte, zusammen mit einer Anzahl „Weiber, die er gesund hatte gemacht von den bösen Geistern und Krankheiten“ (Lk 8,2) – in Magdalenas Fall waren „sieben Teufel von ihr ausgefahren“. Außerdem ist sie als Zeugin der Kreuzigung und Grablegung Jesu testamentarisch überliefert. Und schließlich erzählen sie alle Evangelien als mit kostbaren Spezereien zur Salbung des Leichnams ausgestattete Zeugin der Auferstehung Jesu. Johannes widmet ihr dabei eine eigene Episode: Maria Magdalena ist hier die erste, die zum Grab geht, zwei Engel in der leeren Grabhöhle erblickt und dann Christus, den sie nicht berühren darf und dessen Auferstehung sie schließlich den zuhausegebliebenen Jüngern verkündigt.

Geheilte Jüngerin, Zeugin der Passion und Apostola der Auferstehung – mehr ist aus der Bibel zu Magdalena nicht herauszulesen. Und wenn man schon beim Wissen um die Geschichte von Delila und Simson sagen kann, dass bloße Bibelleser das Beste verpassen, gilt das für Maria

Magdalena in Hochpotenz. Schließlich würde kein Leser des biblischen Textes je auf die Idee kommen, diese fromme Frau mit drei anderen Frauen der Bibel in Beziehung, geschweige denn gleichzusetzen, die einen ganz anderen Charakter haben als sie: mit der Schwester Martas (Jh 12,1-8), mit einer namenlosen Sünderin, die Jesus vor seiner Passion die Füße salbt (Lk 7,36-50), und mit der Ehebrecherin, die Jesus vor der Steinigung bewahrt (Jh 8,1-11). Eben diese Gleichsetzung hat sich in der Wirkungsgeschichte der Figur aber bereits sehr früh vollzogen und Magdalena überhaupt erst zu dem gemacht, was sie (bis) heute ist: zur berühmtesten und schönsten Büberin des Abendlandes. Zugleich gilt aber: Wer diese Gleichsetzung der vier Frauen *nicht* vollzieht, erkennt schon allein die Maria Magdalena auf den Renaissance-Gemälden nicht wieder, von der literarischen Magdalena des Barock, des 18. und 19. Jahrhunderts ganz zu schweigen. Und am allerwenigsten erschließt sich einem solchen bibeltexttreuen Leser die Maria Magdalena in Martin Scorseses Film *The Last Temptation of Christ* oder das, was in Dan Browns *Das Sakrileg* verhandelt wird. Keine dieser Inszenierungen Magdalenas kommt schließlich ohne die „Fußsalberin“, die „Büberin“ oder die „Ehebrecherin“ aus, und wer von der Bibel nichts „weiß“ als das, was er oder sie im Text liest, wird Maria Magdalena nie auf die literatur- und kulturgeschichtliche Spur kommen.

Die Beispielliste von Um- und Neuschreibungen der Bibel durch das, was von ihr gewusst wird, ließe sich unendlich verlängern, und sie macht gerade in ihrer potentiellen Länge und Vielfalt das methodische Problem deutlich, vor dem jede Didaktik zwischen Bibel und Literatur steht: dass das kultur- und literaturgeschichtlich relevante „Wissen“ von der Bibel sich nicht nur nicht mit dem, was geschrieben steht,

deckt, sondern aus dem Geschriebenen in vielen Fällen auch nicht ableitbar ist und oft genug sogar in krassem Widerspruch zum Text steht.

Fragt man sich allerdings, wie diejenigen zu ihrem Bibelwissen gelangt sind, die an besagter kultureller Kommunikation teilnehmen und Anspielungen an Biblisches aus den literarischen Texten herauslesen können, dann kann dieser Befund eigentlich so sehr gar nicht überraschen. Denn sie alle waren schließlich mit den Geschichten, Figuren und Gehalten der Bibel längst irgendwie vertraut, bevor sie das Buch zum ersten Mal gelesen haben; vertraut durch Kinder- oder Bilderbibeln, durch Oratoriumsbesuche, durch Werke der bildenden Kunst, durch mündliche Erzählungen, durch geistliche Lieder, durch Witze womöglich oder eben durch die Literatur. Gebrauchsgeschichtlich betrachtet, stellt der Erstkontakt mit Biblischem auf dem Weg der Lektüre biblischer Texte ohne ein mehr oder minder klares Vorwissen und Vorverständnis von der Bibel eine radikale Ausnahme dar; eine Ausnahme, die angesichts des schwindenden Bibelwissens heute historisch erstmalig zur Regel werden könnte.

Perspektiven des biblischen Falls aus dem Kanon

So gesehen, liegt in der Diffusion des Wissens von der Bibel aus dem Allgemeinwissen eine große Chance: Sie zeigt nämlich – freilich als Kontrastfolie – zum ersten Mal seit dem Mittelalter sichtbar auf, wo Bibelwissen eigentlich überall sitzt, welche Formen es angenommen, welche Geschichten es hervorgebracht, wie es sich angereichert und in welche zahllosen Zusammenhänge es sich eingeschrieben hat, die durch einfache Lektüre des biblischen Textes nicht auffindbar sind. All dies wird

überhaupt nur sichtbar, weil es inzwischen veritable Teile unserer Gesellschaft gibt, die über dieses Wissen nicht verfügen, und die Bibel entsprechend ohne Vorwissen lesen.

Freilich steht eine Didaktik dieses Bibelwissens vor großen und methodisch alles andere als leicht zu lösenden Aufgaben. Denn neben den zur Bibellektüre notwendigen Lesetechniken gilt es auch jenes beunruhigend schwer zu greifende Wissen vom Buch der Bücher zu vermitteln, das seine große Bedeutung im Rahmen kultureller Kommunikation mindestens mit geprägt, wenn nicht sogar mit begründet hat. Doch zugleich legt eben dieses diffuse Bibelwissen einmal mehr beredtes Zeugnis davon ab, was Matthias Krieg in seinen Begleitbänden zur neuen Zürcher Bibelübersetzung als das große kulturelle Potential der Bibel selbst ausgewiesen hat: dass sie selbst von Anfang an ein Buch in Gebrauch gewesen, eine Textsammlung, die nicht allein aus durchkomponierten poetischen Texten wie den Psalmen, dem Hohelied, den Sprüchen, den Prophetenbüchern, der Epistelliteratur und der Offenbarung des Johannes besteht, sondern auch aus Spuren eines Wissens von ihren Erzählungen; jeweils schriftlich festgehalten zu einer bestimmten Zeit und aus bestimmten Gründen; in sich widersprüchlich und von den Redakteuren des biblischen Textes zu etwas zusammengefasst, was wir „die Bibel“ nennen, und das eben nichts weniger ist als *ein* Buch.

Anmerkungen

¹ Schiller: Die Räuber. In: ders.: Schillers Werke. Nationalausgabe. 43 Bde. Hrsg. v. Liselotte Blumenthal, Benno von Wiese u.a. Bd. 3. Hrsg. v. Herbert Stubenrauch. Weimar 1953. Unveränderter Nachdruck 1966, S. 52.

² Conrad Ferdinand Meyer: Gustav Adolfs Page. In: ders.: Sämtliche Werke in zwei Bänden. Vollständiger Text nach den Ausgaben letzter

Hand. Mit einem Nachwort von Erwin Laaths. München 1968, Bd. 1, S. 132.

³ Franz Kafka: In der Strafkolonie. In: ders.: Drucke zu Lebzeiten. Hrsg. Wolf Kittler, Hans-Gerd Koch und Gerhard Neumann (Schriften, Tagebücher, Briefe. Kritische Ausgabe. Hrsg. v. Jürgen Born, Gerhard Neumann, Malcolm Pasley und Jost Schillemeit). Frankfurt a. M. 1994, S. 201-248; hier: S. 218.

⁴ Hier und im Folgenden zitiere ich den biblischen Text nach: Die Bibel oder Die ganze Heilige Schrift des alten und neuen Testaments nach der Überlieferung Martin Luthers. Mit Apokryphen. Revidierter Text 1975. Hrsg. v. d. Deutschen Bibelgesellschaft. Stuttgart 1978.

⁵ Friedrich Heibel: Judith. In: ders.: Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe. Besorgt von Richard Maria Werner. Bd. 1: Dramen 1: Judith u. a. 2., unveränd. Aufl. Berlin 1904.

⁶ Heinrich Heine: Belsazar. In: ders.: Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. Hrsg. v. Manfred Windfuhr. Bd.1/1: Buch der Lieder. Text. Hamburg 1975, S. 93f.

⁷ Stefan Heym: Der König David Bericht. Roman. Frankfurt a. M. 1984.

⁸ Thomas Mann: Joseph und seine Brüder. In: ders.: Gesammelte Werke in Einzelbänden. Hrsg. v. Peter de Mendelssohn. Bd. 9-12. Frankfurt a. M. 1983.

⁹ Vgl. dazu i.b. Erich Garhammer/ Georg Langenhorst (Hrsg.): Schreiben ist Totenerweckung. Theologie und Literatur. Würzburg 2004; Karl-Josef Kuschel: Jesus im Spiegel der Weltliteratur. Eine Jahrhundertbilanz in Texten und Einführungen. Düsseldorf 1999; Heinrich Schmidinger (Hrsg.): Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. 2 Bde. Mainz 2000.

¹⁰ Gesendet am 24.03.2005, 20.15 Uhr im ZDF.

¹¹ <http://appl.welt.de/quiz/index.php?quiz=bibel>, letzter Zugriff 16.11.2008.

¹² Heinrich von Kleist: Sämtliche Werke und Briefe. Hrsg. v. Helmut Sembdner. 2 Bde. München 1987, Bd. 1, S. 57 (I/1, V. 183).

¹³ Ebd. (I/1, V. 184-186).

¹⁴ Vgl. dazu ausführlich: Vf.: Literarisches Bibelwissen als Herausforderung für die Intertextualitätstheorie. Zum Beispiel: Maria Magdalena. In: Scientia Poetica 11 (2007), S. 209-240.

Erziehung und Moral.

Zuwendung und Geborgenheit als Ethos der Erziehung

Matthias Blum

Dr. Matthias Blum ist Privatdozent des Fachbereichs Erziehungswissenschaft und Psychologie der FU Berlin; Stellv. Projektleiter des Drittmittelprojektes „Neutestamentliche Exegeten der Katholischen Tübinger Schule im 19. Jahrhundert“ am Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften der FU Berlin, Seminar für Katholische Theologie.

Ist in Deutschland ein Niedergang von Autorität und Disziplin in den Familien, Schulen und der Gesellschaft vor dem Hintergrund einer „Erziehungskrise“ zu konstatieren? Der allorts zu vernehmende Ruf nach der „Rückkehr zur Erziehung“, flankiert von der Forderung nach Strenge und Ordnung, legt dies nahe. Und die als erfolgversprechend gehandelten Bücher von Bernhard Bueb (2006: Lob der Disziplin; 2008: Von der Pflicht zu führen) und Michael Winterhoff (2008: Warum unsere Kinder Tyrannen werden) scheinen dies gleichsam zu belegen. Die mit dem Ruf einhergehende Klage ist jedoch nicht neu, vielmehr erfolgt sie periodisch. Dass die Jugend nur den Luxus liebe, schlechte Manieren habe und ihre Lehrer tyrannisiere, beklagte schon Sokrates. Und dass die Tugenden des Fleißes, der Disziplin und der Ordnung mitnichten pädagogisch obsolet geworden seien, stellte bereits 1978 ein Bonner Kongress in seinen „9 Thesen ‚Mut zur Erziehung‘“ (von Hermann Lübke formuliert, von Robert Spaemann u. a. unterschrieben) heraus. Soll man auch jetzt wieder, wie Ernst Tugendhat, Professor em. für Philosophie an der Freien Universität Berlin, 1978 in seiner Replik auf die Bonner Thesen „Mut zur Erziehung“ resümiert, „wie in alten Zeiten Mut haben können zu einer Erziehung, die keinen Mut erfordert, keine Phantasie, keine Sympathie und

keine Verantwortung für den einzelnen Menschen – zu einer Erziehung, die auf Kosten der Kinder geht und auf Kosten der Demokratie“?

Erziehung ist stets ein Vorgang und nicht ein Ergebnis, wobei das der Erziehung zugrunde liegende Ethos zunächst durch die Zuwendung bestimmt ist. Eine wohlmeinende Erziehung setzt dabei eine vertrauensvolle Beziehung zwischen den Erzogenwerdenden und den Erziehenden ebenso voraus wie ein zunächst von Geborgenheit, dann von verfügbarer (Eltern-)Zeit getragenes Ethos der Zuwendung. Dass dies letztendlich nicht mit dem vielfach vernommenen Umkehr-Ruf zu einer autoritären Grundhaltung à la Bueb und Winterhoff vereinbar ist, ist offenkundig. Denn diese autoritär verstandene Grundhaltung fordert bewusst eine Zurücknahme der Vorrangstellung der „Güte, Liebe und der Fürsorge“ (Bueb) ein, eine beziehungsorientierte Erziehung hingegen baut auf diese Güter in dem Bewusstsein, dass diese erst den Erzogenwerdenden ein bindungsfähiges Aufwachsen ermöglichen und somit die Voraussetzungen schaffen, ein eigenes tragfähiges Ethos zu bilden. So bildet das Ethos der Erziehung allmählich auch das Ethos der Erzogenwerdenden aus. Der vielfach zu vernehmende Ruf nach der „Rückkehr zur Erziehung“ enthält implizit und explizit die Forderung nach einer

„Werteerziehung“ (so etwa das Bonner Forum „Mut zur Erziehung“), denn vermeintliche „Erziehungskrise“ und vermeintlicher „Werte-Verlust“ scheinen hier einander zu bedingen. Sowohl die autoritäre Grundhaltung als auch das am Behaviorismus orientierte Erziehungs-Modell von Belohnung und Bestrafung verkennen dabei jedoch, dass der Aufbau von Moral kein einheitlicher Vorgang ist, der durch Konditionierung, Internalisierung und Regelkonstruktion zu erzielen wäre. Kinder erwerben vielmehr in unterschiedlichen Lernprozessen ein Verständnis von Moral, d. h. moralischer Sollgeltung. Das Menschenbild einer durch eine autoritäre Grundhaltung oder durch den Behaviorismus bestimmten Erziehung versteht das Kind eher passiv als aktiv und letztendlich als reinen Nutzenmaximierer (Belohnung statt Bestrafung). Ein Erziehungsmodell, dessen Ethos durch Zuwendung und Geborgenheit bestimmt ist, ermöglicht hingegen Interaktionserfahrungen, in denen das Streben nach Werteverwirklichung erst ermöglicht wird. Das hier als aktiv verstandene Kind eignet sich Moral selbst an, wobei die Aneignung auf der kognitiven Ebene (Kohlberg) und der motivationalen Ebene (Nunner-Winkler) erfolgt. Autoritäres Denken wird hingegen spätestens von Heranwachsenden in dem Bewusstsein um die Bedeutung individueller Freiheit in Frage gestellt. Der sogenannte moralische Relativismus gehört zwar zwangsläufig zur Adoleszenz, in der moralische Motivation aufgekündigt werden kann, aber die durch Einsicht gestiftete moralische Motivation kann jeweils neu gewonnen werden. Nur eine moralische Motivation, die vor dem Hintergrund von autoritätsunabhängigen Interaktionserfahrungen und impliziten Lernprozessen auf freiwilliger Selbstbindung beruht und nicht auf autoritären Vorgaben und autoritärer Internalisierung, ist

einer demokratischen Gesellschaft von konkurrierenden Wertvorstellungen angemessen. Denn moderne Gesellschaften sind letztlich darauf angewiesen, dass die in ihnen lebenden Personen vor dem Hintergrund ihrer moralischen Überzeugungen ihre Selbstbindung aus Einsicht freiwillig vollziehen. Eine Erziehung, deren Ethos durch Zuwendung und Geborgenheit bestimmt ist, schafft damit erst die Grundlage für eine tragfähige moralische Motivation, auch wenn diese über eine ganze Lebensspanne nicht immer stabil bleibt, sondern mitunter sogar aufgekündigt wird und neu gewonnen werden muss.

Der Ruf nach „Werteerziehung“ und Werteerziehungsansätzen verkennen zudem häufig, dass Erziehung nicht als erfolgswirksames Handeln zu begreifen ist. Dieses „Technologiedefizit der Erziehung“ (Luhmann) macht nämlich deutlich, dass den Erzogenwerdenden die Freiheit überlassen ist, der Absicht des Pädagogen hinsichtlich moralischer Sollgeltung zu folgen oder eben eine andere moralische Orientierung zu suchen und zu finden. Umso wichtiger ist hier ein autoritätsunabhängiges, von Zuwendung bestimmtes Ethos der Erziehung, das autonome Selbstbindung und das Streben nach Werteverwirklichung ermöglicht.

11,90 € zzgl.
Versandkosten

KAVD-Regenschirm

- blauer Schirm mit aufgedrucktem Logo und praktischer Umhängetasche -

Zu bestellen über den KAVD:
Postfach 20 01 31, 45757 Marl,
Tel: (0 23 65) 572 90 90,
Fax: (0 23 65) 572 90 91,
geschaeftsstelle@kavd.de
www.kavd.de



AUS DEM KAVD

Der KAVD in Erfurt – Seminareindrücke

Vom 6. bis 9. April 2009 fand unter der Leitung des Präsidenten Peter Burs ein Seminar für die Mitglieder des KAVD zum Thema: „Kirchen und Klöster in Thüringen. Geistliches Leben im Mittelalter“ statt. Der folgende Beitrag gibt einige Eindrücke der zahlreichen Erlebnisse in Erfurt und Umgebung wieder:

Aus welcher Richtung auch immer kommend – mit Erreichen des Thüringer Beckens tritt der nach Erfurt Reisende in ein großartiges Kultur- und Burgenland ein. Erinnerung sei, dass die Franken sich das Königreich Thüringen schon zwei Jahrhunderte vor der Eroberung Sachsens einverleibt haben. Es lohnt, unterwegs zu halten und Festungen, Pfalzen, Städte und Schlösser anzusehen.

Eine gute Sicht auf Erfurt – (Handelsweg-)Furt über die Gera – hat man spätnachmittags vom Petersberg. Früher war dort eine Klosteranlage, später bis 1813 eine Zitadelle nach französischem Vorbild mit riesigen Festungsmauern und Vorwerken, die weitgehend renoviert sind.

Die Ruine der Klosterkirche mit erhaltenen Aussenmauern wird „sehr profan“ genutzt. In den touristischen Beschriftungen von Gebäuden fehlt die Nutzung im 20. Jahrhundert.

Gut erkennbar sind die Türme der zahlrei-

chen Stifts-, Kloster-, Eigen- und Bürgerkirchen, auch die dammartigen Wohnblocks am Rande der Innenstadt.

29 Männer und Frauen aus dem Rheinland, Emsland, Schwarzwald, Tauberland, aus Westfalen und Franken waren zum Seminar „Kirchen und Klöster in Thüringen ...“ angereist und im Bischöflichen Bildungshaus St. Ursula untergebracht. Das Programm ist in *RENOVATIO* 3/4 2008 nachzulesen. Die Einführung befasste sich mit der Gründung des Bistums Erfurt durch Bonifatius, der Darstellung von Mönchs- und Bettelorden, auch der Beginnen, alle mit großen Anlagen und Kirchen aus der Übergangszeit von Romanik zur Gotik vertreten. 30 Kirchen sollen es gewesen sein. Der erforderliche Reichtum resultiert aus Anbau, Handel und Verarbeitung von Waid. Aus seinen Blättern wird ein Indigofarbstoff gewonnen, der erst am „blauen Montag“ Farbe bekennt.



Seminarteilnehmer in der Klostersruine Palinzella

Die Konventualen der Männerorden stellten einen Großteil des Lehrkörpers der Universität Erfurt, eine der ältesten in Europa. Die meisten Anlagen sind der Lutherischen Reformation, der Säkularisierung und Kriegseinwirkungen anheim gefallen. Geblieben sind die Ursulinen mit pädagogischen Einrichtungen und das Augustinerkloster mit einer evangelischen Kommunität. Nach Abbruch des Jurastudiums ist Luther hier eingetreten. Ein Museum erinnert daran. Meister Eckhart wirkte vor Köln und Paris im Dominikanerkloster, jetzt Predigerkirche.

Einzigartig ist das Ensemble Domberg mit Dom St. Marien, Severikirche, Treppe, Domplatz und Zitadelle Petersberg. Die Domfreiheit war und ist katholisch. Kurz nach der Bistumsgründung kam Erfurt wie auch das Eichsfeld zum Erzbistum Mainz; das Speichenrad im Stadtwappen bezeugt es. Ein Weihbischof vertrat die kanonischen, ein Statthalter die weltlichen Belange der Mainzer. Die farbenfroh renovierte Statthalterei ist jetzt Staatskanzlei und Sitz des thüringischen Ministerpräsidenten.

Ergänzt wurden die Erläuterungen und Erkundungen zu und von Erfurt durch zwei Exkursionen nach Paulinzella - hier die Hirsauer Nasen an den Würfelkapitellen -, Schulpforte, Naumburg und Memleben, letztere in Sachsen-Anhalt gelegen.

Der Niedergang des Schulwesens nach Auflösung der Klöster wurde durch Gründung profaner Schulen, wie die Fürstenschule in Schulpforte - ehemaliges Zisterzienserkloster mit eindrucksvollem Westwerk - jedenfalls teilweise aufgefangen. Der zunehmende Qualitätsminderung unter sozialistischen Regimen wird durch eine anspruchsvolle Internatsschule in Trägerschaft des Landes entgegengesteuert.

Gedacht wurde der Gefallenen bei Austerlitz 1806 und Roßbach 1757. Der Naumburger Dom besticht durch Stein-

metzarbeiten, Chorschranken bzw. Lettner. Weniger bekannt ist Memleben mit Kaiserpfalz, zweimal Klöstern mit Klosterkirchen, einer Krypta sowie Sterbe- und Begräbnisort ottonischer Kaiser. Ein kleines, lehrreiches Museum ergänzt die Ruinen. Die Anlage ist nicht heizbar und nur von April bis Oktober zu besichtigen.

Anger 5, so die Anschrift der Ursulinen, ist eine prominente Lokalität in Erfurt. Schon am ersten Abend gab es eine Führung von Schwester Klotilde durch die Einrichtungen.

Zahlreiche weitere Sehenswürdigkeiten – so das Rathaus – mag man Reiseführern entnehmen. Nahe der Kramerbrücke wurde kürzlich eine Mikwe ergraben.

Bier- und Speisegaststätten in gut renovierten, historischen Gebäuden laden nicht nur Studenten, sondern auch Reisende nach dem abendlichen Stadtbummel ein.

Den Referenten Heike Engel und Heinz Schewe und der Leiterin des Bildungshauses Carla Riechel gilt ein Dankeschön. Kompetent, sachkundig und mit Begeisterung veranschaulichten sie den Seminarteilnehmern das geistliche Leben im Mittelalter. Für das leibliche Wohl sorgte sich die Wirtschaftsleiterin Elisabeth Bourree. Allen wurde mit Beifall und Blumen gedankt.

Obwohl die Teilnehmer des Seminars sich erst in Erfurt zum größten Teil kennenlernten, war der Umgang miteinander sehr harmonisch. Es liegt sicherlich an der gemeinsamen Basis – das Christentum – das uns alle miteinander verbindet. Eine nächste Veranstaltung in der Karwoche ist erwünscht und vorgesehen.

Auch die Rückreise lässt sich mit weiteren Erkundungen anreichern. Weimar ist nicht weit, die Gedenkstätte Buchenwald auf halbem Wege.

Dr. B. Ulrich Rehlinghaus

KAVD-Seminar 28. März bis 1. April 2010 in Berlin

Thema: 20 Jahre Deutsche Einheit - Berlin 2010

Ein KAVD-Seminar in Zusammenarbeit mit der Karl-Arnold-Stiftung

- Tagungsleitung:** Peter Burs und Michael Mohs (vor Ort)
Referenten: werden noch bekannt gegeben
Organisation: U. Steimann
Studienleiterin Karl-Arnold-Stiftung e.V.
Tagungsort: Hotel Agon Aldea
Tagungsbeitrag: - Ü/HP im DZ: 330,00 € (EZ-Zuschlag: 76,00 €)
- zzgl. Reiserücktrittsversicherung (optional)

Anmeldeschluss: 24. Januar 2010

Sonntag, 28. März 2010

15.00 Uhr: individuelle Anreise
15.00 Uhr: Begrüßung,
Einführung in das Seminar:
Berlin - von der geteilten zur geeinten Stadt
16.30 Uhr: Fahrt zum Reichstagsgebäude
17.00 Uhr: Der Deutsche Bundestag:
Erläuterungen zur Arbeit des Parlaments und der Architektur des Gebäudes sowie Führung
anschließend:
Gelegenheit zum Besuch der Kuppel
20.00 Uhr: Abendessen im Hotel

Montag, 29. März 2010

07.30 Uhr: Frühstück
08.30 Uhr: Berlin 2010: Geteilte Stadt - vereinte Stadt. Kommentierte Stadtrundfahrt und Führung zu ausgewählten Plätzen
12.30 Uhr: Mittagessen
14.15 Uhr: Fahrt zum Bundeskanzleramt
14.45 Uhr: Sicherheitsüberprüfung
15.00 Uhr: Schaltzentrale deutscher Politik: Informationsbesuch im Bundeskanzleramt und Führung durch das Gebäude
anschließend: zur freien Verfügung

Dienstag, 30. März 2010

08.00 Uhr: Frühstück
09.30 Uhr: Fahrt zur Gedenkstätte Berliner Mauer
10.00 Uhr: Die Bernauer Straße nach dem Mauerbau: Führung über das Gelände
11.30 Uhr: Die Rollen der Kirchen bei der Friedl. Revolution. Gespräch mit einem Zeitzeugen in der Versöhnungskirche an der

Bernauer Straße
13.00 Uhr: Fahrt zum Roten Rathaus
13.30 Uhr: Mittagessen im Ratskeller
14.30 Uhr: Die Deutsche Einheit und ihre Folgen für die Berliner Landespolitik - Gespräch im Roten Rathaus und Führung
anschließend: zur freien Verfügung

Mittwoch, 31. März 2010

08.00 Uhr: Frühstück
09.00 Uhr: Fahrt nach Berlin-Hohenschönhausen
09.30 Uhr: Stasi-Terror in der DDR. Besuch und Informationsgespräch in der Gedenkstätte und Gespräch mit einem Zeitzeugen
12.30 Uhr: Mittagessen
14.00 Uhr: Fahrt zur Bundesstiftung Aufarbeitung zur SED-Diktatur
14.30 Uhr: Die Aufarbeitung der DDR-Diktatur in Politik und Gesellschaft - Gespräche und Diskussionen vor Ort
20.00 Uhr: gemeinsames Abendessen im Hotel und Abschlussabend

Donnerstag, 1. April 2010

08.00 Uhr: Frühstück
08.45 Uhr: Zusammenfassung des Seminars und Abschlusskritik
09.30 Uhr: Fahrt zur St. Hedwigs-Kathedrale
10.00 Uhr: Katholischer Glaube in Berlin - Gespräch zum Stellenwert der christl. Religionen und der kath. Kirche in der Hauptstadt mit Führung durch die Kathedrale
12.30 Uhr: Ende des Seminars und Abreise



Kleine Programmänderungen sind vorbehalten!
Zur Anmeldung bitte das beigefügte Formular benutzen!

Eindrücke von den Salzburger Hochschulwochen 2009

Die diesjährigen Salzburger Hochschulwochen fanden vom 3.- 9. August 2009 in Salzburg statt. Sie standen unter dem Thema „Weltordnungen“. Ein sehr aktuelles Thema. Gerade im Zeichen der globalen Finanzkrisen und politischen Verschiebungen ändern sich die Weltordnungen rapide. Die Menschen sind verunsichert, haben viele Fragen und suchen nach Lösungen.

Das Direktorium der Salzburger Hochschulwochen unter der Leitung des Obmanns Univ. - Prof. Dr. Gregor Maria Hoff hatte Professoren aus verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen eingeladen: Philosophen, Religionswissenschaftler, Astrophysiker, Germanistiker, Historiker, Wirtschafts- und Sozialwissenschaftler, Meteorologen, Juristen, Theaterwissenschaftler und Journalisten. Sie alle stellten aus ihrer je eigenen Sicht in ihren Vorlesungen oder Workshops in der großen Aula der Universität und in verschiedenen Hörsälen die Ordnungen des Wissens, des Lebens und der Gesellschaft auf den Prüfstand.

Aus einem sehr umfangreichen Vorlesungsprogramm konnte jeder Teilnehmer sich seine eigenen Interessenschwerpunkte aussuchen.

Erfreulich ist zu erwähnen, dass man in den Vorlesungen nicht nur Senioren sah. Viele Studenten waren angereist und auch das „Mittelalter“ war stark vertreten. Die Organisatoren hatten für die Jugend ein eigenes Rahmenprogramm erstellt. Auch das Gesellige sollte für die Jugendlichen nicht zu kurz kommen. So fand am Montagabend im stimmungsvollen Arkadenhof des Priesterseminars ein gut besuchtes In-

ternationales Studenten/innentreffen statt. Bei etlichen Fässern Bier, Wein und Pizza kamen die jungen Menschen aus den verschiedenen Regionen sich näher. Man sah die Vorstandsmitglieder des Katholischen Akademikerverbandes die Teilnehmer nicht nur ständig mit „Nachschub“ versorgend sondern auch in vielen Gesprächen vertieft. Täglich hatte in der Mittagspause die Katholische Salzburger Hochschulgemeinde im Cultur-Cafe ein Programm für die Studierenden vorbereitet.

Das Präsidium und Direktorium der Salzburger Hochschulwochen hatte zum 4. Mal junge Wissenschaftler aller Fachrichtungen aufgefordert, in diesem Jahr Beiträge zum Thema „Weltordnungen“ einzureichen. Eine Jury hat drei Beiträge ausgewählt, die von den Verfassern in einem 25-minütigen Vortrag vorgetragen wurden. Das Publikum ermittelte die Preisträger. Der Katholische Akademikerverband Deutschlands (KAVD) stiftete die Geldpreise.

Mit Freude nahm das Publikum wahr, dass die jungen Wissenschaftler kompetent, wissenschaftlich und mit großem Engagement über ihr Thema referierten. Dem Salzburger Erzbischof Dr. Alois Kothgasser liegt die Einbindung der Jugend in die Hochschulwochen sehr am Herzen. Er ließ es sich trotz randvollen Terminkalender nicht nehmen, den Publikumspreis selbst zu verleihen und auch an den meisten Veranstaltungen teilzunehmen. Neben den Vorlesungen und den Kolloquien ist für die Teilnehmer der Salzburger Hochschulwochen ein interessantes Rahmenprogramm zusammengestellt. Musikalische Darbietungen auf einem hohen

Niveau gehören in einer Stadt wie Salzburg mit der Universität Mozarteum selbstverständlich dazu.

Im Carabinierisaaal der Residenz erklang für die Teilnehmer der Salzburger Hochschulwochen ein Kammerkonzert der Salzburger Kammersolisten. Stadt und Land Salzburg hatten eingeladen.

Die Verleihung des theologischen Preises, den in diesem Jahr Prof. em. Dr. Erich Zenger für sein Lebenswerk erhielt, wurde von bekannten Künstlern mit in den Bann ziehender Klezmermusik musikalisch umrahmt. Ovationen galten der erst 16 Jahre alten Geigenvirtuosin beim Akademischen Festakt mit der Festrede des Innsbrucker Bischofs Dr. Manfred Scheuer zum Abschluss der Salzburger Hochschulwochen. Musik tut der Seele gut nach so viel angebotenen wissenschaftlichen Vorträgen.

Die Stadt Salzburg wurde den Teilnehmern durch verschiedene Führungen, zu denen man sich anmelden konnte, näher gebracht. Das Flair der Stadt kann man in zahlreichen Straßencafes genießen, da zur selben Zeit die Salzburger Festspiele stattfinden und viele Festspielgäste die Gassen der Altstadt bevölkern.

Wenn man nicht gerade durch den bekannten Schnürregen in diverse Bierkeller verbannt, sitzt man locker und ungezwungen zufällig oder nicht zufällig mit großen und kleinen Künstlern, mit bekannten und weniger bekannten Größen aus Politik, Wirtschaft und Gesellschaft an langen Tischen direkt vor der Universität und dem Festspielhaus.

Selbstverständlich fehlen in einem Rahmenprogramm nicht die täglichen Gottesdienste und das Nachtgebet am Freitagabend. Es gab viele Gelegenheiten mit den Professoren und den Zu-

hörern ins Gespräch zu kommen und den ein oder anderen Gedanken aus den Vorlesungen zu vertiefen oder zu hinterfragen. Der Umgang der Teilnehmer miteinander war sehr harmonisch. Es liegt sicherlich an der gemeinsamen Basis - das Christentum – das uns alle miteinander verbindet.

Für Mitglieder und Freunde des KAVD sind die Salzburger Hochschulwochen eine zentrale Veranstaltung. Sie wurden 1931 von dem Katholischen Akademikerverband, der Görresgesellschaft sowie von Salzburger Seite der Theologischen Fakultät und der Benediktinerkonföderation gegründet.

Der KAVD braucht gewaltige Unterstützung, damit er auch in Zukunft mitwirken kann, die Salzburger Hochschulwochen zu erhalten.

Im nächsten Jahr finden die Salzburger Hochschulwochen vom 2. bis 8. August 2010 statt und bearbeiten das Thema: „Endlich! – Leben und Überleben“ interdisziplinär.

Es lohnt sich bestimmt, diesen Termin schon heute im Terminkalender vorzumerken.

Irmgard Burs



Blick auf die Salzburger Altstadt

Dank der Diözesanversammlung in Freiburg an Prof. Dr. Erich Reichert

Vor zwölf Jahren wurde Herr Prof. Dr. Erich Reichert als Nachfolger von Herrn Dr. Schwalbach zum Diözesanvorsitzenden des Kath. Akademikerverbands in der Erzdiözese Freiburg gewählt. Im Juni trat er aus gesundheitlichen Gründen leider von diesem Amt zurück. Wir bedauern das ganz außerordentlich, denn unser Verband hat sehr profitiert von dem Schwung und dem Engagement von Herrn Reichert. Er ging die Dinge an mit seiner optimistischen Grundeinstellung und zugleich mit einem ausgeprägten Sinn für das Realistische.

Vor allem nach seiner Pensionierung nach vielen Jahren als Lehrer am Gymnasium, als Professor am Seminar für Studienreferendare, als Oberstudiendirektor des Max-Planck-Gymnasiums in Ruppurr (Karlsruhe) und als Professor an der Universität Karlsruhe hätte er es sich im

Ruhestand auch bequemer machen können, zumal es ihm gesundheitlich nicht immer gut ging. Aber so wie er sich früher als Christ in den beruflichen Lebensbereich einbrachte für Kolleginnen und Kollegen, Schülerinnen und Schüler und deren Eltern, nämlich einfühlsam und voller Verständnis, immer zum Gespräch bereit und entschlossen zu helfen, wenn es nötig war, so setzte er seine Kraft für den Kath. Akademikerverband ein im Sinne des Apostolats des Geistes. Vor allem die jährlich vier Besinnungstage in Bruchsal und Freiburg und zahlreiche Veranstaltungen der Ortsvereinigung Karlsruhe hat er erfolgreich organisiert und inspiriert.

Wir wünschen Herrn Reichert und seiner Frau eine gute und stabile Gesundheit und Freude am Leben in der Familie mit (bis jetzt) einem Enkelkind.

Klaus Müller

† Im Mai 2009 ist nach einem erfüllten Leben **Dr. Hans-Heinrich Kurth** in St. Augustin verstorben. Sein langjähriges und verdienstvolles Wirken als Generalsekretär des Katholischen Akademikerverbandes Deutschlands und der Katholischen Akademikerarbeit Deutschlands wollen wir in der nächsten Nummer von *Renovatio* würdigen. Erinnert sei bereits hier an seinen unermüdlichen Einsatz für die Salzburger Hochschulwochen. Dieses Engagement wurde im Jahre 2002 durch die Verleihung des Ordens der Hll. Rupert und Virgil in Gold durch das Erzbistum Salzburg gewürdigt.

AUS KIRCHE UND GESELLSCHAFT

Zur Diskussion um die Erklärung des Gesprächskreises „Juden und Christen“ zur Judenmission

In einem „Wort zur Diskussion“ hat der Vorsitzende des Gesprächskreises

„Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK), Prof. Dr. Hanspeter Heinz klargestellt, dass die Erklärung des Gesprächskreises „Nein zur Judenmission – Ja zu Dialog zwischen Juden und Christen“ nie den Anspruch erhoben

hat, ein umfassender theologischer Traktat oder ein amtliches Dokument der Kirche zu sein. Auch habe nie der Anspruch bestanden im Namen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zu sprechen. Vielmehr sei die Erklärung das Ergebnis eines jahrelangen Dialogprozesses zwischen Katholiken und Juden gewesen, in dem auf beiden Seiten die Treue zur eigenen Tradition nie in Frage stand. "Diese Erklärung gilt so viel wie ihre Argumente", so Heinz wörtlich.

Die Stellungnahme hat folgenden Wortlaut.

Ein Wort zur Diskussion

Der Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken hat mit seiner Erklärung vom 9. März 2009 „*Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen*“ große Resonanz gefunden und eine kontroverse öffentliche Diskussion ausgelöst. Darin zeigt sich die Brisanz des Problems, das auch Jahrzehnte nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil immer noch die Beziehungen zwischen der Kirche und den Juden belastet. Das Nein zur Judenmission gilt Juden als Testfall für die Glaubwürdigkeit kirchlicher Umkehr von den traditionellen Wegen der Judenfeindschaft, während manche namhafte katholische Kritiker darin die unzulässige Abkehr von einer verbindlichen kirchlichen Lehre sehen. Diese Einwände berühren jedoch nicht die Fragestellung und Argumentation der Erklärung. Deshalb sieht sich der Gesprächskreis veranlasst, einige Klarstellungen vorzunehmen.

Unsere Erklärung erhebt nicht den Anspruch, ein umfassender theologischer Traktat oder ein amtliches Dokument der Kirche zu sein oder im Namen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zu sprechen. Sie ist das Ergebnis eines jahrelangen Dialogprozesses zwischen Katholiken und Juden, in dem auf beiden Seiten die Treue

zur eigenen Tradition nie in Frage stand. Diese Erklärung gilt so viel wie ihre Argumente.

Unsere Erklärung ist ohne *den Kontext früherer Stellungnahmen* nicht angemessen zu verstehen und zu beurteilen. Sowohl die Erklärung „Juden und Christen in Deutschland“ (2005), auf die im Text verwiesen wird (S. 5), als auch die Erklärung „Theologische Schwerpunkte des jüdisch-christlichen Gesprächs“ (1979) sind zu Rate zu ziehen. Die von Kritikern vermissten Aussagen zur universalen Heilsbedeutung Jesu Christi und zu einem Dialog, der die Pflicht zum Zeugnis des eigenen Glaubens notwendig einschließt, sind dort ausführlicher behandelt als in der jüngsten Erklärung, wo sie immerhin kurz erwähnt werden. Hierzu stehen die katholischen Mitglieder des Gesprächskreises nach wie vor.

Wir dürfen nicht davon absehen, welche Katastrophe die Judenmission in der Geschichte war. Sie hat Jahrhunderte lang unzähligen Juden Angst und Schrecken eingejagt, ihre religiöse Würde verletzt und sie das Leben gekostet. Dadurch hat auch das Ansehen der Kirche Schaden erlitten. Wenn Juden heute angesichts der zahlenmäßigen Asymmetrie zwischen Judentum und Christenheit in der Judenmission, selbst wenn sie gewaltfrei ist, eine erneute *Bedrohung ihrer religiösen Existenz nach Auschwitz* sehen, muss dies von Christen zur Kenntnis genommen und theologisch bedacht werden.

Wir halten die grundsätzliche Entscheidung der katholischen Kirche nach dem Konzil gegen eine organisierte Judenmission für richtig. Damit ist für Kardinal Walter Kasper das Problem der Judenmission „*faktisch, aber noch nicht theologisch geklärt*“ (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 20.3.08). Es ist zu fragen, wie die Kirche einen solchen Verzicht theologisch rechtfertigen kann, den ihr manche Kritiker

sogar als Verrat an der Tradition vorwerfen. Zur Lösung dieser offenen Frage hat der Gesprächskreis eine Stellungnahme erarbeitet und das Ergebnis zur Diskussion gestellt.

Unsere These lautet: Auch ohne den Glauben an Jesus als den Christus und ohne Taufe sind die Juden als das Volk Gottes auf dem Weg des Heils. Gott wird sie auf ihrem Weg zum Ziel führen. Darin liegt für uns kein Widerspruch zum Bekenntnis der Kirche, dass Jesus Christus der Erlöser aller Menschen ist: „Der im Neuen Testament bezeugte Bund ... deutet den *Tod Jesu als gottgewirktes Geschehen der universalen Sündenvergebung*“ (S. 15).

Das ausschlaggebende Argument für unsere These ist der „*niemals aufgekündigte Alte Bund*“ (Johannes Paul II.). Andernfalls stünde auch für die Kirche die Treue Gottes in Frage. Dass alle Menschen, wenn sie ihrem Gewissen folgen, auch ohne Glauben an Christus zum Heil gelangen, besagt nur, dass so viele Wege zu Gott führen, wie es Menschen gibt. Diese Auskunft überspringt jedoch die theologische Frage, was der von Gott mit seinem Volk Israel geschlossene ewige Bund für dessen Weg zum Heil bedeutet.

Unsere Erklärung stützt sich nicht nur auf die Argumentation des Paulus vor allem im Römerbrief (9-11), sondern hat auch die *Stellen im Neuen Testament* gegengelesen, die in der Tradition zur Begründung der Judenmission in Anspruch genommen werden. Sie kommt zusammen mit namhaften Exegeten zu dem Ergebnis, dass sich nirgends der Auftrag an die „Heidenchristen“ finden lässt, den Juden Jesus als ihren Messias zu verkündigen. Immer sind es im Neuen Testament Juden, die bei Juden für die Anerkennung und den Glauben an den Messias Jesus eintreten.

„*Was uns trennt, ist die Geschichte*“, so lautet die aus langjähriger

Dialogerfahrung gewonnene Überzeugung des Mitbegründers des Gesprächskreises, Prof. Ernst-Ludwig Ehrlich (gestorben 2008). Geschichtsvergessen kann man nicht ans Neue Testament anknüpfen. Die Paulus und die ersten Christen beflügelnde Hoffnung auf die eine Kirche „aus Juden und Heiden“ wäre heute für die Kirche eine Utopie und für die Juden ein Alptraum, weil es das Ende ihrer religiösen und kulturellen Identität bedeutete.

„Zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk geht es um die *Begegnung auf der Ebene ihrer je eigenen religiösen Identität*“, sagte Johannes Paul II. am 12.3.1979. Und er fügte hinzu: „Einzelne Konversionen, die auf Grund einer sehr persönlichen Entscheidung erfolgen, sind darum nicht ausgeschlossen.“ Ob man die von Gott gestiftete Verbundenheit von Israel und Kirche in die Metapher von zwei Heilswegen zum selben Ziel oder in die Metapher von einem Miteinander („Schulter an Schulter“, Zefanja 3,9) auf demselben Weg kleidet oder wie die Erklärung von der *einen* Bundesgeschichte mit vielen Bundesschlüssen spricht – auf diesen theologischen Streit hat sich der Gesprächskreis nicht eingelassen. Er beschränkt sich vielmehr auf die Feststellung: „Israel und Kirche sind gemeinsam und auf je spezifische Weise Werkzeuge Gottes für das Kommen seiner universalen Königsherrschaft“ (S. 15f). Gemeinsamkeit und Differenz sind ebenso betont wie Israels und der Kirche universale Sendung, „Licht der Völker – Lumen gentium“ (Jes 49,6; Mt 5,14) zu sein. Wir sind allerdings mit Paulus auch davon überzeugt, dass dieser Heilsplan Gottes ein „Mysterium“ ist, das sich Juden und Christen erst an ihrem gemeinsamen Ziel erschließt (Röm 11,33-36).

Wenngleich der Gesprächskreis entschieden gegen die Judenmission Stellung nimmt, so ist er aber zugleich davon

überzeugt, dass Juden und Christen gegenseitig *Zeugnis von ihrem Glauben* geben und in einen Dialog über ihren Glauben treten sollen. Wie bereichernd dieses Zeugnis und dieser Dialog sind, haben wir in unserer fast vier Jahrzehnte währenden Arbeit erfahren.

Mit Ethik und neuen Regeln gegen Finanzkrise

Mit Blick auf die Finanz- und Wirtschaftskrise hat das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) einen „Zwischenruf“ mit dem Titel „Marktwirtschaft – nicht ohne Ethik, nicht ohne Regeln!“ veröffentlicht. Darin fordert es die Schaffung neuer Regeln und Rahmenbedingungen für die internationalen Finanz- und Wirtschaftsmärkte. Gleichzeitig erinnert es daran, dass die besten Regeln nicht funktionieren, wenn die einzelnen wirtschaftlichen Akteure meinen, frei von moralischen Verpflichtungen und ohne gesamtgesellschaftliches Verantwortungsbewusstsein Handel zu können.

Die aktuelle Krise, darin waren sich die Mitautoren des ZdK-Zwischenrufs, Ingrid Sehrbrock, stellvertretende DGB-Vorsitzende, und Peter Clever, Mitglied der Hauptgeschäftsführung der Bundesvereinigung der Deutschen Arbeitgeberverbände, bei der Veröffentlichung in Berlin einig, habe auf dramatische Weise gezeigt, wie dringend die ökonomische Globalisierung der politischen Gestaltung bedarf. Deshalb fordert das ZdK die Einführung von Regeln und Rahmenbedingungen, die es ermöglichen, das moralische Interessen begründet und unter den Bedingungen der modernen Marktwirtschaft dauerhaft zur Geltung gebracht werden können. In der gegenwärtigen Situation muss es nach Auffassung des ZdK in Deutschland darum gehen, die Soziale Marktwirtschaft als Rahmenordnung

zu erhalten und zu stabilisieren. Staatliches Eingreifen dürfe nur dies zu Ziel haben und sei damit in jedem Falle zeitlich zu begrenzen.

Maßstab für alle Regelungen und moralischen Orientierungen muss der Mensch in seinen sozialen Bezügen sein, erinnert das ZdK. Die zentrale Stellung des Menschen müsse auch jede Unternehmensethik prägen. So seien Transparenz, kontinuierliche Information, Mitbestimmung und Mitarbeiterbeteiligung wichtige Voraussetzungen für das Gelingen eines Unternehmens.

Nicht zuletzt erinnert das ZdK in seinem Zwischenruf an den Einfluss der Konsumenten. Mit deren wachsender Sensibilität hätten die Unternehmen ein zunehmendes Interesse daran, als ethisch verantwortlich wahrgenommen zu werden. (Der Zwischenruf „Marktwirtschaft – nicht ohne Ethik, nicht ohne Regeln!“ wurde vom Sachbereich „Gesellschaftliche Grundfragen“ des ZdK erarbeitet. Den Text finden Sie unter www.zdk.de/erklaerungen)

Gemeinsamer Studientag von Bischofskonferenz und ZdK zur Zukunft der Kirche in Deutschland

Unter dem Leitwort von Papst Benedikt XVI. „Seid Zeugen der Hoffnung“ fand in Würzburg ein gemeinsamer Studientag von Mitgliedern der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) statt. Ziel der Tagung war, sich über gemeinsame Perspektiven für die Zukunft der Kirche in Deutschland auszutauschen. Grundlage waren die Beratungen zu einer missionarischen Erneuerung der Verkündigung und Seelsorge, wie sie in den vergangenen Jahren sowohl in der Bischofskonferenz als auch im Zentralkomitee stattgefunden haben.

Neben den Vorträgen des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Erzbischof Dr. Robert Zollitsch, und des Präsidenten des ZdK, Prof. Dr. Hans Joachim Meyer, sowie Impulsreferaten von Bischof Dr. Joachim Wanke und ZdK-Vizepräsident Heinz-Wilhelm Brockmann, gab die Tagung viel Raum zur Diskussion in kleinen Gruppen und persönlichem Gespräch.

In seinem Einleitungsreferat unterstrich Erzbischof Zollitsch, wie wichtig das gemeinsame Gespräch und die Verständigung darüber ist, „was wir für vordringlich halten in Bezug auf das Leben und den Dienst der Kirche in Deutschland in diesen stürmischen Jahren“. Die gegenwärtige Situation der Kirche sieht der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz geprägt durch ein Nachlassen des Aufbruchsgestes der vergangenen Jahrzehnte. An seine Stelle sei die „oft mühselige Normalität des kirchlichen Lebens“ getreten in einem gesellschaftlichen Klima, das sowohl durch religionsfreundliche wie zugleich religionskritische Züge geprägt sei. Er rief dazu auf, diesem Klima mit Vitalität und innerer Freiheit, mit entbranntem Herzen und mit der Weite des „großen Denkens“ die Hoffnung des Glaubens entgegen zu setzen.

Der Präsident des Zentralkomitees rief dazu auf, Deutschland unbeschadet der Eigenständigkeit und Eigenverantwortung der Bistümer als einen gemeinsamen Handlungsraum für die Kirche zu begreifen. Er verwies in diesem Zusammenhang auf die hohe Mobilität auch von Katholiken in der modernen Gesellschaft und auf die lange Tradition deutschlandweiter katholischer Verbände, Werke und Bewegungen. „Deutschland ist – aus gesellschaftlichen wie aus kirchlichen Gründen – ein großer gemeinsamer pastoraler Raum, mit ganz eigenen Chancen“, so Meyer wörtlich. Die größte Herausforderung

für Gesellschaft und Kirche sieht der ZdK-Präsident darin, einer falsch verstandenen Individualisierung zu begegnen. Lösungen für die eigenen Schwierigkeiten und Wege für Kirche und Gesellschaft könnten nur gefunden werden, wenn man offen miteinander rede, die eigenen Ängste und Sorgen nicht verschweige und die der anderen ernst nehme.

Zollitsch und Meyer betonten, dass die offene und ehrliche Atmosphäre und das anspruchs- und respektvolle Gespräch während des Studientags den Weg für weitere gemeinsame Überlegungen zur Zukunft der Kirche in Deutschland geöffnet haben.

ZdK begrüßt Bundestagsbeschluss zu Spätabbrüchen

Mit großer Zustimmung nimmt das Präsidium des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) zur Kenntnis, dass der gemeinsame Gruppenantrag zur Vermeidung von sogenannten Spätabbrüchen eine Mehrheit im Deutschen Bundestag gefunden hat.

Der Präsident des ZdK, Prof. Dr. Hans Joachim Meyer, dankte ausdrücklich den Abgeordneten Johannes Singhammer, Kerstin Griese, Katrin Göring-Eckhardt und Ina Lenke, die in äußerst schwierigen Verhandlungen diesen Abstimmungserfolg herbeigeführt haben. „Dieser Beschluss wird dem Schutz des Lebens und dem Beistand der Eltern in ihrer Notsituation dienen“, so Meyer wörtlich. Insbesondere die Einführung der dreitägigen Bedenkzeit und die Hinweispflicht auf eine psycho-soziale Beratung seien geeignet, so Meyer, den Skandal der sogenannten Spätabbrüche endlich einzudämmen. Jetzt komme es auf eine präzise Umsetzung des Beschlusses an.

ZdK: Auch in der Krise Entwicklungsetat steigern!

„Bescheiden, aber immerhin hoffnungsvoll“ ist nach Auffassung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) und seines Sprechers für Weltkirche und Entwicklungszusammenarbeit, Peter Weiß MdB, die geplante weitere Steigerung des deutschen Entwicklungsetats. Der vom Bundeskabinett verabschiedete Haushaltsentwurf für 2010 sieht vor, dass der Etat des Entwicklungsministeriums von 5,741 Milliarden Euro auf 5,765 Milliarden Euro leicht anwächst. ZdK-Sprecher und Bundestagsabgeordneter Peter Weiß befürchtet, dass die Entwicklungsländer letztlich zu den eigentlichen Verlierern der internationalen Finanz- und Kapitalmarktkrise gehören werden. Deshalb sei es jetzt gerade in Zeiten der Krise notwendig, dass sowohl die Industrieländer als auch die zahlreichen privaten Spender in ihrer Hilfe für die Ärmsten der Armen nicht nachlassen, sondern diese Hilfe vielmehr steigern. „Die Millenniums-Entwicklungsziele für 2015 dürfen nicht der Krise zum Opfer fallen“, fordert das ZdK. Diese internationalen Vereinbarungen müssten weiter mit großem Engagement verfolgt werden. Dazu sei es auch notwendig, die finanziellen Mittel für Entwicklung weiter anzuheben.

ZdK-Präsident würdigt Enzyklika als Appell für eine gemeinsame Übernahme von Verantwortung

Als „Dokument der globalen Geschwisterlichkeit“ hat der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), Prof. Dr. Hans Joachim Meyer, die neue Enzyklika „Caritas in veritate“ von Papst Benedikt XVI. gewürdigt. Der Papst entfalte in einer Linie mit seinen großen Vorgängern Paul VI. und Johannes Paul II.

viele Themen des gesellschaftlichen und politischen Lebens. „Wir sind dankbar für diese Orientierung gerade in Zeiten der Krise und der fortschreitenden Globalisierung“, so Meyer wörtlich. Er forderte alle politisch engagierten Katholiken in den Räten und Verbänden auf, diesen „Appell für eine gemeinsame Übernahme von Verantwortung“ (Nr. 17) aufmerksam in den Gruppen und Gemeinden zu lesen, damit so eine „tiefer empfundene Aufmerksamkeit und Anteilnahme der Bürger an der Res publica wachse“ (Nr. 24). Ausgehend von dem zentralen Begriffspaar „Liebe in Wahrheit“ und „Wahrheit in Liebe“ erinnere Papst Benedikt zum vierzigjährigen Jubiläum von „Populorum progressio“ an die herausragende Bedeutung dieser Enzyklika Papst Pauls VI., erläuterte Meyer. Der Heilige Vater stelle sich in der Tradition der katholischen Soziallehre den gesellschaftlichen Herausforderungen der Gegenwart, insbesondere der Globalisierung und den Ursachen der Finanz- und Wirtschaftskrise. Er unterstreiche die Bedeutung von Gerechtigkeit und Gemeinwohl für eine „Stadt des Menschen“, welche die „Stadt Gottes“ vorwegnehme, und betone nachdrücklich den Zusammenhang zwischen einer Ethik des Lebens und der Sozialethik. Der Papst mache auf die Chancen kultureller Vielfalt aufmerksam, warne aber zugleich eindringlich vor Fehlentwicklungen wie kulturellem Eklektizismus und Nivellierung. Meyer hob wörtlich hervor: „Die neue Enzyklika umreißt in ihren sechs Kapiteln ein weites Panorama der gegenwärtigen Menschheitsprobleme und stellt diesen die Grundsätze und Angebote der katholischen Soziallehre gegenüber, damit in der Welt von morgen die Menschen nicht nur als Nachbarn, sondern als Geschwister miteinander leben. Sie ist zugleich Verkündigung, Analyse und Programm.“

BÜCHER UND ZEITSCHRIFTEN

Zum Himmel offen

Die Bruder Klaus Kapelle in Wachendorf



Markus Bönsch
Zum Himmel offen
Die Bruder Klaus Kapelle in Wachendorf
Architekt Peter Zumthor
48 Seiten,
ISBN 978-3-00-027443-5
info@boensch-design.de

Nun schon zwei Jahre bricht das große Interesse an der Bruder Klaus Kapelle des Schweizer Architekten Peter Zumthor in der Eifel nicht ab; ja, das Bauwerk hat weit über die Grenzen Deutschlands hinaus Begeisterte gefunden, die sich auf den Weg in das Eifelörtchen Wachendorf machen um diese Kapelle zu besuchen. Sie werden hineingenommen in das Anliegen des Stifterehepaars, der Landwirte Trudel und Hermann-Josef Scheidtweiler, das jeweils eigene Leben in Dankbarkeit zu begreifen. Es ist beeindruckend, wie die heutige Antwort aussehen kann, wenn in diesem Sinn ein Auftragswerk zum Bau einer Kapelle umgesetzt wird. Peter Zumthor hat hier einen Ort geschaffen, der Menschen anzieht und berührt. Viele kommen mehrmals hierher zurück, dem Geheimnis immer ein wenig näher. Architekturbegeisterte finden selbstverständlich hierher, immer mehr auch Pilger, die sich zum Mystiker Bruder Klaus

auf den Weg machen. Nun ist ein Buch von Markus Bönsch, Grafik Designer und Buchgestalter, erschienen, das den Besuchern der Kapelle einen Zugang zu der spirituellen Dimension der Kapelle eröffnet: Die in Fotos festgehaltenen Raumeindrücke des Bauwerks sind einem Text gegenübergestellt, der einen geistlichen Bezug und eine theologische Auseinandersetzung mit dieser einzigartigen Raumerfahrung schafft: Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen (Buch Daniel 3,1-33).

Beiträge von Weihbischof Heiner Koch, dem Ehepaar Scheidtweiler und Pater Michael Schneider aus Frankfurt vertiefen mit ihren Texten den Besuch der Kapelle. Es ist ein Buch, das nicht nur die architektonische Leistung des Architekten Peter Zumthor aufnimmt, sondern auch das Anliegen der Familie Scheidtweiler, eine Kapelle zum Lobe Gottes zu bauen.

Veranstaltungskalender



| Datum | Ort | Referent | Thema | Veranstalter/ Information |
|----------------|----------------------------------|--|---|------------------------------|
| 7.-8.11.2009 | Parchim | R. Prachtl, B. Posselt, K.Schultz, T. Steindorf- Sabath, H. Puschmann, G. Dalos, Dr. Berndt Seite | Symposium Auf dem Weg zur Deutschen Einheit | KAVD- Geschäftsstelle |
| 11.11.2009 | Paderborn | Prof. Dr. Dr. Martin Hörning Anabela Dias de Oliviera Dr. Dieter Geyer Prof. Dr. Bernadette Grawe | Fachforum: (Un-)Abhängig im Alter Hintergründe und Perspektiven des Suchtmittel- konsums in der 3. Lebensphase | KAVD- Geschäftsstelle |
| 12.11.2009 | Karlsruhe | Dipl.-Ing. Eberhard Alscher | Die Frauenkirche in Dresden | KAVD- Geschäftsstelle |
| 12.11.2009 | Rostock | Prof. Dr. Wolfgang Marienfeld | Deutsche Geschichte im Spiegel der pol. Karikatur | KAVD- Geschäftsstelle |
| 18.-22.11.2009 | Benediktinerabtei Maria Laach | P. A. Wolff OSB | Exerzitien | KAVD- Geschäftsstelle |
| 18.-22.11.2009 | Erzabtei Beuron | P. A. Gröger OSB | Exerzitien | KAVD- Geschäftsstelle |
| 19.11.2009 | Karlsruhe | Dipl.-Theol. Licht, STD Mohrenstein, Kirchenrat Dipl.-Theol. Witzenbacher | Cicero, De Natura Deorum | KAVD- Geschäftsstelle |
| 26.11.2009 | Rostock | Steffen Steglich | Schiller, Tod und Teufel Szenen eines Schauspiels | KAVD- Geschäftsstelle |
| 27.-29.11.2009 | Benediktinerabtei Gerleve | P. L. Sabotka | Besinnungstage | KAVD- Geschäftsstelle |
| 1.12.2009 | Karlsruhe | Prof. Dr. Jörg Splett | “Ich bin doch ein freier Mensch” | KAVD- Geschäftsstelle |
| 2.12.2009 | Karlsruhe | Prof. Dr. Klaus Engelhardt | Die Bedeutung der Bibel im ökumenischen Dialog | KAVD- Geschäftsstelle |
| 2.12.2009 | Osnabrück | Prof. Dr. Dietrich Gröne- meyer, Prof. em. Dr. Jörg Splett | Schmerz - Sinn oder Widersinn? Philosophie und Medizin im Gespräch | KAVD- Geschäftsstelle |
| 9.12.2009 | Hannover | Dr. Thorsten Paprotny | Die Schönheit des Glaubens - Phil. Betrachtungen | KAVD- Geschäftsstelle |
| 11.-13.12.2009 | Edith-Stein-Haus Parchim | Domkapitular Hermann Haneklaus | Besinnungstage | KAVD- Geschäftsstelle |
| 19.1.2010 | Osnabrück | Prof. Dr. Thomas Söding | “Kehrt um, aber wohin?” Jesus Botschaft v. Reich Gottes in Gleichnissen als Maß- stab für unser Leben | KAVD- Geschäftsstelle |
| 12.-14.2.2010 | Edith-Stein-Haus Parchim | Prälat Patrick Boland | Besinnungstage am Beginn d. Fastenzeit | KAVD Geschäftsstelle |
| 27.-31.3.2010 | Kloster Tiefenthal | noch offen | Vorösterliche Besinnungstage | KAVD Geschäftsstelle |
| 28.3.-1.4.2010 | Berlin | Seminarleiter: Peter Burs | 20 Jahre Deutsche Einheit: Berlin 2010 | KAVD- Geschäftsstelle |
| 7.-11.4.2010 | Benediktinerabtei Maria Laach | noch offen | Exerzitien | KAVD Geschäftsstelle |

Publikumspreis der Salzburger Hochschulwochen für junge Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler

Im Rahmen der Salzburger Hochschulwochen 2010 schreibt das Direktorium der SHW zum fünften Mal einen **Publikumspreis** für **wissenschaftliche Kommunikation** aus. Graduierte WissenschaftlerInnen aller Fachrichtungen der Jahrgänge 1975 und jünger werden herzlich eingeladen, sich zu bewerben.

Die Salzburger Hochschulwoche 2010 stellt sich einem Thema, das im Zuge begrenzter Lebensressourcen eine besondere Intensität verspricht und zu kritischen Positionsbestimmungen herausfordert: **„Endlich! Leben und Überleben“**. Die befristete Lebenszeit und das Ende des Lebens überhaupt sind Probleme, die Religionen immer wieder bearbeitet haben. Für das Christentum verbindet sich damit, prekär genug, eine Hoffnungsperspektive. Die menschliche Endlichkeit, die sich komplex in unseren Handlungsoptionen durchsetzt, vermittelt sich im Glauben an die unendliche Lebensmacht Gottes. Die Reich-Gottes-Botschaft Jesu Christi erfasst sie unter einem besonderen Vorzeichen: nichts ist dringlicher als der Macht des Lebens über den Tod Raum zu geben. Das „Endlich!“ des diesjährigen Programmtitels arbeitet in seinen unterschiedlichen Konnotationen an dem, was an- und was aussteht. Endlich – das nimmt unsere Existenz-Limits ernst. Endlich – darin steckt ein befreiendes Moment, ein Anfang. Endlich – das meint zugleich die Anspannung angesichts anstehender Aufgaben.

Erbeten werden Texte im Umfang eines 25-minütigen Vortrags zum Thema der Salzburger Hochschulwoche vom 2. bis 8. August 2010: **„Endlich! Leben und Überleben“**. Vortragsprache ist Deutsch. Eine Jury wählt drei Beiträge aus. Das Publikum der Salzburger Hochschulwochen wird die PreisträgerInnen bestimmen. Kriterien sind fachwissenschaftliche Qualität, inhaltliche Originalität sowie die kommunikative Transferleistung. Der Preis zielt in

besonderem Maße auf die Vermittlung wissenschaftlicher Erkenntnisse an ein breiteres Publikum.

Die Preise werden vom Katholischen Akademikerverband Deutschlands gestiftet und sind in ihrer Reihung ausgestattet:

- 1. Preis** € 1.000,-
- 2. Preis** € 500,-
- 3. Preis** € 300,-

Anreise und Unterbringung eines Vortragenden übernimmt das Direktorium der Salzburger Hochschulwochen (Kosten für Bahnfahrten 2. Klasse bis zu einer Gesamthöhe für Hin- und Rückfahrt von maximal € 300,-).

Zugelassen sind ausschließlich Bewerbungen einer Einzelperson. Mit dem Publikumspreis ist der Abdruck des Vortrags im Tagungsband verbunden.

Die Manuskripte müssen bis zum **1. Mai 2010** (Poststempel) eingereicht werden. Um eine unabhängige Jury-Entscheidung zu gewährleisten, muss die Zusendung zwei Umschläge enthalten, die jeweils mit einem identischen Passwort zu versehen sind. Kuvert A enthält alle relevanten Angaben zur Person sowie einen Text-Datenträger, Kuvert B den anonymen Redetext.

Bis zum 1. Juli 2010 werden alle EinsenderInnen benachrichtigt. Die Manuskripte und Unterlagen können nicht zurückgesendet werden.

Weitere Informationen bezüglich des Themas und der Preis-Modalitäten erteilt das Sekretariat der Salzburger Hochschulwochen.

Die Zusendungen sind zu richten an:
Sekretariat der Salzburger Hochschulwochen
„Publikumspreis“
Mönchsberg 2A
A-5020 Salzburg