

Auch REGNUM gratuliert ... Erzbischof Dr. Robert Zollitsch zum Vorsitz der Deutschen Bischofskonferenz

Am 12. Februar 2008 wählte die Vollversammlung der deutschen Bischöfe den Freiburger Erzbischof Dr. Robert Zollitsch zum Vorsitzenden der Bischofskonferenz in der Nachfolge von Kardinal Lehmann. In die Reihe der privaten und öffentlichen Glückwünsche reiht sich auch REGNUM gerne ein.



Robert Zollitsch - ein Brückenbauer, ein Mann des Ausgleichs und der Integration, hieß es in vielen Kommentaren, welche im Umkreis der Würzburger Entscheidung ins Land gingen. - Bis in die Selbigkeit von Begriffen kann man dies auch für den Werdegang und die Mentalität des Freiburger Erzbischofs im Raum der Schönstatt-Bewegung unterstreichen.

Beim Symposium "Integration" (1985) aus Anlass des 100. Geburtstags von Pater Josef Kentenich war Robert Zollitsch einer der Moderatoren. Er hatte das Anliegen, die Gestalt des Gründers der Schönstatt-Bewegung ins Gespräch zu bringen, von Anfang an mitgetragen. „Brückenbauer“ verbindet sich für mich insbesondere mit seinem Bemühen als Repeitent und Seminarregens, den angehenden Priestern und künftigen Laien im pastoralen Dienst beim Brückenschlag zwischen geistlichem Wachstum und wissenschaftlicher Theologie zu dienen. Für die Theologiestudenten des Schönstatt-Instituts Diözesanpriester und darüber hinaus stand und steht dafür das Josef-Kentenich-Institut mit dessen Treffen und Publikationen, das auf die Anregung von Robert Zollitsch hin entstand.

Dass der Personalreferent und spätere Erzbischof gleichermaßen engagiert war und blieb für das Wohl der Seelsorgerinnen und Seelsorger wie für die Fortentwicklung der pastoralen Räume und ihrer strukturellen Voraussetzungen, vervollständigt das Bild.

In mancherlei Hinsicht, scheint mir, kann ein Wesenszug des neuen Vorsitzenden der Bischofskonferenz in etwa so umschrieben werden:

Problembewusstsein ist gut - Problemlösungen sind besser.

Problemlösungen: Keineswegs im Sinne von Erfolgsrezepten, welche anzupreisen wären, was seiner zurückhaltenden und eher nüchternen Mentalität völlig zuwiderliefe. Wohl hingegen im Sinne angestrebter Lösungswege, welche mehr intendieren als Beschreibung der Lage, von Ratschlägen oder Trost. Darin mag sich nicht zuletzt etwas von seiner Verbundenheit mit Schönstatt und seinem Gründer andeuten, dem es gleichfalls in Seelsorge, Erziehung und Apostolat nicht nur um Diagnose ging, sondern um eine neue Gestalt von Kirche.

Im Blick auf die Ausrichtung von „REGNUM. Schönstatt international - Reflexion und Dialog“, gibt es deswegen einen speziellen Grund, Ihnen, sehr geehrter, lieber Herr Erzbischof, zur Ernennung herzlich zu gratulieren und Ihnen eine gesegnete Tätigkeit zu wünschen in dieser exponierten Stellung, in die Sie das Vertrauen der deutschen Bischöfe gerufen hat - in fidei communionem von Familie und Kirche.

Lothar Penners

ZEICHEN DER ZEIT AUF HOFFNUNG HIN – SPE SALVI

Viel Resonanz hat die zweite Enzyklika Papst Benedikts XVI. ausgelöst. Von der christlichen Tugend der Hoffnung handelt sie. Der Papst setzt sich eingehend mit Hoffnungsvorstellungen auseinander, die rein innerweltlich sind. Und er kontrastiert ihnen eine christliche Hoffnung, deren Realisierung den menschlichen Alltag übersteigt. Es ist diese Transzendenz, die aus jeder Seite der Enzyklika spricht.

Christliche Hoffnung im Verständnis Benedikts hat mit Befreiung zu tun. Das Beispiel der heiligen Giuseppina Bakhita aus dem Sudan steht dafür ebenso wie das des entlaufenen Sklaven Onesimus oder der korinthischen Unterschichten. Auch die Sarkophage der frühen Christen geben Zeugnis von dieser Hoffnung, die den Tod überwindet. Papst Benedikt betont – und das ist eine der wichtigen Stellen der Enzyklika (Nr. 10) –, dass der christliche Glaube eben nicht nur „informativ“ ist, sondern „performativ“, „eine Kunde, die das Leben selbst neu gestaltet“.

So lautet die erste Botschaft des deutschen Papstes: Die christliche Hoffnung ist nicht individualistisch. Sie ist auf Gemeinschaft hin angelegt, auf Verantwortung für die Welt und in ihr. Das gelte, so der Papst, auch von denen, die eine Distanz zur Welt pflegten, nämlich den Mönchen. Trotzdem sei es in der Neuzeit zu einer verhängnisvollen Verkürzung gekommen. Papst Benedikt macht sie an der Person des englischen empiristischen Philosophen Francis Bacon (1561-1626) fest. Der Glaube werde bei ihm auf das Private und Jenseitige verkürzt, die Hoffnung auf den Fortschritt von Wissenschaft und Technik reduziert. Vernunft und Freiheit erscheinen als die Kategorien der Neuzeit. Dass Geschichte immer fortschreiten müsse und auf ein gutes Ende zusteuere, wurde nur leise von Immanuel Kant kritisiert, war aber seit der Französischen Revolution und Karl Marx mit einem revolutionären Sprung verbunden.

Der Papst fordert zu einer Selbstkritik des neuzeitlichen Christentums auf. Hier mag ein bekanntes Zitat P. Kantenichs neu aufscheinen, das er 1948 auf dem Hintergrund des Kalten Krieges geschrieben hat: „Der Kollektivismus tritt in den verschiedenen Formen auf den Plan und meldet sich zu Wort. Er hebt an zum Sprung in die ganze Welt. Europa liegt ihm bereits weitgehend zu Füßen, in anderen Weltteilen sucht er trotz aller Verbote und Gegenmaßnahmen siegreich vorzustoßen. Auch er lebt aus einer großen Zukunftsvision. Das ist sein Geheimnis, das von diabolischem Einflusse und satanischen Kräften augenscheinlich ständig gespeist wird. Wir behandeln ihn vielfach wie ein System und raten und tasten deshalb an seinem Kern vorbei. Wir weisen ihm Irrtümer nach, er lächelt und geht siegesgewiss zur Tagesordnung über. Mit ganzer Seele hängt er an seinem neuen Welt- und Gesellschaftsbilde, das er in seiner Ganzheit schaut und mit heißer Liebe und bewundernswerter Opferkraft umfängt, das durch Nachweis von Irrtum und Fehlgriff nicht in Erschütterung gerät. Er sieht, fördert und fordert eine neue soziologische Schichtung von Welt und Menschheit. Unter seinem Einfluss ballen sich die modernen Probleme, die im Gefolge der rasenden geistigen und wirtschaftlichen Entwick-

lung kreisen um das erschütternde Verhältnis zwischen Persönlichkeit und Gemeinschaft, zwischen Persönlichkeit und Wirtschaft, zwischen Persönlichkeit und Technik, zwischen Persönlichkeit und sozialem Aufstieg zu einer ungeheuren Wucht und niederschmetternden Dichtigkeit zusammen. Seine Vision schaltet den lebendigen Gott aus, dafür vergötzt sie sich selber. Das hindert uns jedoch nicht, in ihr Züge der göttlichen Offenbarung zu entdecken, so sehr sie auch das ganze Christentum ablehnt. Vision kann nur durch Vision überwunden werden.“

Züge der göttlichen Offenbarung erkennt der Papst tatsächlich in denen, deren Kritiker er ist. Damit bringt er einen neuen Stil in die päpstliche Lehrverkündigung. Das Anliegen seiner Regensburger Vorlesung, den Glauben mit den Mitteln der Vernunft zu durchdringen und darzustellen, realisiert er nicht in erster Linie unter Berufung auf vorherige päpstliche Äußerungen, sondern in Auseinandersetzung mit den Autoren der – meist abendländischen – Denktraditionen. Das ermöglicht ihm auch eine Kritik des eigenen christlichen Weges. Vor allem aber weitete sich der Blick über den eigenen Horizont hinaus.

Das Fazit des Papstes ist: Der Mensch braucht kleinere oder größere Hoffnungen. Die letzte große Hoffnung ist Gott, der alles umfasst und überschreitet. Wie diese Hoffnung realisiert werden kann, zeigt er beispielhaft am vietnamesischen Kardinal Nguyen Van Thuan, der dreizehn Jahre inhaftiert war. Ratzinger weist aber auch mehrfach auf seinen Lieblingstheologen hin, den heiligen Augustinus. Von beiden her definiert der Papst das Gebet als einen zentralen Lernort der Hoffnung. In behutsamen Worten weist er auf die Bedeutung des Leidens ebenso hin wie auf das Tun, den menschlichen Einsatz für Gerechtigkeit und gegen das Böse, ohne das die Hoffnung letztlich nur Fragment bliebe.

In dieser Spannung zwischen Tun und Erleiden kommen die kleinen spirituellen Praktiken der christlichen Tradition wieder zu Ehren. Es mag für jemand, der aus der spirituellen Tradition der Schönstatt-Bewegung die „Beiträge zum Gnadenkapital“ der Gottesmutter kennt und schätzt, eine schöne Entdeckung sein, dass der Papst einen Abschnitt seiner Enzyklika dem „Aufopfern“ widmet. Der Papst schreibt: „Diese Menschen waren überzeugt, dass sie ihre kleinen Mühen in das große Mitleiden Christi hineinlegen konnten, so dass sie irgendwie zu dem Schatz des Mitleids gehörten, dessen die Menschheit bedarf.“ (Nr. 40) Aus dem Gedanken der Solidarität und der gemeinsamen Zugehörigkeit zum Leib Christi kann das, was wir „Gnadenkapital“ nennen, auch mit dem Wort „Schatz des Mitleids“ charakterisiert werden. Es ist die gleiche Denkweise der Zusammengehörigkeit und des Aufeinander-Angewiesenseins, das aus diesen Worten spricht.

Einen dritten Abschnitt seiner Enzyklika widmet der Papst dem Gericht. Das mutet überraschend an, steht aber in der Konsequenz seiner Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Philosophie. Die Spannweite der päpstlichen Argumentation wird an der Zitierung von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno sichtbar. Beide bestreiten die Möglichkeit, einen immanenten Gottesersatz finden zu können, lehnen aber gleichzeitig das christliche Bild eines gerechten und gütigen Gottes ab. Ratzinger meint dagegen, der Mensch könne nicht im Nein zu Theismus und Atheismus gleichermaßen stehen bleiben. Im „Bild“ des unschuldig leidenden Gottessohnes am Kreuz löst sich für den Papst die uralte Theodizee-Problematik auf:

„Ich bin überzeugt, dass die Frage der Gerechtigkeit das eigentliche, jedenfalls das stärkste Argument für den Glauben an das ewige Leben ist“; denn „nur im Verein mit der Unmöglichkeit, dass das Unrecht der Geschichte das letzte Wort sei, wird die Notwendigkeit des wiederkehrenden Christus und des neuen Lebens vollends einsichtig.“ (Nr. 40) So sind Himmel, Hölle und Fegfeuer für Ratzinger Stationen eines Prozesses hin zum endgültigen Leben. So sehr bei den meisten Menschen Wahrheit und Liebe die Grundtriebkkräfte sind, sind sie doch „in den konkreten Lebensentscheidungen überdeckt von immer neuen Kompromissen mit dem Bösen – viel Schmutz bedeckt das Reine, nach dem doch der Durst geblieben ist und das doch auch immer wieder über allem Niedrigen hervortritt und in der Seele gegenwärtig bleibt“ (Nr. 46).

Mit diesen Erwägungen, die eine Kurzfassung der Ratzingerschen Eschatologie darstellen, schließt der Papst seine Enzyklika über die Hoffnung ab. Und in konsequenter Wiederaufnahme seiner Kritik an der individualistischen Verengung der Hoffnung fordert er: „Als Christen sollten wir uns nie nur fragen: Wie kann ich mich selber retten? Sondern auch: Wie kann ich dienen, damit andere gerettet werden und dass anderen der Stern der Hoffnung aufgeht? Dann habe ich am meisten auch für meine eigene Rettung getan.“ (Nr. 48)

Der „Stern der Hoffnung“, Maria, steht am Ende der Enzyklika. Der Papst wendet sich an Maria mit einem Gebet, das die Hoffnungen ihres Lebens benennt. Alle in der Heiligen Schrift beleuchteten Lebensstationen Marias werden vom Papst unter dem Gesichtspunkt ihrer Hoffnung und der Hoffnung der Welt, aber auch der Prüfungen ihrer Hoffnung bis hin zur scheinbaren Hoffnungslosigkeit, angesprochen. Von der Verkündigung bis Pfingsten geht der Weg Marias. Und der Papst spricht auch das Besondere der Botschaft Jesu an: „Das ‚Reich‘ Jesu war anders, als die Menschen es hatten erdenken können. Es begann in jener Stunde, und dieses ‚Reiches‘ wird kein Ende sein.“ (Nr. 49)

Seine zweite Enzyklika lässt deutlich den Stil erkennen, den Papst Benedikt XVI. weiterführen möchte. Er will argumentieren, auf die Vernunft des christlichen Glaubens hinweisen und die Leser auf einen Denkweg mitnehmen. Doch Information und intellektuelle Beweisführung sind nur die eine Seite. Es geht ihm um Performativität, um die Wirkung der Worte im Leben. Tatsächlich wäre es für ein päpstliches Schreiben etwas wenig, wenn sie nur wissenschaftliche Arbeiten wären. Päpstliche Enzykliquen sollen einen Lebensvorgang anstoßen. Dass Papst Benedikt das nicht mit dem mahnenden Zeigefinger tut, sondern mit der Macht seiner Worte, ist ein neuer Stil. Er passt aber in unsere Zeit.

Joachim Schmiedl

RAINER BIRKENMAIER

EINE GEÖFFNETE TÜR?
ÜBERLEGUNGEN ZUR FEIER DES GRÜNDUNGSJUBILÄUMS
SCHÖNSTATTS 1914 – 2014

Der Autor: Rainer Birkenmaier, Dr. theol., geb. 1946, ist Mitglied des Schönstatt-Instituts Diözesanpriester und Geistlicher Rektor des Schönstattzentrums Marienfried bei Oberkirch.

REGNUM hat sich immer wieder in engagierter Weise daran beteiligt, markante Daten der Schönstatt- und der Kirchengeschichte vorzubereiten und ihren Inhalt zu erschließen.¹ Es ist ein notwendiger Dienst einer solchen Zeitschrift, den Vorbereitungsweg auf das bevorstehende Gründungsjubiläum Schönstatts (1914 – 2014) rechtzeitig ins Gespräch zu bringen und kritisch zu begleiten. Die folgenden Gedanken wollen dazu einen kleinen Beitrag leisten.

Schon wieder ein Jubiläum?

Aus der Perspektive junger Menschen besteht eine Abneigung gegen die gehäufte Feier von Jubiläen. Das ist verständlich, weil das zu erinnernde Ereignis für die nachwachsende Generation ja keine oder nur eine sehr geringe Bedeutung zu haben scheint. Sie interessieren sich viel mehr für das Heute und für die Zukunft. Allzu oft können – man muss es eingestehen – Jubiläen auch Ausdruck einer Vereinsmeierei und einer unehrlichen Selbstdarstellung sein. Kurz vor dem Mauerfall feierte zum Beispiel die marode DDR mit falschem und hohlem Pathos ihr 40-jähriges Bestehen. Und manche Jubiläumsfeier eines Vereins verdeckt nur mit Mühe, dass die Zeit vorüber und das Ende vielleicht sogar sehr nahe ist. Es gibt auch rückwärts gerichtete Jubiläumsfeiern, die einseitig die (vermeintlich) guten alten Zeiten beschwören. Dahinter steht oft die Angst, sich mit der Gegenwart auseinanderzusetzen und die Zukunft zu wagen.

Mozart-Jahr zum Beispiel

Es gibt aber auch Jubiläen, die ankommen und etwas bewegen. In manchen Fällen gelingt es sogar, dass historische Erinnerungen derartig intensiv behandelt werden, dass daraus ein Medienereignis von heute wird. Niemand bezweifelt dann

¹ Vgl. hierzu die Dokumentation der Vorbereitung und der Feier des Jubiläums des 31. Mai 1949: Michael Schapfel (Hrsg.): Einem Propheten auf der Spur. Reflexionen 50 Jahre nach dem 31. Mai 1949. Patris Verlag, Vallendar-Schönstatt 2001.

die Legitimität dieses Jubiläums. Der 250. Geburtstag von Mozart im Jahr 2006 zum Beispiel war in einer solchen Weise durch die Aufführungen und Kommentierungen seiner Werke bis hin zum täglichen Verlesen seiner Briefe im Radio präsent, dass das „Mozart-Jahr“ selbst zum Ereignis und zum Bestandteil des kulturellen Lebens wurde. Der Bezug zu solchen und ähnlichen historischen Ereignissen ist offenbar ein durchaus anerkanntes Vorgehen, das Bewusstsein der gegenwärtigen Gesellschaft – einschließlich der nachwachsenden Generation – zu prägen. Es ist ein Instrument der Mediengesellschaft, um in der Unübersichtlichkeit und Beliebigkeit der täglichen Informationsflut die Aufmerksamkeit der Menschen zu fokussieren. Der mögliche Mobilisierungsgrad ist erstaunlich. Oft können im Kielwasser der Medienlawine rund um das entsprechende „Jahr“ große Einrichtungen und Projekte verwirklicht werden, die auch dann noch nachwirken, wenn das Medienereignis relativ schnell abgebrannt ist und von neuen Themen überlagert wird.

Selbstvergewisserung

Das Jahr 2014, das an die Gründung Schönstatts im Jahr 1914 erinnert, wird kein Medienereignis in dem eben beschriebenen Umfang werden. Dafür ist die Zeit nicht reif. Für die Schönstattfamilie selbst kann die Feier dieses Jubiläums und die damit verbundene Zentrierung aber von größter Bedeutung werden. Jede Gemeinschaft, zumal ein so föderativ und locker strukturiertes und über alle Kontinente verstreutes Gebilde wie Schönstatt, braucht immer wieder neue Erfahrungen, die ihre Identität und ihren Zusammenhalt sichtbar machen und vertiefen. Die Schönstatt-Bewegung mit ihren verschiedenen Gliederungen und Lebensformen kann nicht durch Verordnungen oder Deklarationen zusammen gehalten werden, sondern nur in einem ständigen Prozess, den der Gründer, P. Josef Kentenich, als „Kreisen um gemeinsame Mittelpunkte“ verstanden hat. Der Charakter einer „Bewegung“ bleibt dadurch erhalten, dass sich die vielen verschiedenen Gemeinschaften und Personen in jeweils origineller und freier Weise aber doch gemeinsam und gleichzeitig mit einem Inhalt (Datum, Person) befassen, der für alle bedeutsam und inspirierend ist. Der Gründungstag Schönstatt (18. Oktober 1914) wird in der Geschichte und im Leben der Schönstatt-Bewegung durch kein anderes Datum übertroffen. Alle Gemeinschaften und alle Personen, die sich diesem geistlichen Weg in der Kirche angeschlossen haben und ihm zugehören wollen, beziehen sich ausdrücklich auf dieses Ereignis.² Die Hundertjahrfeier ist eine einmalige Chance der Selbstvergewisserung.

² Das Ereignis und seine Bedeutung selbst können an dieser Stelle nicht weiter behandelt werden. Kurze Darstellungen finden sich in allen Einführungen in Schönstatt sowie in den Biographien über das Leben Pater Kentenichs. Vgl. auch die diesbezüglichen Informationen auf den Internetseiten: www.schoenstatt.de.

Neupositionierung

Bodenständiges Wachstum geht langsam vor sich. Die Schönstattfamilie hat sich eher unauffällig und am Rande der öffentlichen Aufmerksamkeit entwickelt. Teilweise war dies eine frei gewählte Strategie für das ungestörte Wachstum; teilweise aber war und ist diese Positionierung am Rande der innerkirchlichen und gesellschaftlichen Aufmerksamkeit auch ein Folgeschaden der unglücklichen Auseinandersetzungen zwischen dem „Heiligen Offizium“ und der Schönstattfamilie bzw. dem Gründer. Verdächtigungen und Halbwahrheiten, Berührungsängste und Unverständnis gegenüber Schönstatt halten sich hartnäckig, obwohl der Gründer schon vor mehr als 40 Jahren aus dem Exil in Milwaukee befreit und rehabilitiert wurde³. Die „Exil-Zeit“ hat deutliche Spuren im Bewusstsein vieler Schönstätter hinterlassen, die sich eher bedeckt halten und die Tatsache ihrer Mitgliedschaft in einer der Schönstattgemeinschaften nicht an die große Glocke hängen. Die Feier eines so großen Jubiläums könnte bei entsprechender medienwirksamer Umsetzung mithelfen, die Reste dieser Mentalität zu überwinden. Schönstatt muss sich nicht mehr verstecken. Die Situation um Schönstatt herum hat sich in den letzten 40 Jahren so gründlich geändert, dass es eine neue Positionierung und Entwicklungsdynamik braucht.

Die Bewegung wuchs in den schwierigen Jahren des Exils stark nach innen und wurde dadurch gefestigt. Aber das Salz gehört jetzt – 50 Jahre danach – „in die Suppe“. Schönstatt ist nach eigenem Selbstverständnis nicht für sich selbst da, sondern für die Kirche und mit der Kirche für die Pläne Gottes in dieser modernen Welt. Bei der Feier des 50. Gründungstages Schönstatts im Jahr 1964 war der Gründer im Exil und Schönstatt wurde durch starke repressive kirchliche Maßnahmen behindert. Die Bewegung konnte darauf nur durch eine Vertiefung nach innen und durch eine große Geschlossenheit antworten. Kirche und Gesellschaft haben sich aber in den folgenden Jahrzehnten mehr und mehr verändert; sie haben sich auf einen Zustand hin verändert, den Pater Kentenich im Blick hatte, wenn er ungewohnte Wege der Seelsorge und Gemeinschaftsbildung ging. Er wollte Menschen erziehen, die auch ohne die traditionellen Stützen in einer turbulenten Welt als Christen leben und neue „Inseln“ – wir würden heute vielleicht sagen „Biotope“ des Glaubens – aufbauen können. Dieses Anliegen ist heute verständlich und aktuell. In Europa sucht man fast Hände ringend danach, wie die immer größer werdenden Seelsorgeräume Bindekraft entfalten und sich mit neuem Leben füllen können. Das „Liebesbündnis“ ist als Gnadenwirklichkeit und als pastorale Methodik eine viel versprechende Antwort auf diese Situation. Das Jubiläum 2014 ist die Chance, nicht nur binnenschönstättisch den Zusammenhalt zu stärken, sondern vor allem die intern gemachten Erfahrungen auf die gegenwärtige Notlage in Kirche

³ Selbst für viele Mitglieder der Schönstattfamilie liegt die Zeit des Exils noch im Dunkel. Für den Weg Schönstatts in die Zukunft wäre eine Aufarbeitung dringend notwendig. In dieser Zeit liegen auch für Weiterentwicklung der Spiritualität Schönstatts noch ungeahnte Schätze.

und Gesellschaft zu übertragen und fruchtbar werden zu lassen. Ansatzpunkte dafür sind der Anruf der Zeit und der konkrete Bedarf der Kirche. Das Jubiläum könnte ein Durchbruch werden durch die Mauer, die in gewisser Weise Schönstatt immer noch umgibt und die daran hindert, dass der vom 18. Oktober 1914 ausgehende Lebensstrom stärker und schöpferischer bei der Erneuerung der Kirche und der Gesellschaft wirksam werden kann.

Jubiläum feiern? Wie geht das?

Wer heute über ein kirchliches Jubiläum nachdenkt, wird auf das Schreiben von Papst Johannes Paul II „TERTIO MILLENNIO ADVENIENTE“⁴ stoßen, mit dem dieser prophetische Papst die ganze Kirche auf die Feier des Jahres 2000 vorbereitet hat. Es ist ein ungewöhnliches Dokument, das eine große Wirkung zeitigte⁵. Darin wird im Rahmen einer Theologie der Zeit dargelegt, was ein Jubiläum ist und worauf es bei seiner Feier ankommt. Die Vorbereitung und Durchführung des Gründungsjubiläums Schönstatts muss deshalb ganz selbstverständlich Maß nehmen an dem, was der Papst der Jahrtausendwende geschrieben und praktiziert hat. Das Schreiben des Papstes hat über den konkreten Anlass hinaus bleibende und richtungweisende Bedeutung. Eine intensive gemeinsame Lektüre der entsprechenden Passagen dieses Schreibens scheint mir selbstverständliche Voraussetzung für alle, die das Jubiläum Schönstatts vorbereiten wollen.⁶ Aus der Fülle der Gedankenstränge seien in freier Weise einige Linien herausgegriffen, die für das Jubiläum 2014 von einiger Bedeutung sein könnten.

Zur Feier eines Jubiläums lassen sich im Lichte der Bibel und des Schreibens des Papstes folgende vier Kern-Elemente benennen:

Fest und Freude

Das Jubiläum gibt Anlass zum Jubel, zur erlebbaren und gemeinsam vollzogenen Freude. Es ist wie ein froher, entspannender Sonntag nach den schweren Arbeitstagen der Woche, es ist wie ein Erntefest. Im Vordergrund steht also die Dankbarkeit für die großen Taten Gottes und das Wirken der Gottesmutter Maria. Das Fest ist wie ein großes Magnifikat, wie ein gewaltiges Tedeum. Ein großes „Dankeslied“ soll in diesem Jahr erklingen.⁷ Das Potential einer internationalen Ge-

⁴ Apostolisches Schreiben TERTIO MILLENNIO ADVENIENTE von Papst Johannes Paul II an die Bischöfe, Priester und Gläubigen zur Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 119).

⁵ Vgl. Rainer Birkenmaier: Im Advent des dritten Jahrtausends. Überlegungen zum neuen Papstschreiben. in: REGNUM 29 (1995), S. 3-7 und Rainer Birkenmaier: „Die nächste Gelegenheit zur Gnade“. Vorbereitung auf das Gnadenjahr 2000, in: REGNUM 30 (1996), S. 100-114.

⁶ Von besonderer Bedeutung erscheinen mir die Ziffern 9 – 16 des genannten Schreibens.

⁷ Das „Dankeslied“ aus dem Dachaugebetbuch „Himmelwärts“ (S. 164-166) liefert viele Stichworte der großen Dankeslitanei des Jubiläums, die durch weitere Erfahrungen der Großtaten Gottes im

meinschaft mit vielen – auch künstlerischen – Begabungen kann mithelfen, diese Freude zum Ausdruck zu bringen. Ob auch Brüder und Schwestern anderer kirchlichen Bewegungen darauf warten, mit uns den Dank und die Freude zu „vervielfachen“? Pater Kentenich war ja ein fröhlicher und froh machender Heiliger. Ob durch das Jubiläum eine Atmosphäre in und zwischen den Gemeinschaften geschenkt wird, die seine Herzlichkeit, Offenheit und Natürlichkeit widerspiegelt?

Erinnerung und neue Begegnung mit dem Ursprung

Das Jubiläum will helfen dem Ursprung wieder ganz nahe zu kommen. In der lebendigen Erinnerung gehen wir an die Quelle, um neu daraus zu schöpfen. Die Erinnerung ist nicht der Gang durch ein Museum, sondern der innere Kontakt mit dem gnadenhaften Geschehen des Anfangs. Erinnerung ist das Verweilen an einer lebendigen Quelle. Das geschieht nur im Heiligen Geist. Vom Ursprung sich berühren lassen, geschieht nicht nur im Kopf, sondern mit der ganzen Person. Das Ursprungsgeschehen Schönstatts ist ein personaler Vorgang: Die tiefe Verbindung mit Maria, die Josef Kentenich schon als Kind wirklich und wirksam erfahren hatte, trat am 18. Oktober 1914 – geführt durch die göttliche Vorsehung – aus der Verborgenheit heraus, verband sich mit dem Heiligtum und wurde so zu einem Raum, in den Menschen eintreten können. So begann ein neuer geistlicher Weg in der Kirche. Nach 100 Jahren wird deutlich sichtbar, dass die Quelle Schönstatts im Herzen des Gründers entsprungen ist⁹. Sein Charisma hat sich ausgefaltet. Es gilt deshalb, durch die Vorbereitung und Feier des Jubiläums dem Geheimnis seiner Person und Sendung mehr auf die Spur zu kommen und mit ihm in eine innere Kommunikation zu treten.

Der Gründer hat vom Anfang an mit Menschen zusammengearbeitet und „nichts ohne“ sie unternommen. Er hat ihre Freiheit gefördert und sie angeregt, ihre persönliche Berufung zu entdecken und einzubringen. Pater Kentenich sucht nicht Imitatoren und Mitläufer, sondern Menschen, die sich persönlich und originell auf seine Sendung einlassen und sie in die Zukunft tragen. Diese Kultur der Freiheit und Zusammenarbeit gehört zum Ursprungsgeist Schönstatts. Damit diese Gemeinschaftserfahrung im Jubiläum neu erfahrbar wird, braucht es eine innere Beziehung zu seiner Person, nicht nur zu seiner Lehre. Seine Sendung geht im Heiligen Geist weiter. Es genügt nicht zu wissen, was „Herr Pater“ einmal gesagt oder getan hat. Seine Art des Umgangs mit Menschen will neu erlebt werden. Es braucht eine innere Nähe rund um den Gründer. Mit dieser vertieften Verbundenheit mit dem „Vater“ – so wurde und wird Pater Kentenich erlebt – verknüpft sich die Sehnsucht nach seiner Heiligsprechung durch die Kirche. Die Gefahr, dass seine gewinnende Persönlichkeit und Vaterschaft hinter einem überhöhten und unnahbarem

Laufe der Schönstattgeschichte ergänzt werden könnten.

⁹ Vgl. hierzu Dorothea M. Schlickmann: Die verborgenen Jahre. Pater Josef Kentenich. Kindheit und Jugend (1885-1910), besonders S. 104-111.

Bild verschwindet, muss gesehen und durch eine intensive Pflege eines persönlichen Zugangs zu ihm überwunden werden. Die lebendige Beziehung greift hinter die Bilder und Überhöhungen zurück. Es ist eine Schicksalsfrage Schönstatts, ob die nachwachsende Generation diesen inneren Zugang zu Pater Kentenich bekommt. Teilnehmer an den Milwaukee-Pilger-Exerzitien sind nach den intensiven Tagen der Begegnung mit Zeitzeugen und den Orten des Exils immer wieder überrascht: „Bisher kannte ich den Gründer; jetzt habe ich einen Zugang zu seiner Person, ich habe den Vater gefunden.“ Vielleicht kann die Feier des Jubiläums zu ähnlichen Ursprungserfahrungen führen.

Gnaden- und Erlassjahr

Zur biblischen Vorstellung des Jubiläums gehört, dass der ursprüngliche, von Gott geschenkte Zustand wieder hergestellt wird. Wenn sieben Jahrwochen (= siebenmal sieben Jahre) vorbei waren, sollten im Volk Israel alle Schulden erlassen und die ursprünglichen sozialen Verhältnisse der Gleichheit wieder hergestellt werden. Im Laufe der Geschichte gibt es Ereignisse und Verhältnisse, die dem ursprünglichen Willen Gottes zuwider laufen. Mit dem Argument „am Anfang war es nicht so“ lehnt Jesus zum Beispiel die mosaische Praxis der Ehescheidung ab, die später wegen der Hartherzigkeit der Männer erlaubt werden musste. Jetzt aber, im Anbruch des Reiches Gottes, in dem sich der ursprüngliche Heils- und Heiligkeitswille Gottes durchsetzt, soll es nicht mehr so sein. Die Gnade dieses Jahres ist die Umkehr zum Ursprung. Gott schenkt einen Neubeginn vom Ursprung her. Im Jubiläumsjahr gibt einerseits Gott Vergebung der Sünden durch einen Akt des Erbarmens; er fordert aber auch andererseits, alle Schulden zu erlassen. Wer mit dem Ursprung neu in Berührung gekommen ist, wird in Reue sein Abweichen erkennen und das Erbarmen Gottes in Anspruch nehmen; gleichzeitig drängt es ihn, den Nächsten ihre Schuld zu erlassen. Ein Jahr des großen Erbarmens, ein Gnadenjahr soll ausgerufen werden.

Zur Feier des Heiligen Jahres 2000 gehörte die öffentliche Bitte des Papstes um Vergebung für die Verfehlungen der Kirchengeschichte. Die Geschichte der Kirche und der kirchlichen Gemeinschaften ist – wie Pater Kentenich im Blick auf seine geistliche Familie formuliert hat – ein „Wettlauf“ zwischen menschlicher Armseligkeit und göttlichem Erbarmen. Der Blick auf 100 Jahre Schönstatt erkennt gerade im Lichte der großen Wohltaten Gottes auch eine Spur des Zurückbleibens („Unterlassungsschuld“⁹), der Vorbehalte, des Versagens und der Sünde. Eine Bewegung, die 100 Jahre alt ist, wird gewiss die geistliche Reife haben, auch den eigenen Schatten anzuschauen und um Vergebung zu bitten. Die Spiritualität der Kindlichkeit fordert sogar, dass die Armseligkeit erkannt und anerkannt wird. Das Jubiläum ist das Angebot, alle diese Belastungen dem Erbarmen Gottes zu öffnen und in sein Erbarmungsmeer zu werfen. Das Jubiläum gibt die großartige Erlaubnis, die

⁹ Vgl. hierzu das „Schuldbekenntnis“ im Abendgebet von „Himmelwärts“ S. 102f.

alten Lasten endgültig zurückzulassen und unbeschwert in die Zukunft zu gehen. Dies kann innerhalb der Gemeinschaften geschehen; es ist aber auch notwendig zwischen den Gemeinschaften. Mögen auch Schritte der „Heilung der Erinnerungen“ möglich werden zwischen Schönstatt und der Gemeinschaft der Pallottiner. Im Himmel wird übergroße Freude sein, wenn das Jubiläumsjahr in vielen Richtungen ein Jahr der Umkehr und des Loslassens alter Lasten wird. Es ist eine Stunde der Gnade.

Ein neues „Heute“ Gottes

Bei seiner ersten Predigt in Nazareth zitiert Jesus die von Geist gewirkte Ausrufung des Gnadenjahres aus dem Buch des Propheten Jesaja¹⁰. Er fügt hinzu: „Heute hat sich das Schriftwort, das ihr eben gehört habt, erfüllt“. Mit Jesus beginnt ein neues „Heute“ Gottes. Jesus redet nicht *über* ein Prophetenwort und nicht *über* Gott, sondern in seinem Reden geschieht das Angekündigte. In ihm handelt Gott. In diesem neutestamentlichen Kontext wird ein Jubiläum zu einem neuen Handeln Gottes, zu einem Neueinbruch und Neuaufbruch der Gnade. Diese neue „Heute“ kann man nicht planen und machen. Die wichtigste Haltung, aus der heraus das Jubiläum gefeiert werden will, ist deshalb im Wort der Gottesmutter ausgesprochen: „Mir geschehe nach Deinem Wort!“ Pater Kentenich hat sich immer gegen die Vorstellung gewandt, dass Gott zwar in der Vergangenheit gewirkt hätte, aber nicht mehr heute handeln würde. Im Geiste ihres Gründers muss die Schönstattfamilie den Mut haben, heute ein neues Wirken Gottes zu erwarten und die Geschichte im Liebesbündnis fortzuschreiben. Im Umfeld des Jubiläums 1964 wurde als neuer Wachstumsring des Liebesbündnisses das „Haus-Heiligtum“ geschenkt. Welches Jubiläumsgeschenk werden wir im Umfeld des Jubiläums 2014 erbitten und erwarten dürfen?

Von der Vorsehung geführt

In der Vorbereitung auf das Jahr 2000 überstieg Papst Johannes Paul II. die Ebene der doktrinären Aussagen und der disziplinären Anordnungen. Er gibt Anteil an seiner vorsehungsgläubigen Sicht der Zeit, in der wir leben. Das sind ungewohnte Töne im Munde eines Papstes. Der Heilige Vater ging von dem Grundsatz aus: „Jedes Jubiläum in der Geschichte der Kirche ist von der göttlichen Vorsehung vorbereitet.“ (TMA 17) Auf dem Hintergrund seiner eigenen Lebens- und Berufungsgeschichte ist verständlich, dass er den Spuren der göttlichen Vorsehung nachtastet und – in fast prophetischer Weise – der Kirche den Weg zeigt. Die Kirchengeschichte ist nicht die Aneinanderfügung zahlloser Ereignisse, sondern sie ist wie „ein einziger Strom, dem viele Nebenflüsse ihre Wasser zuführen“ (TMA 25). Die kleineren Jubiläen fügen sich ein in die Feier des großen Jubiläums 2000 und emp-

¹⁰ Vgl Lk 4,16-21 mit dem Zitat aus Jes 61,1f.

fangen von dorthin neues Licht. Der Papst zählt viele Ereignisse auf, die für ihn – im Lichte des Vorsehungsglaubens“ – zum Umfeld des Jubiläums gehören und ihm einen besonderen Akzent geben.

Da der „Vorsehungsglaube“ in besonderer Weise ein Charisma Schönstatts ist, können diese Gedanken des Papstes bei der Vorbereitung und Durchführung des Jubiläums eine starke Anregung sein. In dieser Linie ist es selbstverständlich, das Jubiläum 2014 nicht isoliert, sondern im Umfeld der großen Ereignisse und Entwicklungen zu betrachten und darin Hinweise der Vorsehung zu suchen. Dabei drängt sich förmlich auf, dass das Gründungsjubiläum zu deuten ist im Kontext und im Lichte des Jahres 2000; die Gründung Schönstatts im Jahre 1914 kann als ein Zufluss zu diesem großen Strom verstanden werden, der im 2. Vatikanischen Konzil und in der Jahrtausendwende sich verdichtet hat und immer stärker an die Oberfläche drängt. Wenn dieser Zusammenhang so gesehen werden kann, ergibt sich daraus ein neues Licht auf die Gründung Schönstatts. Erst langsam enthüllen sich die Pläne Gottes, denen Pater Kenterich – im Hell-Dunkel des Vorsehungsglaubens – nachgespürt hat. Schönstatt ist ein wichtiger geistgewirkter Teilstrom einer groß angelegten Erneuerung der Kirche und der modernen Welt. Der charismatische Lebensstrom Schönstatts entspringt sehr tiefen Quellen des Leibes Christi. Wer auf dem Boden des Vorsehungsglaubens und der Schönstattgeschichte steht, ist gläubig davon überzeugt, dass das Liebesbündnis ein vom Heiligen Geist gewirkter Aufbruch ist, der für den Weg der Kirche in die Zukunft von größter Bedeutung ist. Die Feier des Jubiläums 2014 verlangt und schenkt eine Antwort auf die Frage: Was bedeutet das Liebesbündnis für die Kirche auf dem Weg ins Dritte Jahrtausend? Die Frage kann auch so formuliert werden: Was ist die Berufung Pater Kenterichs und seiner Familie im Gesamt der Kirche, die auf dem Weg in die „neue und neueste Zeit“ ist?

Wenn nach der Aussage des Papstes jedes Jubiläum von der Vorsehung vorbereitet wird, dann besteht die entscheidende Vorbereitung darin, sich von der Vorsehung führen zu lassen. Alle Planung steht unter dem Vorbehalt der Vorsehung. Könnte es sein, dass Gott die Schönstattfamilie im Umfeld des Jubiläums überraschen will und „etwas Besonderes vorhat?“¹¹ Eine zu fest gezurrte Vorbereitung darf nicht im Wege stehen, den neuen Anruf des Geistes hören und sich sofort und mit größter Verfügbarkeit darauf einzulassen. Im Gegenteil: die Planungen müssen Räume für das gemeinsame Hören und geschwisterliche Suchen eröffnen.

Offene Türen

Im Zugehen auf das Jubiläum sind wir einerseits reich Beschenkte; wir fangen nicht am Nullpunkt an, sondern dort, wo Gott so Großes gewirkt hat; aber wir sind

¹¹ Vgl. Schönstatt. Die Gründungsurkunden S. 24 (Nr. 7): „Wer die Vergangenheit unserer Kongregation kennt, dem wird es nicht schwer zu glauben, dass die göttliche Vorsehung mit ihr noch etwas Besonderes vorhat.“

auch Suchende im Blick auf den Weg, den wir im Liebesbündnis mit der Gottesmutter in dieser Zeit geführt werden. Die Feier des Jubiläums hilft aus, aus den Grundkräften Schönstatt heraus aufzubrechen zum „neuen Ufer“. Es darf die kritische Frage gestellt werden, ob sich viele Kreise in der Kirche und auch in Schönstatt zu viel damit aufhalten, das „alte Ufer“ zu verteidigen, obwohl sie längst bröckeln und nicht mehr zu halten sind. Wir brauchen die Kräfte für die Überfahrt zum neuen Ufer. Papst Johannes Paul II selbst hat zum Beginn des neuen Jahrtausends eindeutig das Signal zum Aufbruch ans neue Ufer gegeben: „Duc in altum! Gehen wir voll Hoffnung voran! Ein neues Jahrtausend liegt vor der Kirche wie ein weiter Ozean, auf den es hinauszufahren gilt.“¹² In die gleiche Richtung ermutigte der Erzbischof von Freiburg, Robert Zollitsch, bei der Feier des 18. Oktober 2007 die Schönstattfamilie: „Vieles ist bereits auf dem Weg und ich danke allen, die hier mitdenken und dafür sorgen, dass Schönstatt eine junge und dynamische geistliche Gemeinschaft bleibt. Und doch gilt es für das nahende Jubiläum 2014 mehr zu tun. Wenn wir nicht nur den Champagner kalt stellen und ein ‚schönes‘ Fest erleben wollen, was es sicherlich werden wird, dann kommt es darauf an, jetzt die Spur zu legen, uns wieder vertieft mit dem Gründungsgeist, mit seiner Dynamik, in Verbindung zu bringen, um ihn erneut ganz aufzunehmen und dann kreativ weiter zu führen. Das Jubiläum, das wir in sieben Jahren begehen dürfen, lädt uns ein, nach vorne zu schauen – nicht nur auf das bevorstehende Datum, sondern gerade im Blick auf die Herausforderungen der Gegenwart und Zukunft. In den Augen vieler unserer Zeitgenossen gilt unsere Familie mit ihrer Liebe zur Gottesmutter und zur Kirche eher als konservativ – und das ist bei Weitem nichts Schlechtes. Doch vielleicht tragen wir durch unser Verhalten auch zu einem einseitig konservativen Image bei. Doch wir sind angetreten als Erneuerungsbewegung. Und wir vergessen all zu leicht, dass Maria nicht nur die erste Jüngerin ihres Sohnes, sondern auch die Frau des Aufbruchs ist. ... Schauen wir nach vorne! Brechen wir auf im Blick auf das Jahr 2014 und nehmen wir möglichst viele dabei mit!“

Das Symbol des Heiligen Jahres in Rom ist die geöffnete Pforte. Auch das Jubiläum 2014 kennt eine Pforte, die sich öffnen will: Es ist die Tür des kleinen Ur-Heiligtums. Die vielen Filial- und Hausheiligtümer stehen damit in Verbindung. Ob das Jubiläumsjahr mit einem besonderen Tür-Ritus eröffnet werden könnte? Gibt es vielleicht sogar ganz Mutige, die davon träumen, dass der Heilige Vater am Beginn des Jubiläumsjahres in Rom die Tür zum Heiligtum weit aufmacht und diese symbolische Handlung in vielen Diözesen durch den Ortsbischof nachvollzogen wird?

Jedenfalls kann man gespannt sein, welche Botschaft und welche Gnade wir durch die Feier des Jubiläumsjahres 2014 empfangen werden!

¹² Johannes Paul II, NMI, 58.

GEBHARD FÜRST
AUFSTEHEN FÜR DAS LEBEN UND DIE ANFRAGEN DER BIOTECHNOLOGIE - ZWISCHEN DEM TECHNISCH MACHBAREN UND DEM PRINZIP VERANTWORTUNG

Der Autor: Gebhard Fürst, Dr. theol., geb. 1948, ist Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Von 2001 bis 2005 war er Mitglied des Nationalen Ethikrats. Der Artikel gibt den Festvortrag wieder, den Bischof Fürst am 08. Dezember 2007 anlässlich des Patroziniums der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar gehalten hat.

Gestatten Sie, dass ich mit einem Zitat beginne: „Es erscheint mir angebracht, aus christlicher Hoffnung heraus jenem Ungeist der Verneinung entgegenzutreten, der in einer verantwortungslosen Abkehr vom Leben die Lösung der Nöte unserer Zeit sieht.“¹

Dieser Satz ist keineswegs das beschwörerische Pathos eines Bischofs, der sich scheut, mit Argumenten und im diskursiven Dialog um den Weg der Wahrheit zu ringen. Nein: Jener Satz entstammt einer Rede, die der Politiker Karl Arnold, der nachmalige nordrhein-westfälische Ministerpräsident, der aus dem oberschwäbischen Biberach stammt, bereits 1951 gehalten hat. Ich wiederhole ihn nochmals, weil ich glaube, dass er für unser Thema das Entscheidende auf den Punkt bringt:

„Es erscheint mir angebracht, aus christlicher Hoffnung heraus jenem Ungeist der Verneinung entgegenzutreten, der in einer verantwortungslosen Abkehr vom Leben die Lösung der Nöte unserer Zeit sieht.“ Unter diese Worte gestellt möchte ich mit Ihnen nachdenken über den Menschen zwischen dem technisch Machbaren und dem Prinzip Verantwortung im Zeitalter der Biotechnologien.

Die Anfragen der Biotechnologie

Es dürfte in unserer Zeit kaum ein Thema geben, das größere Aufmerksamkeit und Sensibilität erfordert als die Anfragen der Biotechnologie. Denn auf den Feldern der so genannten ‚Lebenswissenschaften‘ stellen sich wahrhaft fundamentale Fragen, die in ihrer Dimension an Grundthemen des menschlichen Lebens rühren, von seiner Geburt bis hin zu seinem Sterben und Tod. Zu den Lebenswissenschaften zählen unter anderem die Bioinformatik, die Biomedizin und die Pharmazie. Die Lebenswissenschaften erweitern unser Wissen über den Menschen in großem Umfang. Sie wecken viele Erwartungen, Hoffnungen und Befürchtungen. Mit den neuen Möglichkeiten der aus den Lebenswissenschaften entwickelten Biotechnologien stellen sich zentrale Fragen des Menschseins ganz neu. Fragen, bei de-

¹ Zit. nach Rainer Barzel (Hrsg.), Karl Arnold, Bonn 1960, 81.

nen es nicht leicht ist, Orientierung zu gewinnen und noch schwieriger, gewonnene Orientierung nachhaltig zur Geltung zu bringen.

Mir scheint eine ‚verantwortungslose Abkehr vom Leben‘ ein zentrales Thema zu sein, wenn wir uns mit den Fragen der Biotechnologien befassen. Wenn ich versuche, die Aussage positiv zu erfassen, so ist es von großer, womöglich alles entscheidender Bedeutung für die Zukunft, ob es uns gelingt, in angemessener, verantwortungsbewusster Weise im Zeitalter der Biotechnologien die Sorge für das Leben zu übernehmen und gestalten. Verantwortung aber braucht Maßstäbe und Orientierung. Wie gewinnen wir Orientierungsmarken für unser ethisch verantwortliches Handeln im unübersichtlichen Gelände? Gibt doch immer mehr das faktisch Gegebene und das technisch Machbare den Takt an. Dies räumte schon 2005 der damalige Bundeskanzler Schröder ein, als er feststellte: „Die Entwicklungen in den Instituten und Laboren geben ein Tempo vor, bei dem Politik und Gesellschaft nicht den Anschluss verlieren dürfen.“²

Nicht mehr prinzipielle Überzeugungen, Werte oder ethische Grundüberlegungen bestimmen zunehmend das politisch-gesellschaftliche Handeln, sondern der öffentlich entstehende Druck und die Erwartung des Machens. Ältere und kranke Menschen sehen sich beispielsweise am Lebensende unter finanziellen, gesellschaftlichen oder gar familiären Druck gesetzt, ja nicht der Allgemeinheit oder konkreten Mitmenschen durch ein langes Dahinsterben zur Last zu fallen. Hier und bei manch anderen Beispielen, auf die ich noch zu sprechen komme, sehen sich die Christen, sieht sich die Kirche in der Pflicht, einer unverantwortlichen Abkehr vom Leben zu wehren, und aufzustehen für das Leben in allen seinen Phasen, vom aller ersten Anfang an bis zum letzten Atemzug.

Ein Geschenk Gottes an den Menschen

Das Leben des Menschen ist nach christlicher Überzeugung ein Geschenk Gottes an den Menschen, ein Geschenk, das nicht immer leicht zu tragen, aber uns in Verantwortung zu gestalten aufgegeben ist. Dabei ist es nicht folgenlos, aus welcher weltanschaulichen Grundorientierung heraus argumentiert und das Gestalten geleitet wird. Glaubt der gestaltende Mensch an Gott als den Schöpfer und Erlöser des Menschen, der am Anfang steht und als Ziel menschlichen Lebens vorgegeben ist, der den Menschen annimmt und trägt oder glaubt er das nicht? Glaubt der Handelnde an einen Gott, der Ja sagt zum Menschen, so schwach und unperfekt und letztlich sterblich er auch ist oder glaubt er das nicht? Glaubt er an Gott, der ewiges Leben schenkt über alles Irdische hinaus? Oder leitet den Handelnden das alles nicht und wähnt er sich als Schöpfer und Erlöser seiner selbst? - Die je getroffene Grundoption bestimmt die Lebensführung eines Menschen, sein Denken, Urteilen und Handeln. Der fundamentalen Option der Christen für das Leben als Ganzes

² G. Schröder, Rede anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Universität Göttingen, am Dienstag, 14. Juni 2005, in Göttingen, Redemanuskript.

und damit für die Menschlichkeit des Menschen würde der Mensch beraubt, wollte er sich aus eigener Kraft perfektionieren. Das Imperfekte und Begrenzte macht in der christlichen Religion das Wesen der Geschöpflichkeit des Menschen aus.

„Verantwortungslose Abkehr vom Leben“, in diesem treffend formulierten Vorwurf steckt positiv gewendet ein doppelter politischer Anspruch: einerseits die christliche Grundoption, *aufzustehen für das Leben* des Menschen in allen seinen Phasen, andererseits der Appell, dieses Aufstehen *in Verantwortung* wahrzunehmen: das heißt Rechenschaft zu geben vor dem, der nach christlichem Glauben das Leben geschenkt hat und es schließlich vollenden wird.

Mit einer solch klaren Orientierung steht und fällt das humane Handeln in einer Gesellschaft. Daher ist es unabdingbar, für diese Orientierung entschlossen einzustehen. Die christliche Religion gibt die Grundorientierung und das Fundament, auf dem Menschen verantwortungsvoll in die Zukunft gehen und für die Zukunft handeln können. Daher *müssen* sich Christen kritisch und engagiert in das gesellschaftliche Handeln einmischen und Entscheidungen beeinflussen. Es gehört zu ihrem Wesen, Stellung zu beziehen, zur Unterscheidung der Geister beizutragen und vor den Menschen überzeugend Rechenschaft von der Hoffnung zu geben, die sie erfüllt.

Viele Menschen sehen sich theoretisch oder auch ganz unmittelbar und praktisch den Herausforderungen, Engpässen oder Ratlosigkeit ausgesetzt, die die neuen Erkenntnisse und Machbarkeiten der Lebenswissenschaften und der Biotechnologien mit sich bringen. Ein ethisches Oktroi für alle kann es in der demokratischen, pluralistischen Gesellschaft nicht geben. Sie ist darauf verwiesen, im Widerstreit und argumentativen Diskurs ihren Weg zu finden. Die Erkenntnis allerdings, dass ein ethischer Konsens nur argumentativ zu gewinnen ist und nicht diktiert werden kann, darf kein Freibrief für ethische Beliebigkeit oder Gleichgültigkeit sein.

In den aktuellen Entwicklungen der Biotechnologie und in den Debatten um ihre Beurteilung scheint mir das aber zuweilen der Fall zu sein.

Problematisches Machbarkeitspostulat

Das unsere Zeit prägende Machbarkeitspostulat kann unreflektiert und ethisch entgrenzt zu umfassenden und höchst problematischen Auswirkungen führen. Mit dem Habitus des 'Machens' wird versucht, den einzelnen Menschen und sein Leben nach eigenen Vorstellungen und Idealen technologisch zu perfektionieren. Zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit geht es heute um die Frage, ob der Mensch durch die ihm zur Verfügung stehenden biotechnischen Möglichkeiten den Menschen selber in seinem „Bauplan“ verändern und ihn genetisch neu entwerfen soll. Hierbei geht es aber nicht in erster Linie um wissenschaftliche oder technische Aspekte der Machbarkeit. Wir müssen vielmehr in Beantwortung dieser Frage Grundoptionen bedenken und Wertentscheidungen treffen. Wir müssen entscheiden, welche technischen Möglichkeiten sich mit unseren Grundüberzeugungen und

Werten vereinbaren lassen und welche nicht. Neue Erkenntnisse fordern eine sorgfältige und verantwortungsvolle Prüfung, ob deren Nutzung ethisch verantwortet werden kann³ und ob die damit verbundenen Hoffnungen und Ängste jeweils einer realistischen Prüfung standhalten. Nie wussten wir so viel, nie konnten wir so viel wie heute. Und wir werden in Zukunft noch viel mehr wissen und können. Aber die Frage ist, ob Menschen wirklich alles wissen wollen, was Menschen wissen können? Und ob wir alles tun sollen, was wir können bzw. tun könnten? Ob die Machbarkeit allein darüber entscheidet, was machbar ist.

Dass es sich bei diesen Überlegungen nicht um bloße Spekulationen handelt, möchte ich an einigen Beispielen konkretisieren:

In den USA haben sich zwei in Lebenspartnerschaft lebende lesbische Frauen, die beide taub sind, durch bewusste Auswahl eines genetisch bedingten gehörlosen Samenspenders einen Embryo bestellt, aus dem sich wunschgemäß (!) ein taubes Kind entwickelte. - Das Kind durfte nicht anders sein, als die embryobestellenden Frauen selbst sind. Eine bewusste, gewollte Fremdbestimmung ungeheuren Ausmaßes über ein ganzes Menschenleben durch Menschen! Das ist machbar!

Die Reproduktionstechnologie macht es z. B. in den USA schon möglich, dass ein Kind fünf Elternteile hat: Zwei biologische Eltern: Ei- und Samenspender; zwei soziale Eltern: Mann und Frau, die den Embryo nach bestimmten Kriterien und mit bestimmten Eigenschaften bestellten - und die austragende Leihmutter. Das ist machbar! Unabsehbar ist, welchen Einfluss diese Möglichkeiten auf das auf diesem Weg ‚hergestellte‘ Kind haben. Solchermaßen bestellte Kinder wurden schon des Öfteren nicht abgeholt!

In Korea wurde in eine vom Zellkern entkernte weibliche Eizelle eines Kaninchens der Zellkern eingepflanzt, der zuvor einer Zelle eines 12-jährigen Jungen entnommen wurde: Die Utopie einer Chimäre aus Mensch und Tier wurde hier ausprobiert. Das wird gemacht!

Zu Beginn des Jahres 2004 wurde in renommierten wissenschaftlichen Fachzeitschriften gemeldet, dass Forscher in Südkorea *Menschen geklont* hätten. Die dreißig Embryonen, die sie im Reagenzglas hergestellt hatten, haben sie zwar nach wenigen Tagen wieder getötet. Sie hatten diesmal auch nicht die Absicht, sie in den Leib einer Frau einzupflanzen, um ein Klon-Baby heranwachsen zu lassen. Ich möchte hier nicht darauf eingehen, dass sich eineinhalb Jahre später der gesamte ‚Forschungserfolg‘ als einzige Fälschung entpuppte und so das Vertrauen und auch die Hoffnungen in Wissenschaft und Forschung erheblich erschüttert wurden: Und ganz abgesehen davon, dass die Produktion genetischer Kopien einzigartiger Menschen in beliebigen Zeitabständen und Mengen grotesk und ethisch inakzeptabel ist, ist zudem die Wahrscheinlichkeit groß, dass Klonkinder missgebildet sind oder aufgrund des Klonverfahrens erkranken. Auch ist die Wahrscheinlichkeit hoch, dass Klone - als Kopien von aufgrund besonders erwünschter Eigenschaften ausgewähl-

³ Vgl. 'Der Mensch: sein eigener Schöpfer', Wort der Deutschen Bischofskonferenz (DB 69) zu Fragen von Gentechnik und Biomedizin, 2001, 2.

ter Menschen-Exemplare produziert - psychische Schäden erleiden. Und das Risiko, dass die Klontechnik von egomanischen Machthabern instrumentalisiert und noch weiter pervertiert werden könnte, ist nicht von der Hand zu weisen. Aber auch schon die ‚Fortschritte‘ beim so genannten therapeutischen Klonen, bei dem Embryonen lediglich zum Zweck erhoffter therapeutischer Verfahren erzeugt und sogleich wieder getötet werden, werfen schwerwiegende ethische Fragen auf. So werden zunächst Frauen als Eizellspenderinnen in großer Zahl benötigt und müssen sich dazu einer alles andere als risikofreien Hormonbehandlung unterziehen. Insbesondere werden die aus den befruchteten Eizellen entstehenden Embryonen zur Gewinnung von embryonalen Stammzellen wieder getötet.

Offenbar geht es bei all dem um die im Raum des Möglichen stehende Frage, dass eben das reproduktive Klonen von Menschen möglich ist. Machbarkeit wird zum Maßstab des Erlaubten! Das geforderte Prinzip Verantwortung wird zugunsten kurzfristiger Forschungserfolge und natürlich auch entsprechender Gelder zurückgestellt. Unsere Gesellschaften sind jetzt schon europaweit und weltweit dabei, die Tötung menschlicher Embryonen in Kauf zu nehmen, um die Grundlagenforschung an embryonalen Stammzellen voranzutreiben. Dabei gibt es mit den adulten Stammzellen durchaus Erfolg versprechende und vor allem ethisch unbedenkliche Alternativen. Gleichzeitig etabliert sich eine Embryonen selektierende, d.h. auswählende und auch verwerfende Diagnostik bezüglich in vitro künstlich erzeugter Embryonen, die über lebenswertes und lebensunwertes Menschenleben entscheidet. Längst gibt es in den USA eine lukrative Reproduktionsindustrie, die dazu führt, dass menschliche Keimzellen und menschliche Lebewesen zur Handelsware werden. Designerbabys sind in Anfängen bereits Wirklichkeit.

Ethisch nicht verantwortbare Fakten

Das Fehlen eindeutiger Regelungen führt dazu, dass das technisch Machbare ethisch nicht verantwortbare Fakten schafft. Die Möglichkeiten der Forschung an Embryonen und des Menschenklonens stellen aber nicht nur die Politik vor neue Aufgaben und Entscheidungen. Es ist auch unsere Gesellschaft insgesamt, die sich mit ihren Träumen, Wünschen und Idealen auseinandersetzen muss, die erst die Nachfrage nach einschlägigen Reproduktionstechnologien schaffen. Bei allem Verständnis für die einzelnen Situationen nenne ich hier den Wunsch unfruchtbarer Paare nach einem eigenen Kind um jeden Preis. Oder auch der Wunsch mancher Frauen im fortgeschrittenen Alter, ohne Rücksicht auf das Wohl des Kindes noch ein Kind zu bekommen. Ich nenne – allerdings auf einer anderen Ebene - den gesteigerten Individualismus solcher, die sich selbst gerne verdoppelt haben wollen; und schließlich nenne ich gewisse Unsterblichkeitsphantasien, die auf Biotechnologie und ihre Heilsversprechungen setzen.⁴

⁴ Vgl. nochmals Christian Schwägerl, Auf dem Weg zum Klonkind, in: FAZ 2.12.2002.

Der damalige Bundespräsident Johannes Rau sagte, an moralischen Grundsätzen und ethischen Orientierungen festzuhalten sei nicht immer leicht „in einer Zeit, in der wir Tag für Tag hören und lesen, dass unser Heil darin liege, ewig jung zu bleiben und immer schöner zu werden, niemals krank zu werden und unbegrenzt leistungsfähig zu sein. Viel zu viele machen sich das kritiklos oder auch mit schlechtem Gewissen zu eigen, obwohl sie doch mit offenen Augen sehen können, dass dieses Bild vom Menschen nichts mit der Wirklichkeit zu tun hat.“⁵ Soweit Johannes Rau.

Die Kirche versteht sich bei all dem, was aus den Lebenswissenschaften und Biotechnologie folgt und folgen kann, als Anwalt der Humanität und als Anwalt der Unverfügbarkeit des Menschen. Das Leben des Menschen ist nach christlichem Verständnis mehr als eine beliebige biologische Tatsache. Nach christlichem Glaubensverständnis hat Gott den Menschen geschaffen: Gott ist der Schöpfer – der Mensch ist Geschöpf. Aber auch 'nichttheologische' Begründungen führen zu der Erkenntnis, dass die Menschenwürde dem Menschen allein schon aufgrund seines Menschseins zukommt und jeder Leistung und jeder rechtlichen Regelung vorgängig ist. Es ist mir hierbei wichtig zu betonen, dass wir als Kirche keine bloß binnentheologische oder binnenkirchliche Sondermoral vertreten, sondern dass wir mit unserer Position das Humane urgieren.

Die Dimension des Heiligen

Mit der Dimension der Unantastbarkeit ist das angesprochen, was die Religion die Dimension des Heiligen nennt. Verlieren wir diese Dimension des Heiligen, so liefern wir Menschen uns an uns selber aus. Wir werden unser eigener Gott. Erst der Respekt vor dem Heiligen, dem Unantastbaren, sichert unser Menschsein. Wir müssen diese Dimension des Nichtmachbaren im Interesse des Menschseins des Menschen wieder groß werden lassen. Der Philosoph Hans Jonas befasst sich in seinem Buch "Das Prinzip Verantwortung" mit den Spannungen, Widersprüchen und Wunden der modernen Gesellschaft. Er formuliert dort mit Blick auf die Biotechnologie Sätze, die mir in unserem Zusammenhang wichtig sind. Ich darf ihn zitieren: "Die Ehrfurcht allein, indem sie uns ein ‚Heiliges‘, das heißt unter keinen Umständen zu Verletzendes enthüllt, (...) wird uns auch davor schützen, um der Zukunft willen die Gegenwart zu schänden, jene um den Preis dieser kaufen zu wollen."⁶

Hellsichtig weist Jonas darauf hin, worauf es ankommt. Er fragt, ob wir ohne die Wiederzulassung und Wiedererrichtung der Kategorie des Heiligen überhaupt eine Ethik haben können, welche die extremen Kräfte, die wir heute besitzen, zügeln könne. Jonas beantwortet seine selbst gestellte Frage mit der Forderung der Wie-

⁵ Johannes Rau, Rede beim Kongreß zu ‚Ethik und Behinderung‘, zitiert nach KNA, 8.12.2003.

⁶ Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt/M., 1979, 393.

derherstellung der Kategorie des Heiligen. Denn „wo nichts mehr heilig ist, wird alles Machbare wirklich.“ Wichtig für die Argumentation ist mir, dass selbst Menschen, die nicht an Gott glauben, für diese die Humanität des Menschen sicherstellende Dimension des Unverfügbaren, des Heiligen ein waches Sensorium haben. Gerade der Verlust des ‚Heiligen‘ führt zum Machbarkeitswahn und zu Allmachtsphantasien.⁷

Diese Dimension des Unverfügbaren, des Heiligsein des Menschenlebens, die das Menschsein eigentlich ausmacht und sichert, droht aber heute zugunsten zweitrangiger Ziele der Ökonomie und der Forschung aufgegeben zu werden. Damit aber würden wir uns unserer Menschlichkeit berauben.⁸

Der Mensch, der sich zum Schöpfer seiner selbst aufschwingt, bewirkt Entwicklungen, die alsbald dazu führen werden, Menschen in verschiedene Kategorien des Perfekten und Imperfekten, des besonders Gelungenen und Wertvollen und des dann auch Unwerten und Verzichtbaren, ja des zu Vernichtenden einzuteilen.

Wenn ich diese zeit- und kulturkritischen Überlegungen vortrage, dann möchte ich zugleich nachdrücklich festhalten, dass die Kirche nicht wissenschafts- oder forschungsfeindlich ist. Im Gegenteil: Wir erwarten von den Forschern, ihre Kräfte dafür einzusetzen, dass die schweren Krankheiten unserer Zeit therapierbar werden. Alle Technologien, die das menschliche Leben auch in seinem Anfangsstadium weder zerstören noch gefährden, sind ethisch verantwortbar. Die Kirche ist nicht forschungsfeindlich, sondern lebensfreundlich. Daher befürworten wir Gentechnik und Biomedizin, wo sie die Würde des Menschen achtet und fördert. Die Kirche kann aber auch nicht umhin, auf Gefahren und Folgen hinzuweisen, die sich hieraus ergeben. Genforschung und Gentechnik können segensreich wirken, sie können aber auch zum Fluch werden. Das geschieht z. B., wenn Wissenschaftler der Versuchung nachgeben, einen neuen, perfekten Menschen produzieren zu wollen. Dieser neue Mensch wird schnell zu einem Götzen, auf dessen Altar Menschenopfer dargebracht werden. Hier Embryonen oder Föten mit Down-Syndrom, anderswo Mädchen wegen ihres Geschlechts, heute Kinder mit schweren Erbkränkungen, morgen solche, denen es an Intelligenz, Schönheit oder einfach an Erfolgsaussichten mangelt⁹ oder deren Eigenschaften nicht mehr gewünscht sind.¹⁰ Genetisch bedingte Fettleibigkeit und Legasthenie gelten in den USA als Abtreibungsgrund.

Erst recht werden die ungeschützten, zahlreich im Reagenzglas erzeugten Embryonen solchen Bewertungskategorien unterworfen.

Die Weigerung des Menschen, sich als Gottes Geschöpf anzunehmen oder, mit anderen Worten, die Grenze der Unverfügbarkeit zu akzeptieren, erzeugt eine Unzufriedenheit mit sich selbst und liefert den Menschen schutzlos dem Perfektionszwang der eigenen Idealbilder aus. In welcher Gesellschaft und mit welchen Idea-

⁷ Vgl. meine Presseerklärung zur Chimärenbildung in China: ‚Maßstäbe verloren‘, Schwäbisches Tagblatt 20.9.2001, 31.

⁸ Fürst, PURmagazin, ebd.

⁹ Vgl. Franz Kamphaus, Der Neue Mensch. Nicht suchen, finden, in: FAZ 27.11.2002.

¹⁰ Genetisch veranlagte Fettleibigkeit und Legasthenie gelten in den USA als Abtreibungsgrund.

len wollen wir leben? Muss es nicht unser Ziel sein, "in einer Gesellschaft zu leben, die den wissenschaftlichen Fortschritt nutzt, ohne sich ihm auszuliefern, die sich im Alltag bewusst ist, dass Unterschiede zum Leben gehören und dass niemand ausgegrenzt werden darf, weil er anders ist?"¹¹ (Johannes Rau)

Gottebenbildlichkeit und Menschenwürde

Das ursprünglich aus dem Glauben an die Gottebenbildlichkeit des Menschen stammende Prinzip Menschenwürde ist nicht durch Qualitätseigenschaften verdienenbar. Menschenwürde ist aber auch nicht durch nicht vorhandene Eigenschaften verlierbar. Menschenwürde ist dem Menschen qua Menschsein gegeben, sie darf nicht angetastet werden und kann nicht von durch Dritte taxierbarer Leistungsfähigkeit, Glücksfähigkeit, Sozialverträglichkeit oder Ähnlichem abhängig gemacht werden.

Gestatten Sie mir, dass ich an dieser Stelle an Passagen aus dem II. Vatikanischen Konzil erinnere, weil das Konzil so etwas wie die Charta der Beziehungen zwischen Politik und Kirche darstellt und hier an Aktualität nichts verloren hat. Diese Texte bieten Orientierungshilfen und signalisieren zugleich bereits mögliche Konfliktfelder.

Da heißt es im Abschnitt ‚Das Leben der politischen Gemeinschaft‘:

‚Die Kirche, die in keiner Weise hinsichtlich ihrer Aufgabe und Zuständigkeit mit der politischen Gemeinschaft verwechselt werden darf (...), ist zugleich Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person.‘ (GS 76)

Die Kirche trägt also dazu bei, einen anderen Sinn- und Deutungshorizont wach zu halten. Das Christentum leistet kritischen Widerstand gegen Tendenzen der Überhöhung der Politik. Das Christliche erinnert daran, dass über Gut und Böse, die Unverfügbarkeit des Lebens und die Würde des Menschen nicht nur im Hier und Jetzt entschieden wird.

Die Kirche hat gelernt und im Zweiten Vatikanischen Konzil gelehrt, dass die relative Eigenständigkeit der Sachbereiche zu beachten ist. Diese werden nicht einfach durch den Glauben übersprungen oder außer Kraft gesetzt. Die Sachlichkeit ist ein hohes Gut, aber sie ist nicht alles. Sie reicht nicht aus, wo es um den Menschen geht, wo der Mensch handelt. Er ist eben keine bloße Sache, sondern Person. Ihn zeichnet das Ethos aus, die Verantwortung vor Gott und den anderen Menschen. Es käme alles darauf an, dass ein Höchstmaß an politischem Sachverstand sich mit einem Höchstmaß ethischer Verantwortung verbindet.¹² Das Konzil geht nun noch einen zentralen Schritt weiter, indem es die Inhalte kirchlichen Handelns zu bestimmen versucht:

¹¹ Johannes Rau, Rede beim Kongress zu ‚Ethik und Behinderung‘, zitiert nach KNA, 8.12.2003.

¹² Vgl. Franz Kamphaus, Der Preis der Freiheit, Anstöße zur gesellschaftlichen Verantwortung der Christen, Mainz 1987, v.a. 170-173.

„Immer und überall nimmt die Kirche das Recht in Anspruch, (...) ihren Auftrag unter den Menschen unbehindert zu erfüllen und auch politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen, wenn die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen.“ (GS 76)

Der Anspruch der Kirche wird ebenso klar formuliert wie seine zentralen Inhalte. *Immer dort*, wo Grundrechte des Menschen oder sein Heil tangiert oder gar gefährdet sind, wird die Kirche sich einmischen, ihre Stimme erheben und kritisch mitdenken, mitreden und mithandeln.

Die Dimension der Unantastbarkeit der Menschenwürde mit ihren ganz konkreten Auswirkungen darf nicht aufgegeben werden, weil wirtschaftliche oder technische Erwägungen der Machbarkeit uns dazu drängen wollen. Ich sehe mit Sorge, dass gerade in so genannten modernen und aufgeklärten Gesellschaften die Prinzipien der Menschenwürde und der mit ihr gegebenen Personalität des Menschen von Anfang an im Namen der Freiheit der Forschung und zugunsten ökonomischer Nutzenkalküle in Frage und zur Disposition gestellt werden. Der Preis, den wir oder die Generationen nach uns „in einer verantwortungslosen Abkehr vom Leben“ für solche Schritte ins Ungewisse bezahlen müssten, wäre im wahrsten Sinne unverantwortlich hoch.

Ziele medizinischer und gentechnischer Forschung

Die medizinische und gentechnische Forschung gilt in erster Linie der Sicherung des menschlichen Lebens und der Verbesserung der Lebensqualität. Aus christlicher Sicht ist dieses Ziel ethisch ebenso legitim wie erstrebenswert. Dennoch muss wissenschaftliche Forschung Hand in Hand gehen mit gesellschaftlicher Verantwortung. Selbst ein „hochrangiges Ziel“ wie „gesundes Leben“ darf nicht um jeden Preis verfolgt werden. Aus christlicher *und* humanistischer Motivation ist unterschiedener Einspruch geboten, wenn Embryonen im Zuge der Forschung um der Überwindung von Krankheit willen „verbraucht“, d.h. getötet werden.¹³

Was wissenschaftlich und technisch versucht wird, gerade in der Medizin und Pharmazeutik, muss dem Wohl des Menschen dienen von der Zeugung bis zum Tod und ebenso auch dem Wohl der kommenden Generationen. Der christliche Glaube bewahrt vor Machbarkeits- und Erlösungsphantasien, die an wissenschaftliche Erkenntnisse und technische Errungenschaften angehängt werden.¹⁴ Er kann

¹³ Die Sprache verrät viel über unsere Gesellschaft: Sie überformt heute z. B. die Vorstellung der Zeugung durch die Assoziation ‚industrieller Produktion‘. Wer aber so von Entstehung und Weitergabe menschlichen Lebens redet, ist in Gefahr, in der ‚Menschenherstellungstechnik‘ mit den Produkten wie mit Fabrikaten oder ‚Biomaterialien‘ umzugehen, bestimmten Embryonen das Gütesiegel ‚lebenswert‘ zu verleihen und andere als ‚unwert‘ zur Vernichtung freizugeben. Wir müssen daher schon in unserer Sprache der Würde des Menschen entsprechen, und diese ist nicht zu verwechseln mit dem, was oft unbedacht als Wert oder Unwert des Lebens bezeichnet wird.

¹⁴ DBK 69, 10f.

uns Orientierung bieten, wenn es um das Erkennen moralisch bedenklicher Ziele geht sowie um die Identifizierung moralisch falscher Mittel.

In öffentlichen Debatten sollten wir auch bedenken, dass es beim Menschen in der Spannung von technisch Machbaren und der zu übernehmenden Verantwortung um den Menschen als Beziehungswesen geht. Sein Wesen wird verletzt, wenn er nicht in seiner Angewiesenheit auf Beziehung zum Anderen gesehen wird. Wie der einzelne Mensch das Recht hat, nicht nur das Produkt einer genetischen Ingenieurskunst zu sein, sondern Kind seiner Eltern, so bedeutet umgekehrt auch Elternschaft nicht die Herstellung einer genetisch möglichst „hochwertigen“ Nachkommenschaft, sondern sie ist Ausdruck einer sittlichen und sozialen, liebenden Beziehung. Menschen werden gezeugt und nicht produziert. Ein Kind ist keine Ware, für die bei Mangelhaftigkeit Schadensersatz geltend gemacht werden könnte. Es ist eine grausame Zumutung für einen Menschen, in dem Bewusstsein leben zu müssen, nach ganz bestimmten Erfolg versprechenden genetischen Anlagen von anderen Menschen zum Leben auserwählt worden zu sein und sich entsprechend entwickeln zu sollen.

Verantwortung für die Folgen

Angesichts der neuen Möglichkeiten der Biotechnologien müssen wir den Begriff der Verantwortung so weit fassen, dass auch Folgen, die unbeabsichtigt und unabsehbar sind, mit bedacht werden. Bisher galt es als selbstverständlich und sinnvoll, dass nur für *die* Folgen Verantwortung übernommen werden kann, die zum Zeitpunkt der Taten wissentlich und absehbar waren. In unserer Zeit muss Verantwortung heißen, sich vor einer Handlung bereit erklären zu können, für mögliche Folgen einzustehen, die verursacht werden, auch wenn sie unbeabsichtigt waren. Wer das nicht kann, muss die Handlung sein lassen. Der bereits zitierte Hans Jonas rät deshalb angesichts der gewaltigen Dimensionen heutiger Forschungsmöglichkeiten dazu, *im Zweifelsfall, der heute der Regelfall* sei, folgende Grundregel anzuwenden: „... in dubio pro malo – wenn im Zweifel, gib der schlimmeren Prognose vor der besseren Gehör, denn die Einsätze sind zu groß geworden für das Spiel.“¹⁵ Das ist keine Bedenkträgerei, sondern die Übernahme von Verantwortung für die Zukunft kommender Generationen. Eine Zeit, dies sich bemüht, die Dimension der Machbarkeit als höchste Maxime zu etablieren, verliert wesentliche Dimensionen aus dem Blick. Sie verliert ihre Orientierung und wird bald zu einer wahrhaft gnadenlosen Angelegenheit von Macht und Machtmissbrauch; eine erbarmungslose Geschichte zwischen Starken und Schwachen, Perfekten und Behinderten, Ausgegrenzten und denen, die Grenzen ziehen. Der Schriftsteller Hein-

¹⁵ Hans Jonas, Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung, 67.

rich Böll schrieb schon vor vielen Jahren Sätze, die heute geradezu prophetisch klingen:

„Selbst die allerschlechtesten christlichen Welt ziehe ich der perfektesten gottlosen Welt vor, weil es in einer christlichen Welt Raum gibt für die, denen keine gottlose Welt je Raum gab: für Krüppel und Kranke, Alte und Schwache. Und mehr noch als Raum gibt es für sie: Liebe, für die, die der gottlosen Welt nutzlos erscheinen.“

JOACHIM SÖDER

SYN LOGO

CHRISTENTUM, ISLAM UND DIE FRAGE NACH DER VERNÜNFTIGKEIT
DES GLAUBENS

Der Autor: Joachim R. Söder, Dr. phil., geb. 1967, ist Wissenschaftlicher Assistent am Philosophischen Seminar der Universität Bonn und Mitglied des Präsidiums des Josef-Kentenich-Instituts.

Allenthalben spricht man – teils mit tiefer Sorgenfalte, teils mit triumphalistischem Lächeln – von einer Wiederkehr des Religiösen. Lange galt es als ausgemacht, dass unter aufgeklärten Bedingungen die Entwicklung religiöser Überzeugungen nur eine Richtung kennt: die des irreversiblen Absterbens. Trat der Atheismus noch 1968 kämpferisch auf, so bedurfte es in den 90er Jahren gar keiner Militanz mehr, denn ein areligiöser Grundkonsens hatte sich weitgehend etabliert. Wie groß das Erschrecken, dass etwas gänzlich Totgesagtes nun wieder machtvoll seine beunruhigende Lebendigkeit unter Beweis stellt – und zwar nicht nur lokal, sondern global. Hochkonjunktur haben nun Mode-Hermeneuten, die dem erschreckten Religiosabstinenten allenthalben erklären, wie es kommen konnte, dass die „Glutkerne des Religiösen“ immer noch so heiß sind, dass man sich an ihnen verbrennen kann.¹

Dabei gehen viele Analytiker und Kommentatoren wie selbstverständlich davon aus, dass Religion als solche etwas Irrationales sei, dem sich die aufgeklärte Vernunft entgegenstellt (oder entgegenstellen sollte). Eine solche Auffassung verrät tiefe Unkenntnis nicht nur der jüdisch-christlichen Glaubenstradition, sondern auch der islamischen. In seiner Regensburger Vorlesung über *Glaube, Vernunft und Unversität* hat Papst Benedikt XVI. versucht, das Spezifische des Christentums als die Verbindung von Glaube und Vernunft herauszuarbeiten. Wie ein Leitmotiv zitierte er mehrmals die Formel *syn logo* / „mit Vernunft“. Neu war diese Analyse eigentlich nicht, denkt man an die Ansprache Johannes Pauls II. am 15.11.1980 vor Wissenschaftlern im Kölner Dom und an seine Enzyklika *Fides et ratio*. Aufregend – im politischen wie im intellektuellen Sinn – aufregend aber war die Zuspitzung auf die Alternative christliche Vernunfttradition oder Irrationalismus, festgemacht am Dialog Kaiser Manuels II. mit einem Muslim.

Wir kennen alle die Folgen dieser Vorlesung; sie wirken in manchem wie eine bedrückend-schauerliche Illustration der päpstlichen These. Welche Bedeutung aber hat die These selbst für die brennenden Fragen der Gegenwart? Die Beantwortung dieser Frage kann erst erfolgen, wenn man sich der dort angesprochenen

¹ Vgl. etwa P. Sloterdijk: *Zorn und Zeit*, Frankfurt/M. 2006; ders.: *Gottes Eifer – Der Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt/M. 2007.

geistesgeschichtlichen Gemengelage zumindest in den wesentlichen Grundzügen versichert hat. Nicht mehr als eine solche Rückbesinnung soll hier versucht werden – sie stellt aber nur die Vorstufe einer dringend gebotenen systematischen und politischen Auseinandersetzung mit der Frage von Glauben und Vernunft dar.

Das Christentum als Vernunftreligion

„Im Anfang war der Logos ...“. – Das Christentum ist die Religion des *logos*, und das in mehrfachem Sinn: Im Zentrum steht der Glaube, dass jener *Logos*, der „im Anfang bei Gott war“, ja der selbst „Gott war“, „Fleisch geworden ist und unter uns Wohnung genommen hat“ (Joh 1,1.14). Dieser *Logos* wird vom Evangelisten ausdrücklich mit Christus identifiziert, „durch den die Gnade und die Wahrheit“ zu uns gekommen sind (Joh 1,17). Wer sich zu Christus bekennt, an ihn glaubt, der glaubt und bekennt sich zum *Logos*. Der hier verwendete *Logos*-Begriff umfasst weit mehr als die uns im Deutschen vertraute Bedeutung „Wort“: Neben der alttestamentlichen Wort-Gottes-Theologie fließt die griechische Vorstellung einer allumfassenden kosmischen Weltvernunft ebenso mit ein wie ihre im hellenistischen Judentum aufkommende Interpretation als personal verstandene Schöpfungskraft, von der die Weisheitsliteratur und Philon von Alexandrien Zeugnis geben.²

Die verbreitete Einheitsübersetzung freilich hat sich bemüht, alle Anklänge an ‚Vernunft‘ und ‚Rationalität‘, die im Wort *logos* unabtrennbar mitschwingen, akribisch zu tilgen – zum Schaden des biblischen Textes, wie wir sehen werden. Um dieser unterdrückten Spur auf die Schliche zu kommen, ersetze man probeweise im Text des Johannes-Prologs einmal das geläufige ‚Wort‘ durch ‚Vernunft‘: „Im Anfang war die Vernunft Alles ist durch die Vernunft geworden, und ohne die Vernunft wurde nichts“. In dieser unvertrauten, aber begründbaren Übersetzungsalternative erschließt sich viel unmittelbarer die Sinnhaftigkeit der ganzen Schöpfung, denn sie gründet in einem Rationalitätsprinzip (der *logos* ist *archê*), welches selbst Gott ist. Demgegenüber sagt das blasse ‚Wort‘ noch nichts über das innere Wesen dessen, der es spricht. Dass aber der *Logos*, von dem hier die Rede ist, nicht einfach nur ein dahingesagtes Wort ist, sondern die Sinnfülle selbst – also Vernunft in Person –, ist Grundüberzeugung der Verfasser der neutestamentlichen Schriften.

Doch die Religion des *Logos* wäre paradox, anti-logisch, wenn sie sich einfach damit begnüge, ein *blinder* Glaube zu sein. Der Glaube an die Vernunft muss selbst vernünftig sein, sonst gerät er zu sich in Widerspruch. In diesem Sinn fordert der *Erste Petrusbrief* die Gäubigen auf: „Seid jederzeit bereit, jedem Rechenschaft abzulegen, der von euch einen vernünftigen Grund (*logos*) fordert für die Hoffnung in euch“ (1 Petr 3,15).³ Mit dem Glauben an den göttlichen *Logos* geht das Vertrau-

² Vgl. hierzu J. Gnlika: *Johannesevangelium*, Würzburg ³1989, 13.

³ Die Einheitsübersetzung lässt hier ‚*logos*‘ ganz beiseite und verkürzt den Sinn der Aussage zu „der nach der Hoffnung fragt“. Nach dem biblischen Wortlaut geht aber nicht so

en in die Kraft des begründenden *logos* einher: Wenn aller Schöpfung eine universale Vernunft zu Grunde liegt („alles ist durch den *Logos* geworden, und ohne ihn wurde nicht eines“ – Joh 1,3), dann muss sich die im Glauben an diese göttliche Vernunft begründete Hoffnung auch vernünftig weitersagen lassen. Das Christentum als Religion des *Logos* fordert von seinen Anhängern die Bereitschaft zu vernünftiger, ‚logischer‘ Rechenschaft. Es ist somit in doppelter Hinsicht ‚Vernunftreligion‘: Glaube an die göttliche und menschgewordene Vernunft, der in sich selbst vernünftig und daher zur Rechenschaft bereit ist.

Damit sieht sich das Christentum von allem Anfang an in Opposition zu den im östlichen Mittelmeerraum weit verbreiteten Mysterienkulten. Nicht um Einweihung in ein unsagbares Geheimwissen geht es ihm, sondern um Einführung in die Wahrheit, denn nichts anderes ist der *Logos* (Joh 1,14; 14,6). Wer dementsprechend „im *Logos* bleibt“, der „wird die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird ihn frei machen“ (Joh 8,31-32). Es ist diese im *Logos* gründende Wahrheit, in welcher „die wahren Beter den Vater in Geist und Wahrheit anbeten“ (Joh 4,23). Die wahre Gottesverehrung „in Geist und Wahrheit“ bedarf also weder mysteriös-okkulten Geheimzeremonien noch kultischer Opferrituale; sie geschieht, wie Paulus schreibt, indem der Gläubige sich selbst in Person Gott darbringt, anstatt ein Opfertier zu schlachten: „Ich rufe euch nun auf, Brüder, angesichts der Erbarmungen Gottes euch selbst als lebendiges, heiliges und Gott wohlgefälliges Opfer darzubringen; darin besteht euer vernünftiger Gottesdienst (*logikê latreia*)“ (Röm 12,1).⁴

Der Christ übt also eine vernünftige Gottesverehrung, indem er sich in Person, d.h. als Vernunftwesen, Gott übereignet – das unterscheidet ihn von den Heiden, die „verehren, was sie nicht kennen“ und „mit dem Werk ihrer Hände Kulthandlungen ausführen“ (Apg 17,23.25). Somit wohnt dem Christentum von Anfang an ein machtvoller aufklärerischer Impuls inne, der sich aller dumpfgläubigen, bloß traditionalkultischen Religiosität widersetzt. Zugespißt ließe sich in Anlehnung an Röm 12,1 sagen, dass das Christentum Vernunftreligion ist (*logikê latreia*) – eine Religion, die zugleich „im Einklang mit dem ewigen Wort und unserer Vernunft steht“⁵.

Damit trifft es sich von seinem innersten Wesenkern mit dem Anliegen der griechischen Philosophie, der es ebenfalls um die Wahrheit geht, die mit der Vernunft gesucht wird. Xenophanes von Kolophon (ca. 570-495 v. Chr.) ist der erste frühgriechische Denker, von dem wir – wenn auch nur fragmentarisch – so etwas wie

sehr um die Hoffnung, sondern um den *vernünftigen Grund* für die Hoffnung der Christen.

⁴ Die Einheitsübersetzung gibt den Sinn des letzten Halbverses nicht nur entstellt, sondern falsch wieder: „das ist für euch der wahre und angemessene Gottesdienst“. Im Griechischen steht weder ein Wort für ‚wahr‘ noch für ‚angemessen‘; stattdessen steht dort *logikê* ‚vernünftig‘ – was unterschlagen wird.

⁵ Benedikt XVI., Glaube, Vernunft und Universität (zitiert nach der Internetseite des Heiligen Stuhls: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html).

eine ‚philosophische Theologik‘ besitzen. Seine scharfe Kritik am anthropomorphen Polytheismus führt ihn nicht zur Skepsis in religiösen Dingen, sondern zu einer geläuterten und vor der Vernunft verantworteten Gotteslehre: „Ein einziger ist Gott⁶, [...] weder leiblich noch geistig den Sterblichen ähnlich.“ – „Ohne Anstrengung lenkt er alles durch das Denken seines Geistes“ (DK 21B23/25)⁷. Eine Generation später spricht Heraklit (ca. 550-480 v. Chr.) davon, dass „ein *logos* das All verwaltet“ (DK 22B72). Der Heraklitische *logos* ist zugleich Prinzip des Kosmos, objektive Weltordnung und subjektives Einsichtsvermögen in Ordnungs- und Sinnstrukturen.⁸ Der Mensch hat mit seiner natürlichen Vernunft teil am kosmischen *logos*. Von den Stoikern wird diese Auffassung weiterentwickelt zur Lehre vom *logos spermatikos*. „Die Ausdrücke ‚Gott‘, ‚Geist‘, ‚Schicksal‘, ‚Zeus‘ meinen alle ein einziges Wesen, und noch mit vielen anderen Bezeichnungen wird es benannt. [...] Und wie im Samen die Keimkraft enthalten ist, so verhält es sich mit ihm [Gott]: er ist der keimhafte *logos* der Welt [...]“ (SVF I 102)⁹. Und Chrysippos (ca. 281-204 v. Chr.) führt dazu aus: „Schicksal“ – das ist der *logos* der Welt bzw. *logos* dessen, was in der Welt durch Vorsehung verwaltet wird bzw. *logos*, gemäß dem das Vergangene entstanden ist, das Gegenwärtige entsteht und das Zukünftige entstehen wird“ (SVF II 913). Noch bei Seneca (4 v. Chr. – 65 n. Chr.) findet sich ein deutlicher Nachhall dieses Gedankens: „Was ist Gott? Die Vernunft des Universums. Was ist Gott? Alles, was du siehst, und alles, was du nicht siehst. [...] Was ist der Unterschied zwischen der Natur Gottes und unserer Natur? Unserer Natur besserer Teil ist der Geist – in ihm [Gott] gibt es keinen Teil, der nicht Geist wäre; Vernunft ist er ganz und gar“ (*Quaestiones naturales*, praefatio 13-14). Herrscht in der Stoa die Tendenz vor, den *logos* als weltimmanentes, ja sogar materielles Prinzip zu deuten, so eröffnet der jüdische Religionsphilosoph Philon von Alexandrien (ca. 15 v. Chr. – 50 n. Chr.) eine neue Perspektive, indem er – natürlich im Rückgriff auf die *logos*-Theologie der Septuaginta, aber ebenso auf Platon – die absolute Weltranszendenz Gottes betont, dessen Wesen an sich ganz unerkennbar ist, der aber über die Wirkung seiner Kräfte erschlossen werden kann. Überall in der Welt finden sich keimhaft die Spuren der göttlichen Weltvernunft; da der Mensch als Geistwesen in besonderer Weise Anteil an dieser Vernunft hat, kann er die ‚Spuren‘ lesen und so

⁶ Genau diese Formulierung taucht mindestens fünfmal in den Paulusbriefen auf (Röm 3,30; 1 Kor 8,6; Gal 3,20; Eph 4,6; 1 Tim 2,5); Paulus, der ja auch andernorts seine Kenntnis griechischer Autoren unter Beweis stellt (z.B. 1 Kor 15,33), scheint an den entsprechenden Stellen Xenophanes zitieren.

⁷ Die Fragmente der Vorsokratiker werden nach H. Diels/W. Kranz: Die Fragmente der Vorsokratiker, 6. Auflage, Hildesheim 1951/52 (=DK) gezählt; Übersetzung JS.

⁸ Vgl. W. J. Verdenius: Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides, in: *Phronesis* 11 (1966), 81-98; B. Jendorff: Der Logosbegriff. Seine philosophische Grundlegung bei Heraklit von Ephesos und seine theologische Indienstnahme durch Johannes den Evangelisten, Frankfurt/M. 1976.

⁹ Die Fragmente der Stoiker werden nach der Sammlung von H. v. Arnim: *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig 1903-05 (=SVF) gezählt; Übersetzung JS.

in der Welt Gott erkennen. Diese in der Welt wirksamen göttlichen Kräfte nennt Philon nach dem Vorbild der Stoiker *logoi spermatikoi*: sie sind es etwa, die das biologische Werden und Fruchtbringen des Naturkreislaufs in Gang halten (*De opificio mundi* 43). Im Blick auf die Wirkungen scheinen diese Kräfte unzählbar, im Blick auf ihren Ursprung kulminieren sie in einem einzigen, sie alle umfassenden Inbegriff: den göttlichen *Logos*. Dieser nimmt als das ‚Wort‘, welches Gott ‚im Anfang‘ sprach, eine Mittlerstellung zwischen Schöpfer und Schöpfung ein. Er ist nicht in jeder Hinsicht identisch mit Gott selbst, aber als sein Wort ist er zumindest göttlich.

Klingt diese philonische Konzeption noch im Johannes-Prolog nach? Zumindest könnte man eine bestimmte sprachliche Wendung so deuten „Im Anfang war der *Logos*, und der *Logos* war bei dem Gott“ – an dieser Stelle wird das Wort Gott mit bestimmtem Artikel verwendet, offenbar um eine gewisse Differenz zwischen ‚dem *Logos*‘ und ‚dem Gott‘ auszudrücken. Dann fährt der Text fort: „Und Gott war der *Logos*“ – hier steht ‚Gott‘ ohne Artikel, die Konstruktion ist also prädikativ aufzufassen im Sinne von ‚göttlich war der *Logos*‘.

Die frühen Apologeten des Christentum in einer noch nicht christlichen Umwelt sahen gerade im Glauben an den *Logos* die gemeinsame Grundlage, um mit den paganen Denkern ins Gespräch zu kommen und denen, die einen vernünftigen Grund (*logos*) für die christliche Hoffnung forderten, Rechenschaft zu geben (nach 1 Petr 3,15). So schreibt Justin der Märtyrer, der um 165 hingerichtet wurde: „Christus ist der ganze *Logos* ... Was immer Philosophen und Gesetzgeber an Gutem gefunden und ausgedrückt haben, das ist von ihnen aufgrund eines Teils des *Logos* durch Forschung und Theorie mühselig erarbeitet worden. Da sie nicht das Ganze des *Logos*, der Christus ist, erkannten, behaupteten sie oft auch einander Widersprechendes“ (*Zweite Apologie*, 10). Damit ist der Anknüpfungspunkt zur griechischen Philosophie gefunden: den Philosophen wird bei ihrer Suche nach Wahrheit immerhin ein „Teil des *Logos*“ zugebilligt. Philosophie und Christentum schließen sich nicht aus, sondern der christliche Glaube an den ganzen *Logos* Christus umfasst und vollendet den philosophischen partikularen *Logos*. So kann Justin auch ohne Umschweife alle Menschen, die mit ihrer Vernunft die Wahrheit gesucht haben, zu ‚anonymen Christen‘ erklären, allen voran Sokrates, die Urgestalt griechischen Philosophierens: „Die, welche mit Vernunft lebten, sind Christen, wenn sie auch für gottlos gehalten wurden, wie bei den Griechen Sokrates, Heraklit und andere ihresgleichen, unter den Nichtgriechen Abraham, Ananias, Azarias, Elias und viele andere, deren Taten und Namen aufzuzählen wir jetzt als zu weitläufig unterlassen möchten“ (*Erste Apologie*, 46). Das Kriterium für diese uns heute kühn erscheinende Vereinnahmung ist die Frage, ob jemand „mit Vernunft“ (*syn logos*) lebt oder nicht. Da der *Logos* schon im Anfang war, kann es daher bereits vor der Menschwerdung Christi Christen geben – ganz gleich ob unter den Juden oder den Griechen. Wer dagegen ‚ohne Vernunft‘ lebt, muss sowohl vor wie nach der Menschwerdung als Feind Christi gelten: „Daher waren auch die, welche vorher ohne Vernunft gelebt haben, schlechte Menschen, Feinde Christi und Mörder derer, die mit Vernunft lebten, wohingegen, wer mit Vernunft gelebt hat und noch lebt,

Christ ist und ohne Furcht und Unruhe sein kann“ (ebd.). Das Christentum als Logos-Suche und Logos-Verehrung ist unabhängig von allen historischen und soziokulturellen Kontexten, es überwindet alle Differenzen und reißt heraus aus der Verfallenheit an Herkommen und Tradition. Justin nähert sich in bemerkenswerter Weise dem, was Dietrich Bonhoeffer „religionsloses Christentum“ nennt: nicht die Festlegung auf einen Kult macht das Christentum aus, sondern ein Leben ‚mit Vernunft‘. Zeuge hierfür ist noch einmal Sokrates, der für die Vernunft, d.h. den Logos, sogar in den Tod geht: „Diejenigen, die vor Christus lebten und versuchten, nach menschlichem Vermögen die Dinge mit der Vernunft zu betrachten und zu prüfen, wurden als Gottlose und Übeltäter vor Gericht gestellt. Dem Sokrates, der hierin von ihnen allen der Entschiedenste war, wurde dasselbe vorgeworfen wie uns. Denn sie sagten auch von ihm, ›er führe neue Gottheiten ein und verehere die Götter nicht, welche die Stadt verehere‹. [...] Er nämlich forderte dazu auf, den Gott, der den Menschen unbekannt war, durch die Forschung der Vernunft zu erkennen zu suchen“ (*Zweite Apologie*, 10). Dieses Bemühen um wahre Gotteserkenntnis mittels der Vernunft ist für Justin zutiefst christlich: „Auch Sokrates hat – zumindest teilweise – Christus erkannt, denn Christus war ja und ist der Logos, der jedem innewohnt“ (ebd.). So legt Justin die Fundamente für jene Grundüberzeugung der Kirchenväter, dass wahre Philosophie christlich ist bzw. das Christentum die wahre Philosophie. Augustinus fasst dieses Axiom bündig zusammen, wenn er schreibt: „Der wichtigste Punkt für das menschliche Heil besteht darin, zu glauben und zu lehren, dass Philosophie, das heißt Streben nach Weisheit, und Religion nicht voneinander verschieden sind“ (*De vera religione* V.26).

Glaube und Vernunft im Islam

Doch kann das Christentum, wie es sich seit der Spätantike historisch entwickelt hat, exklusiv beanspruchen, Glaube und Vernunft miteinander zur Harmonie zu bringen? Sicher nicht. Dass es seit der Zeit des Hellenismus auch im Judentum eine ausgesprochen philosophische Interpretation der Religion gab, geht aus den Spätschriften des Alten Testaments hervor, der Weisheitsliteratur, sowie der Art und Weise, wie der hebräische Bibeltext ab dem 3. Jahrhundert vor Christus ins Griechische übersetzt wurde: Man denke nur an die Wiedergabe der Offenbarung des Gottesnamens *ehje ascher ehje* („Ich bin der ‚Ich bin‘“) in Ex 3,14 mit *egô eimi ho ôn* („Ich bin der Seiende“) – eine Übersetzung, die anschlussfähig an den philosophischen Seins-Begriff war und bereits in der Antike zum Auslöser einer regelrechten „Exodus-Metaphysik“ (Gilson) wurde.¹⁰

¹⁰ Vgl. etwas Philon von Alexandrien: *Vita Mosis* I, 12; Augustinus, *Enarrationes in Psalmum* 101, sermo 2, 10-14. Gerade an der Gestalt Philons kann man studieren, wie das Christentum nahtlos an eine jüdisch-hellenistische Tradition anschließen und sie fortsetzen kann. Zur ‚Exodus-Metaphysik‘ siehe E. Gilson: *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*, Wien 1950, 58ff.

Wir finden aber auch, jedenfalls zeitweilig, im Islam ein reges Bemühen, Religion und Philosophie miteinander zu versöhnen, ja beide ineinander aufzuheben. Dieses Bemühen speist sich allerdings augenscheinlich nicht ganz aus denselben Motiven wie im Christentum; ein Unterschied, der für den Fortgang der Geschichte von nicht zu unterschätzender Bedeutung sein wird.

Bereits früh entwickelte sich auch im Islam eine Art Theologie, die man mit dem Namen *kalâm* bezeichnet. Dieses Wort meint ursprünglich soviel wie Rede, Debatte, Argumentation. Im einzelnen ist umstritten, wie es kommt, dass die islamische Theologie *kalâm* genannt wird, doch ist nicht auszuschließen, dass es sich hierbei um eine Übersetzung des griechischen *logos* handelt.¹¹ Als es 657 im Streit um das Kalifenamt zwischen den Anhängern 'Alis, des Schwiegersohns Mohammeds, und Mu'awiyas zur Schlacht von Siffin kommt, schlägt 'Ali vor, durch argumentativen Diskurs zu klären, welche Partei sich zu Recht auf die Autorität des Koran stützen kann. Daraufhin wendet sich ein Teil der Anhänger 'Alis von ihm ab, da sie in einem solchen theologischen Disput (*kalâm*) einen Verrat an den ursprünglichen Prinzipien des Islams sehen – die Einführung der Theologie in die Religion spaltet die Glaubensgemeinschaft! Trotz verbreiteter Gegnerschaft fasst aber die Methode einer vernunftgeleiteten Reflexion über die Fragen des Glaubens Fuß im islamischen Kulturraum und bildet nach und nach nicht nur eine Methode rationalen Argumentierens aus, sondern auch eine Art „theologischer Orthodoxie“. Aus der Mitte des ursprünglichen *kalâm* selbst aber geht im 8. Jahrhundert eine Denkrichtung hervor, welche die rationalen Argumentationsprinzipien radikal ernst nimmt und damit zu einer Gefahr für den orthodoxen theologischen Konsens wird. Diese Gruppe wird (zuerst wohl von ihren Gegnern) *mu'tazila* genannt, was soviel bedeutet wie ‚Absonderung (von der vorherrschenden Denkschule)‘. Die Mu'taziliten weichen vor allem in folgenden Punkten von der geltenden Mainstream-Theologie ab:

– Widerstand gegen ein anthropomorphes Gottesverständnis: Gottes Wesen wird so streng transzendent gedacht, dass es sich letztlich jeder menschlichen Fassungskraft entzieht. Das hat zur Folge, dass konkretisierende Aussagen im Koran, wie: Gott sitze auf einem Thron, keinesfalls wörtlich, sondern nur allegorisch zu verstehen seien. Damit ändert sich grundlegend die Einstellung zum Koran: Er wird nicht mehr als sakrosankte, absolute und deshalb streng wörtlich zu lesende Offenbarung des Wesens Gottes gesehen, sondern umgedeutet als von Allah *geschaffen*. Mit anderen Worten: der Koran ist Geschöpf und d.h. nicht selbst göttlich. Unter dieser Sichtweise eröffnet sich dann die Möglichkeit zu einer vernunftgeleiteten, eventuell sogar in Ansätzen ‚kritischen‘ Koran-Exegese.

– Widerstand gegen die Prädestinationslehre: Wenn Gott das Gute gebietet und das Böse bestraft, dann muss der Mensch ein gewisses Maß an Freiheit besitzen,

¹¹ Vgl. H. A. Wolfson: *The Philosophy of Kalam*, Cambridge (Mass.) 1976, 1-2; F. Niewöhner: *Kalâm*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, 669-672, hier: 670. – Bemerkenswert ist, dass der Koran mehrfach vom *kalâm Allâh*, dem „Wort Gottes“ spricht: vgl. Sure 2,75; 9,6; 48,15.

um aus sich heraus gut oder böse zu handeln. Wäre dem nicht so, verlöre die Redeweise von Gottes Gerechtigkeit ihren Sinn. Hier zeichnet sich innerhalb bestimmter Grenzen ein Bereich innerweltlicher Autonomie ab. Dieser Freiheitsbereich betrifft natürlich in erster Linie das Handeln, aber schließlich auch das Denken: Mu'tazilitische Theologen stützen sich darauf, dass unter den im Koran genannten Epitheta Allahs („Namen Gottes“) auch ‚die Wahrheit‘ (*al-haqq*) zu finden ist. Wenn Gott Wahrheit ist, dann ist der Versuch des Menschen, die Wahrheit mit der Vernunft zu ergründen – ein Gottesdienst!

Solche Auffassungen mögen aufgeklärte Gemüter nicht sonderlich in ihrem Glauben (so sie denn einen haben) erschüttern. Doch galt (und gilt) die mu'tazilitische Theologie genau deshalb weithin als häretisch, beansprucht sie doch, mit menschlicher Vernunft über göttliche Dinge zu urteilen. Sie erlebte aber einen ungeahnten Durchbruch, als die alte Kalifendynastie der Umajjaden durch das neue Herrscherhaus der Abbasiden abgelöst wurde: In dem Bestreben, sich theologisch-intellektuell zu profilieren und damit zu legitimieren, waren die neuen Machthaber von Anfang an der Mu'tazila freundlich gesinnt. Sie verlegten die Residenz von Damaskus nach Bagdad und förderten in dieser Stadt Theologie und Wissenschaften, etwa durch die Einrichtung des *bait al-hikma*, des ‚Hauses der Weisheit‘. Im Jahre 827 nahm der Herrscher al-Mamun den Mu'tazilismus sogar als offizielle Hoftheologie des abbasidischen Kalifats an.

Doch neben der alten ‚orthodoxen‘ Theologie des *kalâm* und der ‚rationalen‘ Theologie der Mu'tazila entsteht um diese Zeit eine dritte geistige Strömung: die islamische Philosophie (*falsafa*¹²). Durch die Eroberung weiterer Teile der östlichen Mittelmeerwelt waren auch die Bildungsanstalten der griechischsprachigen Welt unter muslimischer Herrschaft geraten: neben anderen Stätten der Gelehrsamkeit auch die Bibliothek von Alexandria. Insbesondere unter den Abbasiden setzte eine regelrechte Bewegung ein, sich das wissenschaftlich-philosophische Erbe der Spätantike durch Übersetzung ins Arabische anzueignen. Im Bagdader ‚Haus der Weisheit‘ bestellte der Kalif selbst die Übersetzer, darunter etwa auch den christlichen Arzt und Pharmazeuten Hunain ibn Ishâq, aber natürlich waren dort auch – und wohl in der Mehrzahl – muslimische Gelehrte tätig. Auf diese Weise wurden nach und nach fast alle Schriften des Aristoteles, einige Werke Platons, dazu die großen Kommentare der spätantiken Neuplatoniker und vieles mehr der arabischen Welt zugänglich gemacht. Der Zustrom neuer Texte, neuer Denkweisen, neuer Theorien löste in der scientific community Begeisterung aus und führte zu dem Versuch, das wissenschaftlich-philosophische Denken der Griechen in arabischer Sprache und unter islamischen Rahmenbedingungen fortzuführen. Die wichtigsten frühen Vertreter einer eigenständigen Philosophie sind al-Kindî und al-Fârâbî (9./10. Jahrhundert). In ih-

¹² Das Wort ist eine direkte Entlehnung des griechischen *philosophia*. Eingedenk der verbreiteten Abneigung gegen nicht-arabische Wörter zeigt der Ausdruck *falsafa* auch ein Problem an: Philosophie wurde als etwas kulturell (und religiös) Fremdes empfunden. Vgl. hierzu P. Adamson: *Al-Kindî*, London 2006, 21.

ren Spuren stehen neben unzähligen anderen die auch im Abendland besser bekannten Ibn Sînâ (Avicenna; gest. 1037) und Ibn Rushd (Averroes, gest. 1098).

Von Anfang an hatte die *falsafa* gegen heftige Widerstände zu kämpfen: die ‚Orthodoxen‘ sahen sie nicht einfach nur als häretische an, sondern, was schwerer wiegt, als unislamische Neuerung. Dennoch stand diese Philosophie unter dem Schutz der Kalifen drei Jahrhunderte lang in höchster Blüte. Um sich gegen den Vorwurf des ‚Unislamischen‘ zu verteidigen, schrieben die Anhänger der *falsafa* Abhandlungen über die Vereinbarkeit von Philosophie und Religion, in denen sie sich auch, um die Gegenseite zu überzeugen, der Argumentationsstrategien und Hermeneutik des *kalâm* und der *mu‘tazila* bedienten. Zu den eindrucksvollsten Entwürfen dieser Art zählt Ibn Rushds *Fasl-al maqal* („Die entscheidende Abhandlung“¹³): Er betont, dass „die Philosophie die Freundin der Religion und ihre Milchschwester“ ist, ja dass Gott selbst im Koran zur Philosophie auffordert: „Dass das religiöse Gesetz die Menschen auffordert, über die existierenden Dinge durch den Verstand zu reflektieren und durch ihn nach der Erkenntnis derselben eifrigst zu streben, geht aus mehr als einer Stelle des gesegneten Korans hervor; z.B. Sure 59, 2: *So reflektiert denn, ihr mit Einsicht Begabten*. Dies ist ein beweisender Text, dass es notwendig ist, den Verstandesschluss anzuwenden, oder den Verstandesschluss in Verbindung mit dem Religionsschluss.“ Freilich gebe es Menschen, die nicht ‚mit Einsicht begabt‘ seien: Sie sollen sich von der Philosophie fernhalten, damit ihr Glaube keinen Schaden nimmt. Zum Vorwurf der unislamischen Neuerung schreibt Ibn Rushd: „Es möge niemand den Einwurf machen, dass diese Art von Spekulation über den Verstandes-Syllogismus eine Neuerung sei, da sie in der ersten Periode des Islam nicht existierte: denn auch die Spekulation über den juristischen Syllogismus und seine Arten wurde erst nach der ersten Periode des Islams entwickelt, und kein Mensch macht ihr den Vorwurf, dass sie eine Neuerung sei.“ Hier deutet sich an, dass die Hauptgegner der Philosophie nicht die Theologen des *kalâm* und der *mu‘tazila* sind, sondern die Rechtsgelehrten: Sie sammeln die Vorschriften aus Koran und Hadith und systematisieren sie zur Schari‘a – jede darüber hinausgehende theoretische Spekulation, sei sie theologisch oder philosophisch, wird von ihnen abgelehnt. Demgegenüber begrüßt es Averroes, dass „die größte Anzahl der Theologen unserer Religion an dem Verstandesschluss festhält, mit Ausnahme eines kleinen Teils der beschränkten Orthodoxen, und diese sind durch sichere Texte der Offenbarung zu überführen.“ Da also der Koran ausdrücklich zur philosophischen Wahrheitssuche auffordert, ist nicht nur das Studium der griechischen Texte legitim, sondern die in ihnen gegebenenfalls enthaltene Wahrheit anzuerkennen: „Ist etwas davon mit der Wahrheit übereinstimmend, so haben wir es anzunehmen, uns darüber zu freuen und ihnen dafür zu danken.“ Denn: „Die Wahrheit [der Vernunft] kann der Wahrheit [des Glaubens] nicht widersprechen; im Gegenteil, sie stimmt mit ihr überein und legt Zeugnis von ihr ab.“ – Ganz ähnlich

¹³ Die Zitate folgen der einzigen deutschen Übersetzung von M. J. Müller: Philosophie und Theologie von Averroes, Weinheim 1991, bisweilen mit leichten Veränderungen.

Texte finden sich zweihundert Jahre später im lateinischen Abendland, nachdem die Wiederentdeckung des Aristoteles ein intellektuelles Erdbeben in den Wissenschaftszentren Westeuropas ausgelöst hatte und die Frage virulent war, ob neben der christlichen Theologie überhaupt eine selbständige Philosophie geduldet werden kann.

Ibn Rushds Text stammt bereits aus einer Zeit, als sich die politische Tolerierung, ja Begünstigung rationaler Argumentation in Glaubensdingen dem jähen Ende zuneigte. Innere Unruhen und die militärischen Verluste während der Reconquista schwächten die in Spanien herrschende Almohaden-Dynastie, die sich angesichts der Bedrohung von Innen und Außen wieder der anti-intellektualistischen Glaubensauffassung zuwandte. Wenige Jahre nach der Niederschrift des *Fasl al-maqal* fiel Averroes, der Inbegriff des Philosophen im islamischen Kulturraum, in Ungnade: er wurde nach Marrakesch verbannt, wo er starb; seine Schriften und die mancher Kollegen wurden öffentlich verbrannt. Heute existieren einige seiner wichtigsten Werke nur noch in den lateinischen Übersetzungen, die von christlichen Gelehrten der Reconquista-Zeit angefertigt wurden – die arabischen Ausgaben dieser Bücher sind sämtlich vernichtet worden.

Dieser anti-intellektuelle Umschwung blieb nicht auf das westliche Herrschaftsgebiet des Islam, Spanien und Nordafrika, beschränkt, sondern setzte sich im Osten, in den traditionellen Kernländern, fort. An die Stelle von Philosophie und Theologie tritt nunmehr wieder und bis heute die islamische Rechtskunde (*fiqh*). Zwar sickert der ehemals breite Strom vernunftorientierter Glaubensreflexion und Philosophie – meist abgedrängt in die Mystik des Sufismus – vereinzelt noch im 15. Jahrhundert¹⁴, doch müssen Theologen und Philosophen nach der geistigen Wende des 11. Jahrhunderts auf der Hut sein: sie gelten in der Regel als Häretiker, nicht selten werden sie verfolgt und hingerichtet, man zwingt sie in den Untergrund, ihre Werke werden unterdrückt oder zerstört. Die islamische Zivilisation ist, so scheint es, aufs Ganze gesehen noch heute zutiefst von jener neunhundert Jahre zurückliegenden Kehrtwendung geprägt, was sich etwa in der Prävalenz des Juridischen vor dem Theologischen zeigt: Im sunnitischen Islam gibt es vier als rechtgläubig anerkannte Rechtsschulen, bei den Schiiten eine – jeder Muslim hat sich nach orthodoxer Anschauung zu einer dieser Rechtsschulen zu bekennen und damit die jeweilige Systematisierung der Schari'a zu übernehmen. Die Religionsgelehrten verstehen sich – was häufig im interreligiösen Dialog verkannt wird – primär als Juristen, nicht als Theologen, sofern man unter einem Theologen jemanden versteht, der mit den Mitteln menschlicher Vernunft über den Glauben reflektiert.

Wie konnte es nach diesen hoffnungsvollen Anfängen einer Harmonisierung von Glaube und Vernunft soweit kommen? Oder anders gefragt: Warum kam es im Christentum, trotz mancher schrecklicher Abwege, letztlich doch nie zur völligen Preisgabe der Vernunft? Eine Antwort hierauf kann selbstverständlich nur mit größ-

¹⁴ Vgl. S. Schmidtke: Theologie, Philosophie und Mystik im zwölfterschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts, Leiden 2000.

ter Zurückhaltung gefunden werden. Es fällt aber auf, dass in den heiligen und verbindlichen Texten der christlichen Religion von Christus als Logos gesprochen wird. Ein Aufgeben der Vernunft käme einem Aufgeben des Christlichen im Christentum gleich. Eine vergleichbar starke Verankerung des Vernunftprinzips gibt es im Koran nicht. Der muslimische Glaube kann sich zwar, wie historisch geschehen, für die Vernunft öffnen, die Vernunft gehört aber nicht zu seinen Konstitutionsbedingungen.

Schlussgedanke

Das christliche Abendland, wie es sich seit dem Mittelalter entwickelt hat, ist durch die Begegnung mit dem Islam zu dem geworden, was es ist. Neben allen blutigen und verabscheuenswürdigen Begegnungen hat die westeuropäische Christenheit ab dem 11. Jahrhundert begierig von den Muslimen Wissenschaften, Philosophie und auch Theologie gelernt: Die europäische Medizin basierte bis weit in die Renaissance hinein auf Avicennas *Kanon der Medizin* und auf den *Pantegni*, die Constantinus Africanus aus dem Arabischen übersetzt hatte. Die Wiederentdeckung des Aristoteles verdankt das Abendland großenteils den in Spanien aus arabischen Handschriften angefertigten Übersetzungen. Das Problem menschlicher Freiheit im Horizont eines allwissenden Gottes – eine christlich-theologische Herausforderung des 13. Jahrhunderts – hat sein Vorspiel in der Mu'tazila. So ließen sich noch viele weitere Beispiele dafür anführen, in welchem Maße sich die abendländische Identität der Begegnung mit dem muslimischen ‚Morgenland‘ verdankt. Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Johannes Duns Scotus: sie alle kannten „ihren“ Avicenna, „ihren“ Averroes, „ihren“ al-Farabi genauso gut wie „ihren“ Aristoteles!

Das Abendland ist theologisch *grosso modo* den Weg der Vernunft gegangen – manchmal und bis heute unter großen Schmerzen und Krisen. Es ist diesen Weg gegangen aus der innersten Überzeugung, dass – wie Thomas von Aquin mit Ibn Rushd formuliert – die Wahrheit der Vernunft der Wahrheit des Glaubens niemals widersprechen kann.

ELISABETH HURTH WIEDERKEHR DER RELIGION?

Die gegenwärtige religiöse Landschaft gibt ein äußerst widersprüchliches Bild ab: Während die Mitgliedschaft in einer Kirche, der Gottesdienstbesuch, die Sakramentenpraxis und die religiöse Erziehung in der Familie stetig zurückgehen, reden Religionsforscher, Theologen und Kirchenvertreter von einer „Wiederkehr“ der Religion. Zahlreiche Zeitzeichen scheinen diese Rede von der „Rückkehr“ der Religion zu bestätigen: Mehrere Millionen Zuschauer verfolgten 2005 das mediale Passionsspiel um den sterbenden Papst Johannes Paul II. Jugendliche aus aller Welt feierten den neuen Papst Benedikt XVI. auf dem Weltjugendtag in Köln. In La-Ola-Wellen und Benedetto-Rufen rief man den Papst zum Star aus. *Bild* brachte Buttons mit dem Slogan „Wir sind Papst“ unter die Menge. *Bravo* lieferte ein Superstar-Poster zum deutschen Papst.

Weniger euphorisch, dafür aber umso überzeugter würdigt seit einiger Zeit ein neuer Feuilleton-Katholizismus Johannes Paul II. und seinen Nachfolger als Mahner gegen den Zeitgeist und als moralische Autorität im Kampf gegen die Globalisierung und die materialistischen Auswüchse des Kapitalismus. Von der religiösen Aufbruchstimmung lassen sich auch Stars und Sternchen anstecken. Medien-Promis wie Hape Kerkeling zelebrieren vor laufender Kamera und „in print“ – siehe den Bestseller *Ich bin dann mal weg* – ihre religiöse Konversion.

Die Medien ermöglichen neuen „Heiligen“ wie Hape Kerkeling, aber auch den Repräsentanten herkömmlicher Religion wie Benedikt XVI. anhaltende öffentliche Präsenz. Das Besondere an dieser Entwicklung: Religion betrifft nicht mehr nur die Privatsphäre des Einzelnen, sie ist in den öffentlichen Diskurs zurückgekehrt – und zwar in einem solchen Ausmaß, dass einige Beobachter sogar von einer „Resakralisierung“ der Öffentlichkeit sprechen. Als entscheidender Auslöser hierfür gelten die Ereignisse vom 11. September 2001. Dass sich die Terroristen ausdrücklich auf eine göttliche Mission beriefen, dass Religion sich hier mit Gewalt verschwisterte – sowohl auf Seiten des militanten Islam als auch auf Seiten der Weltmacht USA mit ihrer Kreuzzugs-Kriegsrhetorik – hat die religiöse Sprache mit neuer Intensität in die weltpolitische und mediale Öffentlichkeit katapultiert.

Parallel dazu verstärken religiöse Konfliktsituationen wie der Streit über die Rolle Gottes in der Europäischen Verfassung, die Kopftuchdebatte, die Diskussion über Kreuze in staatlichen Schulen sowie über das Schulfach Lebenskunde-Ethik-Religion (LER) die Präsenz von Religion im öffentlichen Diskurs. Sie geht auf der Ebene der individuellen Biographien einher mit einer neuen Welle der Sinnsuche, in der sich Menschen – öffentlich und privat – im Zeichen neu entdeckter „Spiritualität“ auf die Suche nach alternativen Lebensstilen und neuer Lebensintensität machen.

Diese religiösen Zeitzeichen widersprechen ganz offensichtlich dem Sakralisierungs-Paradigma. Danach leben wir heute in einer Zeit religiöser Degeneration, in

der mit steigender Modernisierung Religion mehr und mehr verschwindet. Folgt man jedoch Religionssoziologen wie Thomas Luckmann, dann erweisen sich gerade die modernen Säkularisierungsprozesse selbst als religionsproduktiv. Der Rückgang des traditionellen christlichen Heiligen Kosmos setzt, so Luckmann, Entwicklungen in Gang, die die Religion mehr und mehr in eine private Wirklichkeit verwandeln¹. Religion bindet sich immer seltener an die Institution, sie findet in entkirchlichten, individualisierten Räumen eine neue Heimat. Damit entzieht sich Religion zugleich dem „klassischen“ religionswissenschaftlichen Zugriff. Entkirchlichte Religiosität wird „unsichtbar“ und zunehmend subjektiv. Jeder Einzelne ist „freigesetzt“, sich religiös selbst zu bestimmen und sich aus einer Vielzahl von Sinnangeboten sein eigenes Religionsmuster zu stricken.

Das klassische Säkularisierungstheorem, so argumentieren Religionssoziologen und praktische Theologen im Gefolge von Thomas Luckmann, ist also zu modifizieren. Modernisierung kann offenbar auch neues Interesse an Religion wecken und Religiosität neu aufleben lassen. Religion unterliegt dabei tief greifenden Wandlungsprozessen. Sie wird zum einen privatisiert als „Religion nach Wahl“, zum anderen wird sie zugleich ent- und deprivatisiert und taucht in öffentlichen Zusammenhängen vermehrt auf. Diese Rückkehr der Religion in den öffentlichen Raum ist primär gebunden an ihre wachsende Präsenz in den Massenmedien, und zwar in zweifacher Hinsicht: Religion wird nicht nur in und durch die Medien öffentlich, die Medien werden vielmehr selbst *as* Religion wahrgenommen.

Diese „Medienreligion“ ist bezogen auf ein Religionsverständnis, das den Begriff Religion funktional bestimmt. Im funktionalen Religionsverständnis geht es nicht mehr primär darum, was Religion ist, sondern wie sie wirkt. Ob etwas Religion „ist“, hängt nunmehr davon ab, ob es im Alltag von Menschen so wirkt wie Religion, also etwa Sinn stiftet, die Erfahrungen von Transzendenz bearbeitet oder die Welt nach Gutem und Bösem ordnet. Dieser funktional gefasste Religionsbegriff geht weit über die Glaubensüberzeugungen und religiöse Praxis von Religionsgemeinschaften hinaus. Es kommt zu einer „Dispersion des Religiösen“, zu seiner Verteilung auf unterschiedliche Anbieter und Sozialformen². Auch sehr profane Phänomene können nunmehr als religiös bestimmt werden, wenn sie die gleichen Wirkungsweisen wie in der Religion aufweisen. So trifft man Religion nunmehr an Stellen an, an denen man sie früher nie lokalisiert hätte: in der medialen Unterhaltungswelt, im Sport oder in der Werbung. Das Religiöse wird zu einer frei flottierenden Energie, zu einer Sinnresource, die nahezu überall andocken kann.

Die Weite funktionaler Religionsbestimmungen macht jedoch zugleich ihre Schwäche aus. Das Religionsverständnis wird derart entgrenzt, dass alles religiös erfassbar wird. Damit erweisen sich die funktionalen Religionsbestimmungen als anfällig für eine Beliebigkeit, die einer Religionsinflation Tür und Tor öffnet. Joseph

¹ Vgl. Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a. M. 1991, 180.

² Michael N. Ebertz, *Die Dispersion des Religiösen*. In: Hermann Kochanek (Hg.), *Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirchen*. Zürich 1999, 218.

Beuys Vorstellung „Jeder Mensch ein Künstler“ und Andy Warhols Maxime „Jeder ein Star“ heißen nun übersetzt in die popkulturelle Welt der Massenmediengesellschaft: „Jeder und alles ist religiös“.

Die Unschärfe funktionaler Religionsbestimmungen geht einher mit ihren diffusen und unklaren Formen, die häufig unbewusst bleiben. So spricht man vom Fernsehpublikum als einer „Gemeinde“ ohne Rücksicht darauf, dass sich diese keiner Religion bewusst ist und sich auch nicht als religiös kommunizierend sieht. Die Entdifferenzierung des Religionsbegriffs führt so nicht nur dazu, dass man voreilig alles Mögliche mit der Kategorie des Religiösen bedenkt, sondern Religiosität wird auch zunehmend von außen in Menschen hineingetragen, die sich selbst gar nicht mehr als religiös verstehen. Damit können zwar säkulare Phänomene in religiöse verwandelt und viele Zeitzeichen für „religioid“ erklärt werden, aber am eigentlichen Problem mogelt man sich vorbei: der Tatsache, dass Religion für die Lebensführung des Einzelnen immer bedeutungsloser wird. Geht man von der alltagspraktischen Bedeutung von Religion aus und bestimmt Religion im substanziellen Sinn, wird man weniger von einer „Wiederkehr“ der Religion als vielmehr von einer Krise der Religion und des Gottesglaubens sprechen müssen.

Die Anhänger der funktionalen Religionstheorie sehen dies anders. Der Bedeutungsverlust kirchlicher Religion werde durch neue Gestalten des Religiösen ausgeglichen. Statt Säkularisierung liege „nur“ ein Gestaltwandel der Religion vor. Doch mit religiösen Entdeckungsreisen in die Welt der Medien, des Sports oder der Rock-Pop-Musik ist es nicht getan. Neuere Untersuchungen zeigen: Das Verdunsten kirchlich verfasster Religion wird nicht einfach kompensiert. Das, was die christlichen Kirchen an Akzeptanz verlieren, wird durch einen religiösen Aufschwung außerhalb der Kirchen nicht aufgefangen. Die Verluste an kirchlich vorgegebener Religiosität werden durch Zugewinne außerkirchlicher Religiosität nicht einmal annähernd ausgeglichen. Entgegen den Annahmen der funktionalen Religionstheorie nimmt nicht nur traditionale Kirchlichkeit, sondern auch individuelle Religiosität ab. Das Interesse an religiösen Phänomen wie Esoterik, Spiritualität oder der historischen Person Jesu Christi – siehe den Dan Brown-Boom – ist zwar gestiegen, aber dies heißt noch nicht, dass Menschen auch wieder mehr an religiöse Vorstellungen glauben oder der Religion für ihr eigenes Leben eine höhere Bedeutung einräumen. Die Indikatoren für eine alltagspraktisch gelebte Religiosität gehen in Deutschland, so belegen die Studien des Religionssoziologen Detlef Pollack, seit Jahrzehnten zurück³.

Es findet somit kein nahtloser Übergang von tradierter zu „neuer“ Religion statt. Der Austritt aus der Kirche geht nicht automatisch mit einem Eintritt in neue religiöse Bewegungen einher, sondern eher mit Prozessen, in denen Menschen grundsätzlich das Interesse an Religion verlieren und Einstellungen des Atheismus und

³ Vgl. Detlef Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Tübingen 2003, 90, 164-165.

der religiösen Indifferenz entstehen⁴. Damit aber wäre die weitverbreitete religionssoziologische These von der Ablösung tradierter Religion durch „neue“ Religion wie die Medienreligion letztlich eine Verschleierung der Tatsache, dass Religion ihre Bedeutung im Alltagsleben verliert und nicht mehr dominierender Faktor der Lebensgestaltung ist. Die Unhaltbarkeit der These vom Übergang offizieller zur alternativen Religion verstärkt sich nach Pollack noch durch den Befund, dass Religiosität und Kirchlichkeit eng miteinander zusammenhängen. Es trifft einfach nicht zu, dass die Kirchen sich leeren, Religion dagegen boomt. Diejenigen, die die Kirche verlassen, schätzen sich zumeist auch nicht mehr als religiös ein. In Deutschland schwindet die Religiosität in dem Maße, wie die Kirchlichkeit zurückgeht⁵.

Die Hoffnung vieler Kirchenleute und Christen auf eine triumphale Rückkehr der Religion ist ein Wunschtraum. Die Zahl der Menschen, die von den christlichen Kirchen erreicht werden, geht stetig zurück, der Abbruch des Glaubenswissens scheint unumkehrbar. Vor allem aber: Immer mehr Menschen leben wie selbstverständlich ohne Gott und beantworten die Sinnfrage nicht mehr im Rückgriff auf Religion. Man verlässt sich vielmehr auf die Verantwortung, die man selbst für sein Leben hat. Die vor allem in Ostdeutschland weit verbreitete religiöse Indifferenz, macht es, folgt man den Ergebnissen Pollacks, insgesamt „empirisch gesehen fragwürdig, Religion als ein Grundbedürfnis des Menschen anzusetzen“⁶. Damit aber wäre der These von der Rückkehr der Religion jede Grundlage entzogen.

Pollack ist entgegenzuhalten: Religion wird wieder öffentlicher thematisiert – auch als Gegenreaktion auf die Auswüchse eines militanten Islam. Als Abgrenzung gegen die vermeintliche Bedrohung durch den Islam fragt man wieder eindrücklicher nach der eigenen Religiosität. Das gesteigerte öffentliche Interesse an Religion ist aber nicht mit Religion oder Religiosität an sich gleichzusetzen. Vor allem: Diejenigen, die sich wieder stärker auf die christliche Religion beziehen, um sich vom Islam abzugrenzen, wissen in der Regel nicht viel vom Christentum und stimmen mit dessen Verbindlichkeit kaum überein. Man will heute Religion erleben und nicht so sehr glauben. Man muss Religion nicht lernen oder auf einen gedanklichen Gehalt hin „verstehen“. Eine solche Religion beinhaltet weder ein vorgebendes Bekenntnis noch ein auf eine Lehre bezogenes Handeln. Der kognitive Gehalt von Religion ist aufgelöst, es dominiert eine religiöse Erlebnisfähigkeit ohne Halt an einem religiösen Wissen.

Es gibt eine Renaissance der Religion in dem Sinne, dass heute ein religionsfreundlicheres Klima in der Gesellschaft herrscht und Religion ein größerer Aufmerksamkeitswert zukommt. Aber von einer Rückkehr der Religion als Religion an sich kann keine Rede sein. Selbst die Verfechter der These vom „Megatrend Religion“ müssen einräumen, dass im substanziellen Sinn von Religion kein Megatrend

⁴ Vgl. ebd., 12.

⁵ Vgl. ebd., 137. Vgl. auch 90-91.

⁶ Nüchternheit ist vonnöten. Ein Gespräch mit dem Religionssoziologen Detlef Pollack. In: Herder Korrespondenz 7 (2006), 343.

festzustellen sei und sich Religiosität im Sinne einer „bewussten Entscheidung für eine bestimmte Religion oder Weltanschauung“ verflüchtige oder ganz auflöse⁷. Damit ist die „Rückkehr“ der Religion nicht als Anzeichen für den Anbruch eines „postsäkularen“ Zeitalters (Jürgen Habermas) auszuwerten. Im Gegenteil: Wenn nur die Funktionen als sekundäre Leistungen der Religion zurückkehren und diese die Frage nach Gott überhaupt nicht mehr berühren, dann bestätigt die vermeintliche „Wiederkehr“ der Religion letztlich nur die Tatsache, dass wir längst in einer postreligiösen Zeit leben.

⁷ Zit. in Ulrich H. J. Körtner, *Wiederkehr der Religion?* Gütersloh 2006, 30.

HERBERT KING

PSYCHOLOGIE UND THEOLOGIE

Der heutigen Zeit ist in besonderer Weise als Thema und als Chance die Psychologie aufgegeben. Und als Folge davon, die Frage nach dem Zusammenhang von Psychologie auf der einen Seite und normativer Moral und Dogmatik auf der anderen. Dem will dieser Kurz-Beitrag dienen.

Seelsorgerliche Seelenlehre - Ersehnte Einheit von Psychologie und Religion

Rezension von Philipp Stoellger, Oberassistent am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich

Zu Herbert King: Gott des Lebens. Religiöse Spuren in seelischen Prozessen. Patris Verlag, Vallendar-Schönstatt 2001.

In: Bücher-Extra. Reflexion. Zürich 2002.

Der Autor des Bandes verspricht nichts weniger als "in die Seele hineinzuhören", um "besser Anschluss zu finden an ihre Kräfte". Bei dieser Lektüre werde man "Gott begegnen", da Psychologisches und Religiöses ineinander greifen. Der Verfasser lässt sich von der Lehre des Paters Joseph Kentenich leiten. Im Anschluss daran entfaltet er eine an die Mystik erinnernde seelsorgerliche Seelenlehre unter der Leitfigur "Geist und Seele" in zehn Schritten, die vom "Wahrnehmen der Seele" über die "Nutzung der Hindernisse" bis zur "Grundkraft der Seele" führt, der Liebe, um von dort her die "Wurzel der Seele" in der "Kindlichkeit" zu finden, die schließlich zu "Vaterschaft und Mutterschaft" führt. Das Werk Kentenichs und Kings Fortführung sind eine für Protestanten recht seltsame Form katholischer Spiritualität. Sie zeigt allerdings, dass Spiritualität nicht von ihrer gegenwärtigen "Wiederkehr" lebt, sondern von und in christlichen Traditionen. Die Suche danach, "authentisch seelisch und gleichzeitig authentisch religiös" zu leben, klingt angesichts der Ausdifferenzierung von Psychoanalyse und Theologie wie eine Sehnsucht nach verlorenen Zeiten. Aber insofern es hier nicht um wissenschaftliche Auseinandersetzung geht, sondern um die Verflechtung zweier Dimensionen des Lebens, ist die Suche nicht abwegig- auch wenn man nicht Kentenichs Spuren folgen sollte. Denn dessen Grundsatz: "Wie bei kaum einer Gemeinschaft ist bei uns alles zurückgeführt auf die Urkräfte der menschlichen Seele", kann in protestantischer Perspektive kaum gelten. Denn wo käme die Seele an, folgte sie nur ihren abgründigen Urkräften?

Meine Antwort vom 22. August 2002

Sehr überrascht war ich, als ich vom Patris Verlag Ihre Rezension zu meinem Buch "Gott des Lebens" zugesandt bekam. Ich danke Ihnen sehr herzlich dafür, dass dieses Buch Ihre Aufmerksamkeit gefunden hat.

Was ich bei der Lektüre Ihrer Darlegungen empfunden habe, war so eine Mischung von Anziehung, die das Buch auf Sie ausgeübt hat, und kritischer Bedenken, die Ihr "protestantischer" und gleichzeitig ihr theologisch-wissenschaftlicher Verstand haben. Um solche Bedenken zu haben, braucht man allerdings nicht Protestant zu sein. Auch katholische Kollegen mögen Ähnliches empfinden.

Das Bemühen meines Buches ist sicher nicht in erster Linie ein wissenschaftliches. Und doch steht dahinter die Überzeugung, dass lebensmäßig oder auch psychologisch gewonnene Erkenntnisse auch theologisch, auch theologisch-wissenschaftlich relevant sind.

Die Theologie gesteht dem Verstand ein Mitspracherecht bzgl. des Glaubens zu. Das heißt konkret, dass sie die Philosophie zu Hilfe nimmt, um spezifische Offenbarungsinhalte besser zu erklären.

Die Frage ist, ob auch die Seele, die Psyche, mitreden darf und muss. In der Vergangenheit ist dies eher abgelehnt worden, so dass hier Neuland zu betreten ist. Der Beitrag der Seele war in der Vergangenheit allerdings dennoch gegeben. Er war non-verbal, symbolisch, bildmäßig und unthematisch gegeben. In einer Zeit der psychologischen Bewusstwerdung wie der unsrigen stellt sich die Aufgabe, das von der Seele Erkannte mit dem durch den Glauben und den Verstand Erkannten zusammen zu sehen und zusammen zu denken. Dies ist nicht nur eine pastorale und pädagogische Aufgabe, sondern eben auch eine theologisch-wissenschaftliche.

Im hohen Mittelalter bedeutete die wachsende Anerkennung der Eigenwertigkeit der Verstandeserkenntnis die Gefahr einer "doppelten Wahrheit", wie dies formuliert wurde. Heute hat sich neu eine solche Gefahr der doppelten Wahrheit aufgetan: Die Wahrheit des durch die Seele Erkannten und die Wahrheit des durch Verstand und Glaube Erkannten auf der anderen Seite lassen sich nicht so ohne weiteres, wenn überhaupt verbinden.

Wir können nicht mehr hinter die Zeit der Ausdifferenzierung von Psychologie und Theologie zurück. Wir dürfen uns aber auch nicht damit begnügen, die Ergebnisse der beiden jeweils lediglich nebeneinander zu stellen. Und hier die Frage: Wie ist die Denkform - um eine solche geht es - , die beides unterscheidet, aber nicht trennt, beides nicht nebeneinander stellt, sondern ineinander sieht, ohne es zu vermischen?

Dieses Anliegen steckt jedenfalls im Hintergrund des Denkens J. Kentenichs und in seiner Schule im Hintergrund meines Denkens, wie ich es in dem von Ihnen besprochenen Buch darzustellen versucht habe.

Zu Ihrer Bemerkung betreffs der "abgründigen Urkräfte" der Seele: Ich denke, dass mein Buch hinreichend darlegt, dass die menschliche Natur, auch und gerade die psychische Natur, nicht *nur* heil ist. Ich nenne das Kapitel über Schuld, Schwäche und

Erlösung. Ich denke, dass dieses Kapitel gerade auch dem Anliegen der Reformatoren sehr entgegenkommt. Doch darf nicht übersehen werden, dass wir aus einer Tradition kommen (Neuzeit), die gerade die Krankheit des Seelischen (*concupiscentia*) hervorhebt, stärker als die Krankheit des Verstandes. Da sind sich die neuzeitliche katholische und protestantische Tradition sehr ähnlich. Dabei sind in der Geschichte die eigentlich schlimmen Sünden sehr viel mehr durch den eiskalten Verstand und Willen begangen worden als durch die Leidenschaftlichkeit der menschlichen Seele.

Und dennoch ist ein wichtiger Unterschied zwischen protestantischer und katholischer Auffassung. Für Letztere ist die Natur durch die Sünde nicht einfach radikal verdorben, sondern sie ist verletzt, erkrankt, gespalten. Dies ist in der Vergangenheit als theologische Kontroverse ausgetragen worden. Die gleiche Frage stellt sich heute aus psychologischer Sicht noch einmal neu. Hier also wieder die Frage nach dem Beitrag der Psychologie zur Erkenntnis der Wirklichkeit, auch der offenbarungsmäßigen, wenn man die Offenbarung nicht getrennt in einem erfahrungs- und bewusstseinsjenseitigen Raum ansiedeln will.

Das große Bemühen der Psychologie ist, im Menschen die positiven Ressourcen zu sehen und zu heben. Das ist nicht das Gleiche wie Selbsterlösung, kann es allerdings sein, wenn die Theologie nicht fähig und bereit ist, diesen Ansatz auch positiv aufzugreifen und zu "taufen".

Eine "für den Protestanten recht seltsame Form katholischer Spiritualität" nennen Sie das Dargelegte. Ich denke, wie wenige andere hat J. Kentenich das "Katholische" als Chance begriffen, den Glauben neu im Bewusstsein der heutigen - und kommenden - Menschen zu verankern und zu wecken. Und typisch dafür ist das Ineinander von Natur und Gnade, und da auch, als neuer Schritt in der Rezeptions- und Interpretierungsgeschichte der Offenbarung, das Ineinander von nicht nur philosophisch-theologisch, sondern auch psychologisch verstandener Natur und der Gnade.

Was mir beim Lesen Ihrer Rezension wieder in die Seele fiel, ist die selbstverständliche Verwendung des Ausdrucks "protestantisch". Dass eine Religion sich protestantisch nennt, habe ich immer als seltsam empfunden. Und zeitenweise dachte ich, dass man dieses Wort aus ökumenischen Gründen als Katholik nicht verwenden dürfte. Dem ist aber durchaus nicht so. Aber wie ist das religiöse Lebensgefühl eines Menschen, der seine Religion bevorzugt als Protest formuliert?

BUCHBESPRECHUNGEN

Hinrich E. Bues: Christwerden im Geiste Mariens – Charisma und Geschichte der Darmstädter und Schönstätter Marienschwestern. Eine Studie zur missionarischen Spiritualität Neuer Geistlicher Gemeinschaften, Vallendar: Patris Verlag 2006. 405 S.

Unter dem genannten Titel kommt die vom Autor in historischer Theologie verfasste Dissertation zur Drucklegung, die als solche von der Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar unter dem Titel „Mission und Spiritualität der Schönstätter und Darmstädter Marienschwestern – Eine vergleichende Studie zur Gründungsgeschichte und Sendungsspiritualität der neuen Geistlichen Gemeinschaften“ angenommen wurde.

Die auf den ersten Blick zunächst geringfügig erscheinenden Veränderungen in der zweiten Titelgebung erweisen sich bei der Lektüre dieser Studie sehr bald als wegweisend und aufschlussreich. So erklärt sich nicht nur die zur Titelgebung veränderte Beschreibungsfolge der beiden Institute, sondern auch die Schwerpunktverlagerung zugunsten der „Spiritualität“ (statt Charisma) als primäre Thematik, aus der sich der Missionsaspekt als sekundär ableitet. Die veränderte Titelgebung hat offensichtlich nicht zu einer wesentlichen Veränderung der ursprünglich verfassten Textvorlage geführt und wird bei der Drucklegung auch nicht näher begründet. Für den Leser erweist sich jedoch der Hinweis auf die später hin-

zugefügte Titeländerung als hilfreiche Erklärung für die gelegentlich auffallende Differenz zwischen der Titelvorgabe und der textlichen Ausführung.

Das Thema selbst verdient insofern eine besondere Beachtung, da hier ein Vergleich von zwei religiösen Instituten ganz unterschiedlicher Herkunft durchgeführt wird, die beide zwar annähernd zeitgleich in Deutschland entstanden und als Ausdruck ihres Selbstverständnisses den Namen „Marienschwestern“ wählten, im übrigen jedoch keinerlei Beziehungen zueinander oder direkte Gleichheiten aufweisen. Daher sind die vom Autor herausgearbeiteten Vergleichsaspekte aufschlussreich und regen zu weiteren Fragen und bei hinreichendem Interesse zu innergemeinschaftlichen Diskussionen eventuell zu einem Dialog zwischen den beiden genannten Instituten an. Zudem ergeben sich für den Leser grenzüberschreitende Einsichten in den jeweils mehr oder weniger unbekanntem Lebensradius der beiden hier in den Blick genommenen Institute.

Für die Schönstätter Marienschwestern heißt das: Einblick in deren Werden und Wirken als Teilglied der internationalen Schönstattbewegung als eine der „neuen religiösen Bewegungen“, die im Laufe des 20. Jahrhunderts innerhalb der katholischen Kirche entstanden sind.

Der Einblick in das Werden und Wachsen der Darmstädter Marienschwestern gibt Aufschluss über zeitgleich aufbrechende spirituelle Bewegungen im geistlichen Lebensraum der

evangelischen Kirche bzw. in den Kirchen der Reformation, die ebenfalls nach einer institutionell verfassten Gemeinschaftsform suchen und die hier auf weiblicher Seite eine originelle Verwirklichung gefunden hat.

Was im Einzelnen für die jeweilige Gemeinschaft als bezeichnend und geschichtlich relevant zur Sprache kommt, wird für den bis dahin Nichtwissenden Neuland erschließen, für den jeweiligen Insider eher als eine stark verkürzte und zum Teil auch verzeichnete Struktur- und Geschichtsskizze erscheinen. Ein Vorgang, der sich sowohl aus der perspektivischen Sicht von Selbstbild und Fremdbild erklärt, wie auch aus dem noch immer sehr begrenzten Zugang zu den gemeinschaftsinternen Archiven für Forschungszwecke auf beiden Seiten.

Gerade in dieser Hinsicht kann die von Hinrich Bues vorgelegte und mit intensivem, wenn auch verkürzter Quelleneinsicht belegte Studie als besonders lesens- und beachtenswert eingestuft werden. Denn ein solcher Erst-Entwurf kann dahin herausfordern, nur dem Insider bekannte geschichtliche Ungenauigkeiten aufzudecken und zu berichtigen, wie auch personen- und zeitbedingte Interpretationen aufgrund der Realfakten in einem späteren Entwurf zu korrigieren. Das gilt vor allem mit Blick auf die für den jeweiligen Gründungsvorgang besonders hervorgehobenen Personen:

° auf Seiten der Schönstätter Marienschwestern in Bezug auf den Gründer Pater Josef Kentenich (1885-1968) und die aus den Ersten der beginnenden Frauenbewegung Schönstatts als „Mitgründerin“ benannten Gertraud Grä-

fin von Bullion (1891-1930) und Emilie Engel (1893-1955),

° auf Seiten der Darmstädter Marienschwestern mit Blick auf den als „geistlicher Vater“ anerkannten Paul Riedinger (1882-1949) und die „Gründungsmütter“, Klara Schlink (1904-2001), genannt Mutter Basilea und als „Gründerin“ anerkannt, sowie Erika Madauss (1904-1999), genannt Mutter Martyria und gemeinschaftsintern als „Mitgründerin“ anerkannt.

Die hier erstmalig in einer Dissertation vorgelegte und veröffentlichte Vergleichsstudie muss für die darin analysierten Gemeinschaften und ihr geistig-geistliches Umfeld als eine Aufforderung verstanden werden, sich stärker als bisher der inzwischen nach außen verlagerten Auseinandersetzung zwischen intern entwickeltes Selbstbild und von außen wahrgenommenes Fremdbild zu stellen. Eine Forderung, die sich aus der Redlichkeit vor der Geschichte und ihrem Wahrheitsanspruch ergibt. Eine Dissertation, die diese Aufgabe als Erst-Entwurf zum Thema hat, kann aufgrund der ihr mehr oder weniger vorgegebenen Begrenzungen diesem Anspruch – wie sich zeigt - nur mit eingeschränkter wissenschaftlicher Gültigkeit genügen.

Was der Leser hier im Detail als positiven Ertrag der geleisteten Arbeit in gut übersichtlicher Disposition vorfindet, sind neben den für das Thema ausgesuchten und interpretierten geschichtlichen Fakten und Vorgänge eine breite Ausfaltung zu Begriff und Inhalt von *Spiritualität*, zur Beziehung von *Spiritualität und Charisma*, so wie zu *Bestimmungs- und Bedeutungsfragen im Um-*

feld von Mission als kirchlicher und personaler Auftrag.

Der *marianische Aspekt*, der nach Aussage des Autors maßgebend für die Themen- und Materialwahl seiner Dissertation war, durchzieht als solcher perspektivisch die gesamte Analyse seiner Studie.

Da sich Hinrich Bues aufgrund seiner breitangelegten theologischen Studien als Grenzgänger zwischen den beiden großen christlichen Konfessionen im deutschen Sprachraum versteht und ausweisen kann, geben viele Detailaussagen in seinem Buch Zeugnis von einem grenzüberschreitenden Verständnis dessen, was institutionell mit *Ökumene* bezeichnet oder auch anvisiert wird.

Was den Leser neben alledem besonders erfreuen wird ist, dass er einen Sprachstil gewählt hat, durch den sich das disponierte Material relativ leicht, d.h. leserfreundlich vermittelt.

M. Erika Frömbgen

Jörg Ernesti: Kleine Geschichte der Ökumene, Freiburg: Herder 2007, 152 S.

Mit der Ökumene ist es in den letzten Jahren schwieriger geworden. Gegenseitige Irritationen kommen sowohl aus Rom als auch aus den Kreisen der protestantischen und orthodoxen Kirchen. Umso wichtiger ist eine Information über die Schritte, die in den letzten 100 Jahren in dieser Hinsicht bereits gegangen wurden. Der Paderborner Priester und Professor für Kirchengeschichte im südtirolischen Brixen, Jörg

Ernesti, legt eine knappe Darstellung dieser Geschichte vor.

Trotz der inständigen Bitte Jesu um die Einheit seiner Jünger ist die Geschichte seiner Kirche von Spaltungen durchzogen. Neben den großen Spaltungen nach dem Konzil von Chalkedon 451, der Trennung zwischen Ost- und Westkirche (1054 vollzogen) und den reformatorischen Spaltungen des 16. Jahrhunderts sind auch die freikirchlichen Gründungen des 16. bis 20. Jahrhunderts und die autokephalen orthodoxen Kirchen zu erwähnen. Gleichzeitig gab es aber auch Tendenzen zur Wiedervereinigung von Kirchen (vor allem im Protestantismus) und konfessionsübergreifende Zusammenschlüsse.

Seit der Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 datiert die ökumenische Zusammenarbeit zunächst unter den protestantischen Kirchen. „Praktisches Christentum“ sowie „Glaube und Kirchenverfassung“ waren die beiden Schwerpunkte, denen sich die Gespräche zuwandten. Die katholische Kirche blieb zunächst außen vor; Pius XI. verbot jede Mitarbeit an ökumenischen Kreisen. Doch „Una Sancta“-Kreise entstanden trotzdem, unterstützt durch Theologen wie Max Pribilla und Yves Congar, geistig begleitet durch die von Paul Watson und Paul Couturier inspirierten und verbreiteten Gebetswochen für die Einheit der Christen.

Die gemeinsame Leidenserfahrung während des Dritten Reiches brachte dann den Durchbruch. Weniger die unterschiedliche Haltung zum Nationalsozialismus, sondern ein tieferes gegenseitiges Verstehen, wie es etwa in der Reformationsgeschichte von Joseph

Lortz aufschien, ebnete den Weg für einen Neubeginn.

Dieser kam 1948 mit der Gründung des Ökumenischen Rats der Kirchen zustande, zwar immer noch ohne offizielle katholische Beteiligung, aber mit mehr Sympathie von römischer Seite aus.

Ein Durchbruch war auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu verzeichnen, an dem Beobachter aus den evangelischen und orthodoxen Kirchen teilnahmen, die sich an den Gesprächen beteiligten und deren Anwesenheit vielen Formulierungen eines antikatolische Spitze nahm. Seither gehört die ökumenische Ausrichtung zum Proprium jeder katholischen Theologie mit dazu.

Nach dem Konzil standen alle Kirchen vor der Herausforderung, sich auf die Moderne einzustellen. Gleichzeitig setzten Gespräche zur Klärung grundsätzlicher theologischer Fragen ein. Die Jahre seit dem Konzil haben eine Fülle von theologischen Gemeinsamkeiten erbracht, deren wichtigste wohl die von der katholischen, lutherischen und methodistischen Kirche lehramtlich rezipierte Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (1999) ist. Ernesti stellt alle diese Entwicklungen in gewünschter Ausführlichkeit und gebotener Kürze dar. Ökumene, so sein Fazit, ist ein unumkehrbarer Prozess, ohne den die Kirchen der Welt nicht das Zeugnis geben können, das diese erwartet.

Joachim Schmiedl