

RELIGIONSPÄDAGOGISCHE
BEITRÄGE

6/1980

Pluralismus

Lehmann · Theologischer Pluralismus

Bürkle · Religiöse Pluralität

Marhold · Soziologische und politologische Sicht

Schmidt · Grundrechte

Hilpert · Theologische Ethik und Offenbarung

Werbick · Identitätsfindung

Zeitschrift der Arbeitsgemeinschaft

Katholischer Katechetikdozenten (AKK)

Herausgeber: Günter Biemer · Fritz Dommann

Günter Lange · Günter Stachel · Hans Zirker

Redaktion: Hans Zirker

Z A

4253

10. JAN. 1981

ISSN 0173-0339

INHALT

Karl Lehmann	Die Einheit des Bekenntnisses und der theologische Pluralismus	3
Horst Bürkle	Religiöse Pluralität als Frage an Theologie und kirchliche Praxis	23
Wolfgang Marhold	Die Diskussion des Pluralismuskon- zeptes in soziologischer und poli- tologischer Sicht	41
Günter R. Schmidt	Zur religionspädagogischen Bedeu- tung der Grundrechte	57
Konrad Hilpert	Theologische Ethik und Offenba- rung	87
Jürgen Werbick	Identitätsfindung als Leitfaden einer elementaren Theologie	99

Bezug der Hefte über
die Schriftleitung:

Prof. Dr. Hans Zirkler
Oststraße 40
D-4044 Kaarst 1

Konto:
PSA Essen 2810 37-430
"Sonderkonto RpB"

N11< 29149829 021

UB Tübingen

Preis:

Einzelheft 15,- DM
Jahresabonnement (2 Hefte) 24,- DM
und Versandkosten

VORWORT

Es gibt Stichwörter, die gerade deshalb, weil sie einen bewegendenden Tatbestand betreffen, unter vielfältigen Interessen benutzt und rhetorisch verschlissen werden. Zu ihnen gehört auch "Pluralismus". Für die Religionspädagogik (wie für Praktische Theologie überhaupt) sind die mit diesem Begriff angezeigten Erfahrungen von besonderem Gewicht, weil sie die Spannungen zwischen dem kirchlichen Gemeinschaftswillen, der auf Übereinstimmung drängt, und der gesellschaftlichen Vielfalt, die ihre Auswirkungen auch im Bereich von Glaube, ethischen Normen, kirchlichem Handeln und Theologie zeigt, nachdrücklich zu spüren bekommt und aufarbeiten muß. Dazu werden in diesem Heft einige grundsätzliche Beiträge geliefert.

Die Zusammenstellung der Aspekte verweist darauf, wie sehr die Religionspädagogik gerade bei diesem Thema darauf angewiesen ist, über sich selbst hinauszuschauen und das Gespräch mit anderen Disziplinen aufzunehmen. Vor allem ist die Dogmatik gefordert, die Legitimität eines innerkirchlichen Pluralismus angesichts des notwendigen Glaubenskonsenses zu erörtern. Von Seiten der Religionswissenschaft werden wir daran erinnert, daß die Verarbeitung religiöser Pluralismuserfahrungen nicht allein im Horizont der abendländischen Gestalt von Glauben und Spiritualität gesehen werden sollte. Von Politologie und Soziologie her werden wir auf die Diskussion über Fundamentalkonsens und positionelle Vielfalt im gesellschaftlichen Bereich aufmerksam gemacht. Daran schließen sachlich auch die zentralen religionspädagogischen Überlegungen an, die nach der Bedeutung der Grundrechte für die Religionspädagogik fragen, damit zugleich unter der Rahmenthematik dieses Heftes dem Zusammenhang von

Religionspädagogik und allgemeiner Pädagogik nachgehen. Die beiden letzten Aufsätze greifen nicht unmittelbar die Problematik von Pluralismus und Konsens auf, stehen aber doch in deutlichem Zusammenhang. Die Verhältnisbestimmung der theologischen Ethik zur Tradition erfolgt angesichts der vielfältigen Geltungsverluste des Überkommenen. Ähnlich versucht auch die Erörterung einer elementaren Theologie mit dem Rekurs auf die Funktion des Glaubens für die Identitätsfindung zwischen der Normativität des Glaubens und der Notwendigkeit seines Erfahrungsbezugs zu vermitteln.

H. Zirker

KARL LEHMANN

DIE EINHEIT DES BEKENNTNISSES UND DER THEOLOGISCHE PLURALISMUS

Manche lehramtlichen Entscheidungen und Äußerungen des verantwortlichen kirchlichen Amtes der letzten Zeit haben in der katholischen Kirche und auch außerhalb ihres Gefüges zu Unruhe und Enttäuschung geführt. Wie steht es um die Freiheit der Theologie? Wird die reiche Vielfalt theologischen Suchens wieder in einen Kanal gelenkt? Will man wieder eine feste Burg bauen, die gegenüber den Fragen der Zeit abschirmend wirkt? Nicht zu verkennen sind aber auch Fragen und Anklagen von anderer Seite: Warum haben die kirchlichen Autoritäten das wilde Denken in der Theologie so weit treiben lassen? Warum hat man nicht den Mut gehabt, schon früher entschiedener einzugreifen? Nicht alle Probleme, die in diesem Zusammenhang wichtig sind, können in dem folgenden Beitrag erörtert werden. Vielleicht ist es wichtiger, nach den Bedingungen und Voraussetzungen der gegenwärtigen theologischen Lage zu fragen. Einer der schwierigsten Punkte ist jedenfalls mit dem vorstehenden Thema gegeben: Es geht um die Spannung zwischen der Einheit des Bekenntnisses und der theologischen Vielfalt. Der Schwerpunkt der Ausführungen liegt in den beiden letzten Kapiteln, wo die Eigenart und Problematik des gegenwärtigen Pluralismus sowie die Bewältigung der neuen Situation zur Sprache kommen sollen. Dazu ist es jedoch notwendig, den zutreffenden Begriff der Einheit des Bekenntnisses und des Pluralismus in der Theologie zu erwägen.¹

I. Warum Einheit im Bekenntnis?

Es ist nicht selbstverständlich, daß es Bekenntnis gibt. Bekenntnis ist nicht einfach gleichzusetzen mit Dogma. Das Bekenntnis² ist ein entschiedenes Ja zu Gott als dem Herrn des

1 Vgl. zu diesem Phänomen vor allem K. Rahner, Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln 1965, 34-45, 46-58, 104-110; Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1967, 66-87; Schriften zur Theologie X, Einsiedeln 1972, 262-285; HPTH II/1, 22ff., 210-214, 245-253; II/2, 86f, 261f, 268f. Vgl. auch unten Anm. 9, 22, 25, 27.

2 Zu diesem Begriff vgl. die jüngste Zusammenstellung der wichtigsten Ergebnisse und Probleme bei P. Meinhold (Hg.), Studien zur Bekenntnisbildung, Wiesbaden 1980 (=Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 103).

Lebens. Bekenntnis braucht die Öffentlichkeit, um vor aller Welt den Namen Gottes unmißverständlich und unverkürzt, laut vernehmlich und in Freimut zu sagen. Das Bekenntnis mit dem Munde kommt aus einem Herzen, das glaubt (vgl. Röm 10,9). Der Glaube bleibt nicht verborgen im Inneren, sondern verbürgt seine Wahrheit in der Bekräftigung vor Gott und den Menschen. Aber letztlich kann man gerade beim Bekenntnis beides gar nicht trennen: Geist und Wort, Glauben und Tun, innen und außen. Gerade der neuzeitliche Mensch tut sich schwer mit dem, was ein Bekenntnis im Vollsinn ist. Er reißt die Einheit von "Sache" und Wort auseinander. Das eine Phänomen des Bekenntens zerfällt dann in eine unsichtbare, religiöse, transzendente Erfahrung, der gegenüber jeder objektive Ausdruck eine nachträgliche und sekundäre Zutat zu sein scheint, und in einen Katalog fast sachhaft aufgezählter Inhalte, die vom lebendigen Glaubensvollzug praktisch abgetrennt werden.

Warum ist das Bekenntnis für den Glauben so wichtig? Nicht nur aus Gründen seiner öffentlichen Darstellung, auch nicht zur Erhärtung der eigenen Überzeugung in aller Öffentlichkeit und sicher nicht nur zur missionarischen Werbung. Der Glaube braucht das Wort. Er kommt vom Hören. Gott kann man nicht sehen. Er erschließt sich uns, indem er sich im wirkmächtigen Wort des Heils vernehmen läßt. Dieses Kommen Gottes in der Zusage des Wortes ist zwar je einmalig, aber es ist zugleich auf Zukunft hin gesagt. Darin liegt das Versprechen, daß Gott die Menschen auch in anderen Situationen nicht verlassen wird. Das Wort verwahrt diese Verheißung und macht dem Glauben Mut, sich darauf zu verlassen. Nur so findet der Mensch im Glauben wirklichen Halt an Gottes Verheißung. Der Glaube wird also nur zu dem, was er ist: vertrauensvolles Sicheinlassen auf die unterschiedene Heilszusage, wenn er sich an dieses einmal ergangene, lebendige Wort bindet. Sonst kann er sich leicht täuschen und wird verwechselt mit einer beliebigen Stimmung des Menschen. Seitdem Jesus Christus dem Menschen das Innerste Gottes des Vaters offenbarte, wird das Wort im Glauben noch dringlicher: Er ist selbst die Aus-sage, das geschichtliche Zur-Sprache-Kommen Gottes selbst. Er offenbart durch sein Wort und durch sein Leben, also zuverlässig und leibhaftig, was Gott mit uns vorhat. Darum richtet sich das Bekenntnis im Neuen Testament ganz

auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Im Bekenntnis zu diesem Grund des Glaubens wird der Zugang zum Heil offenbar. Wir brauchen also das Wort des Bekenntnisses, wenn wir den Gott Jesu Christi nicht verfehlen wollen. Die Bekenntnisformulierungen bleiben in einer eigentümlich schwebenden Mitte: Sie sind keine geronnenen Formeln, sondern Verweise; zugleich darf man ihre dichten Grundworte nicht beliebig ersetzen oder gar preisgeben.

Der biblische Glaube möchte die Menschen aus ihrer Vereinzelung und Abkapselung sammeln. Er will die Trennwände zwischen den Rassen und Klassen, Sprachen und Nationen, Generationen und Zeitaltern überwinden. Wenn das Bekenntnis die Menschen zu dieser Gemeinschaft führen will, dann muß es selbst eine einigende Struktur haben. Es kann nur dann Ruf zur Sammlung sein und Einheit erzeugen, wenn es auf den einen Herrn hinweist.

"Ein Leib und ein Geist, wie euch durch eure Berufung auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist." (Eph 4,4f). Das Bekenntnis ist die Antwort des Menschen auf diese Heilstat Gottes. Es stiftet Einigung unter jenen, die an seinen Namen glauben. Darum bekennen wir uns als Christen. Daß Jesus der Christus Gottes ist, stellt wohl das früheste und fundamentalste Bekenntnis dar. Darum gehört es als dankbare Antwort zum Lob und Preis des Gottesdienstes, aber auch als Versprechen und Mahnung in den Alltag des christlichen Lebens.

Ein Bekenntnis kann man nicht einfach ausdenken oder von Grund auf konstruieren. Wir finden es vor und stehen lernend auf den Schultern derer, die es uns in Glaube, Hoffnung und Liebe übermitteln haben. Wir sind angewiesen auf dieses Glaubens-Zeugnis. "Bekenntnis" heißt in der griechischen Sprache Homologie, d.h. Übereinstimmung im Sagen, Übereinkunft in der Rede. Bekenntnis heißt also immer auch Sicheinfügen in die Gemeinschaft aller Glaubenden, und zwar quer durch die Zeiten. Auch hier müssen wir eingestehen: "Was hast du, was du nicht empfangen hast?". Anschaulich werden diese Vermittlung des gemeinsamen Glaubens und die Gründung in ihm in 1 Kor 15,1ff von Paulus zur Sprache gebracht: "Ich erinnere euch, Brüder, an das Evangelium, das ich euch verkündet habe. Ihr habt es angenommen;

es ist der Grund, auf dem ihr steht. Durch dieses Evangelium werdet ihr gerettet, wenn ihr an dem Wort festhaltet, das ich euch verkündigt habe. Oder habt ihr den Glauben vielleicht unüberlegt angenommen? Denn vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe: Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift, und ist begraben worden. Er ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift, und erschien dem Kephas, dann den Zwölf."

So muß man die Einheit des Bekenntnisses - ein notwendig abstraktes und vieldeutiges Wort - von der Gesamtbewegung der Offenbarung her verstehen: Ursprung in dem einen Gott, Berufung zu einer Hoffnung des Heils, Stiftung einer zeitenumspannenden Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe. Darum kann es keinen christlichen Glauben und folgerichtig auch keine Theologie geben ohne die Einheit des Bekenntnisses.

II. Von der Aufgabe und der Vielfalt theologischer Reflexion

Der Glaube braucht das Wort. Er braucht aber auch das Denken.³ Auch wenn er vom Hören kommt, so ist er nicht einfach hörig in einem negativen Sinne. Er nimmt etwas auf, was den Menschen auf der Suche nach einer Antwort auf die Rätsel seines Daseins orientiert und führt. Dies wird nicht nur in den Situationen von Einsamkeit und Schuld, Leid und Tod, sondern auch bei der Sinndeutung des ganzen menschlichen Lebens offenbar. Glaube bedeutet so für das Existenzverständnis eine eigene Sinnhülle, die für das menschliche Verstehen aufgeschlossen und mitgeteilt werden muß. Die Theologie kann diesen Glauben nicht hervorbringen, sie kann ihm eigentlich nur nachdenken. Indem sie ihn auslegt, kann sie ihn zwar erhellen, reinigen und begleiten, jedoch muß sie ihn voraussetzen. Sie kann ihn niemals adäquat einholen. Die Theologie ist also selbst auf den Glaubensvollzug und damit auch auf das Bekenntnis angewiesen. Die theologische Reflexion behandelt den Glauben und das Bekenntnis nicht wie geschichtliche Dokumente des religiösen Geistes der Menschheit - dies wäre Religionswissenschaft -, sondern

3 Vgl. dazu K. Lehmann, Denkender Glaube, in: Theologisches Jahrbuch 1977/78, Leipzig 1978, 46-57. Der Verfasser erlaubt sich die Anführung eigener Arbeiten, um Hinweise auf weitere Begründungen der hier vorgetragenen Überlegungen zu geben.

sie geht davon aus, daß das geschichtliche und geistgewirkte Zeugnis der biblischen Schriften unserer eigenen Gegenwart etwas zu sagen hat. Theologie bringt nicht nur in historisch-kritischer Wiedergabe Kunde von einem früheren Ereignis des Glaubens, sondern sie vermittelt die unverbrauchte Sinnfülle und den bleibenden Anspruch dieser Offenbarungszeugnisse an das jeweilige Zeitalter.

Die christliche Theologie kann dabei auf ihre Bindung an die geschichtliche Offenbarung des Alten Testaments und an das Erscheinen des Heils in Jesus Christus in der Fülle der Zeiten nicht verzichten. Dennoch handelt es sich nicht um historisch einmal gewesene, nun für unser Vorstellungsvermögen ins Gedächtnis zurückzurufende Ereignisse. Das Neue Testament hat vor allem im Hebräerbrief mit einem einzigen Wort die bedeutungsvolle zwiefache Struktur des christlichen Heilseignisses zur Sprache gebracht, wenn es sagt: Jesus Christus habe "ein für allemal" (vgl. Hebr 7,27; 9,12; 10,10) den Menschen das Heil Gottes eröffnet. "Ein für allemal" weist zuerst auf ein einmaliges und unwiderholbares Geschehen hin. Zugleich beschränkt sich dieses nicht nur auf einen bestimmten geschichtlichen Zeitpunkt, mag dieser noch so wichtig sein und noch so große Folgen haben. Was sich da in der geschichtlichen Einmaligkeit ereignet, hat zugleich in seiner Konkretetheit die weiteste, universale Bedeutung: gilt ein für allemal.

Gerade die Spannung, die in dieser Struktur des christlichen Heilseignisses liegt, muß aber fruchtbar gemacht werden. Die Theologie muß auf das geschichtlich ergangene Offenbarungseignis bezogen bleiben. Sie kann nur Theologie bleiben, wenn sie das in der Schrift bezeugte apostolische Evangelium rein bewahrt. Es darf nicht allen möglichen menschlichen Ideen und Erfindungen angepaßt werden, so sehr es mit dem menschlichen Suchen im Gespräch bleiben wird. Das Evangelium muß, um heilswirksam den Menschen begegnen zu können, stets wieder neu für andere Sprach- und Kulturräume übersetzt werden. Es verlangt eine konkrete Ausrichtung an neuen Adressaten. Es muß dasselbe bleiben, aber seine unkonventionelle Sprengkraft in neue Horizonte geschichtlicher Erfahrung des Menschen hinein-sprechen können. Wenn diese Botschaft den konkreten Menschen mitgeteilt werden soll, dann darf das Evangelium die Konfron-

tation mit dem jeweiligen Daseins- und Weltverständnis nicht scheuen. Nur wenn es sich diesem Gespräch aussetzt, kann es die Kraft seines Geistes erweisen. Diesen Brückenschlag zwischen Bewahrung und Vergegenwärtigung, Erinnerung und Aktualisierung muß die Kirche im ganzen immer wieder neu versuchen, in der Verkündigung, in der gottesdienstlichen Praxis und in allen Formen ihres Lebens. Der Theologie ist es jedoch in besonderer Weise aufgetragen, an dieser Aufgabe führend und leitend mitzuwirken.

Nun besteht die Theologie nicht nur aus einer äußeren Sammlung oder gar Wiederholung von Aussagen der biblischen Zeugnisse. Diese sind sehr vielgestaltig, stehen in Spannung zueinander, sprechen eine sehr verschiedene Sprache und stammen aus unterschiedlichen kulturellen Kontexten. Es gibt bereits einen hochgradigen theologischen Pluralismus in der Schrift.⁴ Besonders die systematische Theologie hat die Aufgabe, die innere Stimmigkeit dieser vielen Äußerungen sichtbar zu machen. Erst wenn ein Bedeutungszusammenhang für unser Welt- und Menschenverständnis aufgezeigt ist, kann der Glaube im vollen Sinne verbindlich für uns werden. Die Theologie bietet darum einen Entwurf an, wie der Mensch im Lichte der biblischen Offenbarung sich selbst und die Welt im ganzen verstehen kann. Insofern dieser Gesamtzusammenhang in seiner inneren Zuordnung und mit den jeweils besten Gründen erschlossen wird, denkt die Theologie "systematisch". Aber das Gefüge einer solchen Gesamtsicht vom Menschen und von der Welt ist dennoch kein "geschlossenes System": Es ist nicht nur offen hinein in die künftige Geschichte mit ihren unableitbaren Ereignissen, sondern es ist darum stets unabgeschlossen, weil es in das Geheimnis des freien und unverfügbaren Gottes führt. Dies hat zur Konsequenz, daß die Theologie ihren Gesamtentwurf nie mit dem Anspruch auf eine allumfassende Perfektion erstellen kann. Obwohl die Theologie einen Gesamt-Sinnentwurf von Welt und Mensch anbietet, ist dieser immer endlich, fragmentarisch und geschichtlich. Das theologische Bemühen ist noch tiefer in die geschichtliche Bedingtheit hineingesenkt

4 Vgl. dazu K. Rahner/K. Lehmann, in: MySal I, 665ff., 668ff.

und ihrer Wandelbarkeit ausgesetzt als das Bekenntnis der Kirche, dem man eher eine gewisse Geschichtsüberlegenheit zusprechen kann.⁵ Der Theologe muß diese seine Bedingtheit und Armut eingestehen. Und gerade diese Eigenschaft macht im Grunde die Vielfalt theologischer Entwürfe aus. Dies ist das faszinierende und zugleich demütigende Element in der Theologie, das Ganze von Welt und Geschichte jeweils von einem Standort aus zu skizzieren.

Vielleicht verstehen wir jetzt besser, warum es nicht nur viele Theologien, sondern bei aller Einheit des Bekenntnisses auch eine Vielfalt von Bekenntnisformulierungen gibt. Ein Bekenntnis ist nicht identisch mit einer einzigen Formel. Schon das Neue Testament offenbart in seinen 27 Schriften eine immer wieder überraschende Vielfalt von theologischen Entwürfen. Eine Ur-Vielfalt bezeugt sich nicht nur im Miteinander von Altem und Neuem Testament, sondern vor allem in der Tatsache, daß das eine Evangelium von Jesus Christus uns in vier Evangelien bezeugt wird.⁶ Trotz mancher Versuche hat die Kirche allen Bestrebungen widerstanden, aus dieser lebendigen und spannungsvollen Vielfalt ein einziges, vollkommen harmonisches Bild herauszudestillieren. In ähnlicher Weise ist sie nicht den Versuchungen erlegen, in die große Variationsbreite des neutestamentlichen Kanons durch ein bestimmtes Kriterium gleichsam theologisch Ordnung hineinbringen zu wollen.⁷ Auch die frühesten Bekenntnisse des Neuen Testaments nehmen an dieser Pluralität teil: Die einen bekennen sich zu Jesus als dem Herrn, die anderen zu ihm als dem Christus, wieder andere verehren ihn als Sohn Gottes.⁸ Man könnte leicht zeigen,

5 Dazu K. Lehmann, Bedarf das Glaubensbekenntnis einer Neufassung?, in: Ders., Gegenwart des Glaubens, Mainz 1974, 109-142.

6 Genauerer bei H. Merkel, Die Widersprüche zwischen den Evangelien, Tübingen 1971.

7 Zur Problematik vgl. E. Käsemann (Hg.), Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion, Göttingen 1970; zur Sachfrage selbst aus katholischer Sicht vgl. auch MySal I, 665ff., 668ff.

8 Vgl. M. Hengel, Christologie und neutestamentliche Chronologie, in: Neues Testament und Geschichte. Festschrift für O. Cullmann zum 70. Geburtstag, Zürich/Tübingen 1972, 43-67; ders., Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen 1975, 21977.

wie die Vielfalt religiöser Erfahrungen, kultureller Denkmuster und geographischer Räume hier ausschlaggebend wird. Nicht zu vergessen bleibt jedoch, daß diese vielgestaltige Fülle umfaßt wird von der Einheit dessen, was für uns nicht nur die zufällige Sammlung bestimmter Bücher ist, sondern das maßgebende Zeugnis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus bildet. Diese Einheit des Bekenntnisses ist nicht utopisch und auch nicht nur symbolisch, sondern sie fordert uns auf, die ursprüngliche Weite des Wortes Gottes in ihren Verschiedenheiten nicht gegeneinander auszuspielen, und nicht zu glauben, wir könnten die eine und letzte Synthese von uns aus konstruieren.

Je mehr Theologie und Bekenntnis auseinandertreten und differenziertere Formen annehmen, um so deutlicher wird, daß die theologische Reflexion in ihren verschiedenen Gestalten dem einen Bekenntnis dient. Die Vielfalt tritt noch mehr hervor. Ein besonderer Ausdruck dieser legitimen Vielfalt und Fülle theologischen Denkens sind vor allem die einzelnen Schulen, die entstehen. "So kann man zunächst eine Spannung feststellen zwischen einer Theologie wie der des Irenäus, die das gelehrte heidnische Denken beiseite läßt, wenn nicht ausdrücklich ablehnt, und in Schrift und überlieferter christlicher Erfahrung die wesentlichen Elemente der Synthese zu finden sucht, und der der Apologeten, die wie Justin dem griechischen Denken ein weites Tor öffnen. Später wird sich diese zweite Möglichkeit abermals in verschiedene kleine 'Schulen' unterteilen, die offen rivalisieren, wie die mehr mystisch-spekulative von Alexandrien und die mehr historisch-ethische von Antiochien."⁹ Diese verschiedenen Schultraditionen radikalisieren sich vor allem im Spätmittelalter, wo sie sich als partikuläre theologische Richtungen kräftig entfalten, mit der Tendenz, vollständige und exklusive Systeme zu erstellen,

9 Internationale Theologenkommission, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus, Einsiedeln 1973 (=Sammlung Horizonte NF 7), 170 (vgl. die Bibliographie mit zahlreichen Hinweisen auf das internationale Gespräch, 215-220); wie vorsichtig man historisch mit der Verwendung der Pluralismus-Kategorie sein muß, zeigt H.J. Marx, Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum, St. Augustin 1977 (=Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, 26).

zwischen denen jedem freisteht zu wählen. Man denke nur an die Schulgegensätze zwischen Thomisten, Franziskanern und Augustinern vor und während des Konzils von Trient.¹⁰ Man erinnere sich einer äußersten Bekämpfung und gegenseitigen Beschuldigung von Häresie theologischer Schulen im sogenannten Gnadenstreit (Thomismus-Banezianismus, Molinismus), also jener Frage, wie sich göttliche und menschliche Freiheit zueinander verhalten.¹¹

Es scheint nun von größter Bedeutung zu sein, daß die Kirche selbst nie die einzelne Theologie einer Schule oder gar eines bestimmten Kirchenvaters als ganze kanonisiert hat. Sie hat die Fruchtbarkeit einer bestimmten Auslegungsrichtung des Glaubensgeheimnisses gegenüber einer strittigen Frage akzeptiert, aber sie hat nie einfach das Ganze übernommen. Nur die ganze Kirche hat den ganzen Glauben. Sie hat, beginnend mit dem Konzil von Nikaia, gelernt, sich gleichzeitig in tieferer Treue auf die biblischen Perspektiven und die gottesdienstliche Tradition besinnen zu müssen, während ein einseitiger Anschluß an eine bestimmte Schule in letzter Konsequenz zur Häresie führen würde.¹² Auch dem heiligen Augustinus, dem "Lehrer der Gnade", und seiner Prädestinationslehre ist die Kirche nicht gefolgt, weil diese die Freiheit des Menschen im Heilswirken zu zerstören drohte.

Gerade wenn die Kirche bei der Entscheidung strittiger Fragen sich nicht den Antworten einer partikulären Schule anschließt, besteht das Problem, mit welchen Verfahren sie dennoch zu einer Antwort gelangen kann. Wir haben schon gesehen, daß sie bei der Klärung umstrittener Sachverhalte auf die biblische Tradition und vor allem die liturgischen Überlieferun-

10 Vgl. dazu E. Stakemeier, Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum, Paderborn 1937; ders., Glaube und Rechtfertigung, Freiburg 1937; A. Stakemeier, Das Konzil von Trient über die Heilsgewißheit, Heidelberg 1947.

11 Zur Erstinformation vgl. F. Stegmüller, Artikel "Gnadenstreit", in: LThK IV, 1002-1007 (Lit.).

12 Für die historische Dimension vgl. A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg 1979, 356ff., 386ff.; zu den hermeneutischen Fragen vgl. K. Lehmann, Dogmenhermeneutik am Beispiel der klassischen Christologie, in: Jesus - Ort der Erfahrung Gottes. Festschrift für B. Welte zum 70. Geburtstag, Freiburg 1976, 190-209.

gen zurückgreift. Diese selbst bieten jedoch von sich her auch noch keine Antwort. Auch läßt sich aus der Tatsache des dogmatischen Widerstreits nicht die Konsequenz ziehen, auf Wahrheitserkenntnis überhaupt zu verzichten. Die positive Antwort auf diese Aporien lautet: Wahrheitssuche durch Konsensbildung.¹³ Diese ist eine gleichsam experimentierende Erkenntnis, wo Dissens möglich und erträglich, Konsens aber erreichbar und notwendig ist. Die fixierten Gegensätze von wahr und falsch kommen dadurch in Bewegung. Dieser Form von Wahrheitsfindung eignet zugleich in gewissen Grenzen eine pragmatische Note. Man einigt sich darin, daß man die in Frage stehende Sache des Glaubens übereinstimmend am besten so oder so gemeinsam sagen kann.¹⁴ Hier kommt es nicht zuletzt auf das gemeinsame Sprechen und Bekennen an, nicht zuerst auf die begriffliche Schärfe und die Theoriebildung wissenschaftlicher Erkenntnis, die einem einzelnen Theologen vielleicht überzeugender gelingen mag. Solche dogmatischen "Sprachregelungen", wie man sie vielleicht nicht besonders gut gekennzeichnet hat, zeigen sich etwa in den klassischen christologischen und trinitarischen Dogmen,¹⁵ aber auch in der Anwendung des Sakramentsbegriffs und im besonderen auch der Eucharistielehre (Transsubstantiation). Die Dogmenbildung ist, wie eine Analyse des Dogmas von Chalkedon und des Rechtfertigungsdekretes von Trient aufzeigen könnte, damit in der Lage, ein ganzes Knäuel von Aporien zu lösen, nämlich sich nicht einem partikulären Schulzwang auszuliefern, vielmehr eine bestimmte Wahrheit in konkreter Konsensbildung, d.h. durch Teilnahme aller zu erkennen und dennoch den Weg in das

13 Diese muß im Horizont der gegenwärtigen Diskussion um Wahrheit verstanden werden, vgl. L.B. Puntel, Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie, Darmstadt 1978 (=Erträge der Forschung 83), 152ff., 165ff.; J. Simon, Wahrheit als Freiheit, Berlin 1978, 11ff., 365f.; Chr. Wild, Philosophische Skepsis, Königstein 1980 (=Philosophie. Analyse und Grundlegung, Band 2), 95ff.

14 Dazu in aller Kürze J. Ratzinger, Zur Frage nach der Geschichtigkeit der Dogmen, in: O. Semmelroth/R. Haubst/K. Rahner (Hg.), Martyria - Leiturgia - Diakonia. Festschrift für Hermann Volk zum 65. Geburtstag, Mainz 1968, 59-70, bes. 64ff.

15 Genauer bei K. Lehmann, in: Jesus - Ort der Erfahrung Gottes (s.o. Anm. 12), bes. 200ff., 207ff.

größere Geheimnis offen zu lassen. Dies wiederum ist ein Erweis dafür, daß auch die noch so entgegengesetzten Schulen ein Körnchen Wahrheit in sich enthalten und zum Ganzen beitragen.¹⁶ Je mehr solche Schulen sich jedoch zum alleinmaßgeblichen Kriterium aufspreizen, um so mehr werden sie zu Häresien, d.h. sie wählen willkürlich aus und beschränken die umfassende Übereinstimmung in der Wahrheit.

III. Die Eigenart und Problematik des gegenwärtigen Pluralismus

Die heutige Vielfalt theologischen Denkens ist durch die bisher aufgezeigten Grundstrukturen bedingt. Wir sollten jedenfalls die auch früher gegebene Variationsbreite theologischer Anschauungen nicht unter- und den Reichtum gegenwärtiger Ausformungen nicht überschätzen. Aber die moderne Pluralität ist in vielem doch schärfer und wohl auch grundsätzlicher geworden. Man darf darin freilich nicht nur in einer harmlosen Weise Vielfarbigkeit, Vielstimmigkeit und Chancenreichtum wahrnehmen. Gewiß bedeutet es dies auch. Aber diese Vielfalt hängt zweifellos mit zahlreichen anderen Entwicklungen der neuzeitlichen Gesellschaft zusammen, wo wir eine sich steigernde "Pluralisierung" unseres Lebens feststellen können: Spezialisierung, Arbeitsteilung, Differenzierung der Methoden.¹⁷ Dies sind Signaturen der wissenschaftlichen Zivilisation überhaupt. Die Situation wird hierdurch prinzipiell und bis in alle einzelnen Fragestellungen hinein so geprägt. Darum ist es besser, entschiedener von "Pluralismus" als nur von Vielfalt zu sprechen.

Um den Kern der Probleme zu erfassen, ist es notwendig, diese innere Differenzierung der theologischen Reflexion, die den

16 Eine vertiefte dogmatische Interpretation des Häresie-Begriffs unter Verwertung heutiger dogmengeschichtlicher und hermeneutischer Erkenntnisse fehlt immer noch, vgl. außer den einschlägigen Überlegungen K. Rahners (Näheres im Rahner-Register, Zürich 1974, 120) F. Stegmüller, *Oportet haereses esse. I Cor. 11,19 in der Auslegung der Reformationszeit*, in: *Reformata Reformanda*. Festgabe für Hubert Jedin, Münster 1965, 330-364; A. Grillmeier, *Häresie und Wahrheit*, in: *Ders., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg 1975, 219-244, vgl. auch 245-282.

17 Zu den grundlegenden gesellschaftlichen und geistesge-

Pluralismus der Theologien steigert, etwas genauer zu verfolgen. Es sind eine Reihe von entscheidenden Elementen:

1. Die methodische Vielfalt:

Die heutige theologische Reflexion hat sowohl in den einzelnen Disziplinen als auch im ganzen sehr viele Erkenntniswege und methodische Ansätze bereitgestellt. Man denke nur an die Fülle von exegetischen Methoden, mit denen man sich einem biblischen Text nähern kann: Zuerst wird die Zuverlässigkeit des Textes untersucht; man fragt nach der literarischen Form; man untersucht die Herkunft bestimmter Motive und Überlieferungen; man sucht nach dem leitenden Interesse verschiedener Bearbeiter; man fahndet nach dem "Sitz im Leben", den ein Jesuswort oder ein Bekenntnis hat; man will grundsätzlich theologische Perspektiven erkennen. Die Zugehörigkeit zu Schulbildungen bringt eine gewisse Dominanz dieser oder jener methodischen Ansätze. Aber auch wer keiner Schule zugehört, wird die Auswahl verschiedener methodischer Zugänge jeweils etwas anders bündeln und gewichten. Hier gibt es kein absolutes Kriterium für die Methodenwahl, sondern jeder Erkenntnisversuch ist brauchbar, wenn er die Einsicht in die Wahrheit fördert. Schließlich gibt es keinen mehr, der von sich aus behaupten könnte, er beherrsche alle Methoden in gleicher Weise.¹⁸

2. Der innere Pluralismus der einzelnen Disziplinen:

Gerade die systematischen Disziplinen, wie Dogmatik und theologische Ethik, stehen heute vor einem riesigen Arsenal von Wissensmaterialien, die von anderen Fächern aufbereitet werden. Einsichten der Exegese, der Kirchen- und Dogmengeschichte, der Konzilsforschung, der ökumenischen Theologie, der Philosophie und der Humanwissenschaften, der Liturgiegeschich-

schichtlichen Voraussetzungen vgl. F.-X. Kaufmann, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg 1979, 54ff.; P.L. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt 1980.

¹⁸ Vgl. W. Kasper, Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit, München 1967; zur Vielheit der Disziplinen vgl. J. Betz, Die Einheit der Theologie in der Vielheit ihrer Disziplinen und Gestalten, in: IKaZ 8 (1979) 452-562 (Lit.).

te und der pastoralen Erfahrung verlangen nach Berücksichtigung. Es ist nun ganz folgerichtig, daß sich bei der systematischen "Verarbeitung" dieser Daten, einfach schon durch die Vorbildung und Disposition des einzelnen Theologen, unvermeidliche Präferenzen ergeben, die zu einer bestimmten Gestalt dieser oder jener Theologie führen. Zwar müssen alle "Generalisten" sein, aber im Grunde bildet doch jeder in seiner Art und mit seinen Fähigkeiten einen Ausschnitt oder eine Facette aus dem Ganzen. Man könnte dies leicht an den verschiedenen Entwürfen bedeutender Theologen von heute aufzeigen.¹⁹

3. Philosophische und hermeneutische Voraussetzungen:

An diesem prinzipiellen Pluralismus ist der Wandel in der philosophischen Ausgangslage von größter Bedeutung.²⁰ Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil galt weithin die klassische aristotelisch-scholastische Philosophie (auch wenn sie nochmals in mancherlei Schattierungen auftrat) als gemeinsame Basis katholischer Theologie. Dieser Kanon ist heute nicht mehr vorgegeben, ganz unabhängig davon, ob man dies bedauert oder nicht. Neben dieses Fundament oder manchmal sogar stellvertretend für es sind sehr viele heterogene Ansätze aus mancherlei philosophischen Entwürfen getreten: Existenzphilosophie, angelsächsische Sprachphilosophie, geisteswissenschaftliche Hermeneutik, empirisch aufbereitete Anthropologie, Semantik und Linguistik, sozialwissenschaftliche Ansätze und gesellschaftstheoretische Reflexionen, Strukturalismus und Psychologie. Wenn man nun zugleich einkalkuliert, daß es sich dabei weitgehend um so etwas wie verschiedene Anleihen handelt, die ausschnittartig aus den verschiedenen Systement-

19 Vgl. in aller Kürze H. Vorgrimler/R. vander Gucht (Hg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen, Freiburg 1970 (vgl. die Porträts von H.U. von Balthasar, K. Rahner, Y. Congar, H. de Lubac).

20 Vgl. dazu K. Rahner, Philosophie und Philosophieren in der Theologie, in: Ders., Schriften zur Theologie, Band VIII, Einsiedeln 1967, 66-87; Schriften zur Theologie, Band X, Zürich 1972, 70-88; W. Kern, Bemerkungen zur Frage: Plurale Philosophie (als Medium pluraler Theologie?), in: Internationale Theologenkommission, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus (s.o. Anm. 8), 204-214, vgl. auch Anm. 22.

würfen abgetrennt werden, so wird die jeweilige Synthese wesentlich schwieriger und auch zufälliger. Außerdem besteht zweifellos da und dort die Gefahr, daß man - mit mehr oder weniger großer Bewußtheit - auch weltanschauliche Implikationen übernimmt, die früher oder später ihre Auswirkungen haben werden. Man könnte dies leicht zeigen z.B. an der Rezeption von Karl Jaspers und Ernst Bloch im Bereich der Theologie.

Es kann nur noch erwähnt werden, daß zu diesen Elementen heute mit Notwendigkeit im gesamten Bereich der Theologie der Erkenntniswert der Humanwissenschaften hinzukommt. Ihre Ergebnisse entstammen wiederum außerordentlich komplexen und spannungsvollen Theoriebildungen oder empirischen Ansätzen.²¹

4. Sozio-kultureller Kontext:

Gesprengt aber wird dieser gesamte Zusammenhang nochmals durch das Bestreben, Theologie nicht nur mit Hilfe aller nützlichen wissenschaftlichen Erkenntnisse einer Zeit zu bauen, sondern sie auch situationsgerecht in jenem Kontext zu beheimaten und einzuwurzeln, der geschichtlich zu ihr gehört. Das Stichwort "aggiornamento" ist dafür, vor allem nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, bekannt genug geworden. Eine "Inkulturation" ist allein schon missionarisch notwendig. Sie läßt sich gar nicht vermeiden, wenn sich das Christentum in der jeweiligen kulturellen und gesellschaftlichen Situation verwirklichen will. Man denke z.B. an Versuche, die Gestalt von Taufe und Firmung in Verbindung zu bringen mit einheimischen Initiationsriten. Es geht letztlich jedoch nicht nur um den kulturellen, sondern auch um den gesellschaftlichen Kontext. Wie sehr auch soziale und ökonomische Aspekte konstitutiv werden, kann man an den wiederum sehr verschiedenartigen Entwürfen zu einer Theologie der Befreiung auf dem südamerikanischen Kontinent und auf der ganzen Welt ablesen. Dies kann einerseits so weit gehen, daß man die gesamte europäische Prägung des christlichen Glaubens als kolo-

²¹ Ein Versuch zur Vermittlung erscheint neuerdings in 30 Bänden: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Eine Enzyklopädische Bibliothek, hg. von F. Böckle, F.-X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte in Verbindung mit R. Scherer, Freiburg 1980 (vgl. den erschienenen "Almanach" sowie die ersten Bände 5, 10, 26).

nialistischen Import abtun möchte, andererseits auch gesagt werden kann, ein Europäer verstehe wegen der genuinen latein-amerikanischen Situation die Theologie der Befreiung überhaupt nicht.²²

Dieser mannigfache verschärfte Pluralismus schafft die heutige Situation in der Theologie. Er läßt nicht nur viele Synthesen zu, sondern hat nicht selten geradezu einen synkretistischen Charakter: Es werden Erkenntnisse und Ergebnisse aus sehr andersartigen und gegenseitig sich fremden, ja spannungsvollen und widersprüchlichen Bereichen zusammengefügt. Es ist ganz unvermeidlich, daß hier die Frage auftaucht, wie angesichts des Soges eines solchen Pluralismus die lebensnotwendige Einheit des Bekenntnisses aufrechterhalten werden kann.

IV. Zur Bewältigung der neuen Situation

Es ist nicht leicht, in und aus dieser Situation einen Ausweg zu finden. Man kann die damit gegebene Problematik, die sich auch in vielen anderen Bereichen unseres Lebens findet (ganz abgesehen von der Theologie in den reformatorischen Kirchen), nicht ignorieren, abschütteln oder mit irgendeinem gewalttätigen Schwertstreich "klären". Der Christ muß eine konkrete Last, die ihm durch die Geschichte auferlegt wird, annehmen und durchtragen. Überhaupt wird man eine solche Situation weniger von außen oder von oben oder rein theoretisch bewältigen, vielmehr wird man den Weg der theologischen Praxis selbst mitgehen müssen, um so wiederum auf dem Weg der Konsensbildung Einheit zu finden.

Tendenzen einer falschen Reaktion liegen nahe. Nun gibt es überhaupt keine Einheit im kreatürlichen Bereich, die nicht zugleich auch wenigstens ein Minimum von Vielfalt enthielte, und es kann kein totales, gleichgültiges Nebeneinander geben, das nicht die Frage nach Gemeinsamkeit erheben würde. Die eine Gefahr ist die Versuchung, alles auf einen Einheitsnenner zu-

22 Internationale Theologenkommission, Theologie der Befreiung, hg. von K. Lehmann, Einsiedeln 1977 (=Sammlung Horizonte NF 10); B. Lonergan, Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen, hg. v. G. B. Sala, Freiburg 1975 (=Quaestiones disputatae 67), 19ff., 141ff. (vgl. auch 168ff. zum Verhältnis von Philosophie und Theologie).

rückzuzwingen. Dies würde letztlich bedeuten, alle Vielfalt der Methoden und Kenntnisse, der theologischen Gestalten und ihrer Entwürfe als ein Negativum zu betrachten. Die überkommenen Bekenntnisformeln allein hätten einen absoluten Vorrang gegenüber der Aufgabe ständiger Transformation und Übersetzung. Daraus könnte leicht wiederum ein Geist der Reaktion, der Uniformität, der gewalttätigen Integration und des Ghettos entstehen. Die Theologie als wissenschaftliche Reflexion müßte in ihrer schöpferischen Aufgabenstellung zurücktreten. Gedankenloses Nachplappern schwieriger und erst zu deutender Formeln wäre dann erwünschter. Man könnte dadurch jedoch keine Einheit erreichen, weil sich die Differenz zwischen der Einheit des Bekenntnisses und der legitimen Vielfalt theologischer Explikation nicht beseitigen läßt, weil es eine lebensunfähige Einheit aus der künstlichen Retorte wäre, die nicht frei macht, sondern erdrückt, und weil sie jeden produktiv-missionarischen Elan, den Theologie und Kirche dringend brauchen, lähmen würde.

Manche haben heute - nicht zuletzt in Erinnerung an die vor-konziliare Zeit - Angst, neuere lehramtliche Entscheidungen (Pohier, Küng) und entsprechende Äußerungen des verantwortlichen kirchlichen Amtes beabsichtigten eine Rückkehr zu einer solchen monolithischen Einheit. Man wird auch nicht bestreiten dürfen, daß es einzelne Symptome dieser Art gibt. Im Grunde sind es jedoch wohl eher Reste einer vergangenen Mentalität und weniger Verbote neuer Verhaltensweisen. Immerhin müßte man solchen Anfängen, falls sie sich stärker melden sollten, wehren. Aber schon die Diagnose muß wohl differenzierter sein. Ich habe eigentlich keine Sorge, daß jemand frühere Zustände wieder herstellen wollte, geschweige denn könnte. Niemand kann die elementare Situation und die grundlegenden Rahmenbedingungen der heutigen theologischen Arbeit einfach von außen verändern.

Der Pluralismus ist jedoch seinerseits auch nicht so unschuldig, wie er sich zumeist auf den ersten Blick hin gibt. Dies könnte sich schon aus der Kenntnis z.B. der politologischen

Pluralismus-Diskussion ergeben.²³ Natürlich sieht man diese Gefahr nur dann ausreichend, wenn man die Notwendigkeit der Einheit des Bekenntnisses im aufgezeigten Sinne anerkennt. Ein extremer Pluralismus, der sich selbst nicht mehr um die Einheit des Glaubens sorgen sollte, könnte dem Verzicht auf die Wahrheitsfrage überhaupt entstammen. Man beläßt es dann bewußt bei jeweils einseitigen Perspektiven. Berufung auf die Legitimität des Pluralismus kann, wenn sie zu einer Dauerformel wird, auch bequem machen: Man reibt sich nicht wund am fremden Anderen, man zieht sich nur auf seinen eigenen Standort und sein Interesse zurück, immunisiert sich, schirmt sich ab und verweigert Konkurrenz. Besonders schwierig wird es dann, wenn dieser Pluralismus nicht mehr von wissenschaftlichen Prinzipien ausgeht, sondern sich von anderen Motiven her, z.B. gesellschafts-, kirchenkritischer und politischer Art, als Gruppe organisiert und nur noch von diesem Interessenhorizont her agiert und reagiert. Ein solcher Pluralismus kann ungezügelt und beliebig werden. Es kann zu einer Tyrannei von Kräften kommen, die fast nur nach Durchsetzbarkeit ihrer Positionen trachten. Theologische Grabenkämpfe und Polarisierungen sind die Folgen. Nicht zuletzt dadurch wird das verantwortliche Amt in der Kirche zu einem autoritären Führungsstil oder zu einem reinen Krisenmanagement im Blick auf rivalisierende Gruppen verleitet. Ein Pluralismus dieser Art verzerrt und gefährdet den authentischen inneren Reichtum der Vielfalt heutiger Theologie. Er bedroht die Freiheit, von der er selbst lebt.

Das wahre Verhältnis zwischen legitimer Vielfalt und notwendiger Einheit läßt sich freilich nicht so eindeutig fixieren, wie man dies vielleicht erwartet. Vor allem gibt es keine quantitativ orientierten Lösungen. Man kann nicht so leicht einen Katalog jener Wahrheiten angeben, die unbedingt von al-

23 Dazu A. Schwan, Wahrheit - Pluralität - Freiheit, Hamburg 1976; ders., Philosophie der Gegenwart vor dem Problem des Pluralismus, in: J. Simon (Hg.), Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems, Freiburg 1977, 171-203; F. Nuscheler/W. Steffani (Hg.), Pluralismus - Konzeptionen und Kontroversen, München 1972; H. Spinner, Pluralismus als Erkenntnismodell, Frankfurt a.M. 1974; H. Kremendahl, Pluralismustheorie in Deutschland, Leverkusen 1977; B. von Greiff, Pluralismustheorie und Status quo. Kritik an Alexander Schwan, in: Merkur 33 (1979) 1063-1077 (Lit.).

len angenommen werden müssen, und jener, in denen uneingeschränkte Freiheit besteht. Dennoch lassen sich einige Kriterien benennen, nach denen sich ein Ausgleich zwischen legitimer Vielfalt und notwendiger Einheit realisiert:

1. Der Theologe sollte alles tun, um die von ihm erkannte Wahrheit in den Raum der einen Kirche einzubringen. Er sollte selbst wissen und zur Überzeugung bringen, daß er sich selbst mit allen Kräften um die Übereinstimmung im Glauben bemüht und sich in das unübersehbar freie Ganze der Kirche einbringt. Authentischer Pluralismus weiß, daß man selbst nur Teil ist, nie das Ganze. Ein wirklicher Pluralismus kennt Verbindlichkeit und Entschiedenheit des Glaubens, aber keine absoluten Standpunkte in seiner Artikulation.

2. Man kann dieses Stehen im Raum der Kirche nur gewährleisten, wenn dies auch in der konkreten Bewegung des theologischen Denkens zum Ausdruck kommt. Drei elementare Lebens- und Denkvollzüge sind dafür konstitutiv: stetiges Rückbezogensein auf die Heilige Schrift als Fundament, schöpferischer Umgang mit den großen christlichen Traditionen, Konfrontation mit dem Daseins- und Weltverständnis des heutigen Menschen.²⁴ Aus dieser Vielheit kommen wir selbst immer wieder her. Ihre Einheit muß jeweils neu gefunden werden. Vor allem der Umgang mit der großen christlichen Überlieferung zeigt, daß wir nicht die ersten und einzigen sind, die uns Gedanken machen. Er macht uns selbstkritisch und stutzig, wenn es an die schwierige Vermittlung von Schrift und Gegenwart geht. Es gibt Einsichten, die zwar von gestern sind, aber sie zu verachten wäre ein Rückschritt, weil wir sie uns mühsam und unter schmerzlichen Verlusten neu aneignen müßten. Im Reich des Ethos und der religiösen Überzeugung ist der Fortschritt nicht von jener Art wie bei den Naturwissenschaften und in der Technik. Man kann beim notwendigen Übersetzungsvorgang von der biblisch ergangenen Offenbarung in die jeweilige Gegenwart hinein ohne die geschichtliche Vermittlung auch zu "aktuell",

24 Zu dieser Bewegung vgl. K. Lehmann, Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem, in: Ders., Gegenwart des Glaubens (s.o. Anm. 5), 35-53.

d.h. kurzfristig und einseitig angepaßt werden, so daß man morgen schon wieder von gestern ist.

3. Der Pluralismus der heutigen Theologie verlangt viel Bereitschaft zur Selbstdisziplin und zum Dialog. Vieles auf dem theologischen Markt ist im Pluralismus der Weltanschauungen nur sehr vorläufig. Manches spreizt sich programmatisch auf, ist aber noch gar nicht reif. Vieles ist gar nicht so neu, sondern entpuppt sich am Ende als ein alter Ladenhüter. Gerade die pluralistische Situation erfordert viel Geduld im Abwägen einzelner Positionen, ein hohes Maß an gegenseitigem Aufeinanderhören, offene Kritik und redliche Auseinandersetzung. Nur so ergänzen sich die einzelnen pluralistischen Entwürfe zur Wahrheit des Ganzen. Nur in diesem Prozeß der Reinigung und Abstoßung, des Ausscheidens und des Aneignens, des Läuterns und Verwandeln gibt es wirklichen Fortschritt. Der einzelne Theologe muß den Verzicht auf eine rechthaberische und intolerante absolute Position lernen; er muß sich selbst in das Wahrheitsgeschehen des Subjekts Kirche, an dessen Aufbau er teilhat, hineingeben. Konsensbildung wird noch wichtiger als je zuvor. Dies kann schwer werden. Nicht immer hat die Mehrheit von vornherein recht. Aber auch nicht jeder Solist ist schon ein Prophet. "Seinen Auftrag in der Kirche durchsetzen kann schwer sein, wenn man vielleicht mit Gott allein ist und niemand Verständnis dafür hat. Dann heißt es kämpfen, ohne sich einen Fußbreit vom Zentrum des Mysteriums Christi zu entfernen. Bande, Seile lebendigen, immerwährenden Gebetes müssen uns an diese Mitte fesseln; denn lassen wir sie los, so gewinnt das Sonderhafte die Übermacht über den Sinn der Einheit, und der Auftrag, der nur innerhalb der Einheit Sinn hat, ist vertan."²⁵

Es wären noch viele Probleme zu erörtern. Man kann sich z.B. fragen, wie das kirchliche Lehramt in einer solchen Situation beschaffen sein muß. Jedoch ist der Rahmen auch für Antworten auf Fragen dieser Art durch die vorausgehenden Ausführungen einigermaßen skizziert. Es gibt keine Geheimrezepte und

25 H.U. von Balthasar, Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus, Einsiedeln 1972 (=Kriterien 29), 74f.

Zauberschlüssel zu dieser uns geschichtlich zum Austrag aufgegebenen Situation.

Der christliche Glaube darf sich nicht in ungemäßen Formen eines nackten Pluralismus oder brutaler Uniformität verfangen. Das Christentum kennt von Anfang an eine neue Form der Einheit. Die vier Evangelien bilden das eine Evangelium. Der eine Gott offenbart sich als Wirklichkeit von drei Personen. Die Einheit darf die wahren Unterschiede aus der Fülle des Ganzen nicht einebnen oder verwischen. Einheit ist nichts anderes als ein lebendiges Ganzes von lebendigen Ganzheiten.²⁶ Diese verschließen sich jedoch nicht monadenhaft in sich selbst, sondern bleiben aufeinander geöffnet und in stetigem kommunikativem Austausch. Darum braucht die Kirche vor einem authentischen Pluralismus in der Theologie auch keine Angst zu haben. Sie wäre unchristlich. "Was sich im Ursprung begegnet, weil es von Gott her entspringt, kann sich im Pluralismus der Perspektiven und Sendungen nicht fremd sein. Es berührt sich und erkennt sich in den Wurzeln."²⁷

Prof. DDr. Karl Lehmann
Seminar für Dogmatik und Ökumenische Theologie
der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
Werthmannplatz 1
7800 Freiburg

26 Vgl. K. Lehmann, Ein lebendiges Ganzes von lebendigen Ganzheiten: Voraussetzungen eines Weltgesprächs der Theologien, in: *Communicatio Socialis* 10 (1977) 264-268.

27 H.U. von Balthasar, Die Wahrheit ist symphonisch (s.o. Anm. 25), 75. - Zu den pastoraltheologischen Problemen vgl. W. Rieß, Glaube als Konsens. Über die Pluralität im Glauben, München 1979 (vgl. die zusammenfassenden Thesen 262ff. und die umfangreiche Bibliographie: 269-287).

HORST BÜRKLE

RELIGIÖSE PLURALITÄT ALS FRAGE AN THEOLOGIE UND KIRCHLICHE PRAXIS

Was meinen wir mit dem Begriff "Pluralismus" in seiner Anwendung auf die Religion? Er bezeichnet den Tatbestand, daß es auf religiösem Gebiet nicht nur einheitliche Erscheinungsformen gibt. Die Geschichte der Kirche zeigt vielmehr von ihren Anfängen an ein Bild unterschiedlicher, zum Teil sogar in Spannung zueinander stehender Erscheinungsweisen. Im Blick auf das Neue Testament hat das die Forschung dazu geführt, die Frage nach der Einheit des Kanons aufzuwerfen. Versuchen wir darum, uns an dieser Frage das Problem, das sich hier stellt, zu verdeutlichen.

Die in der Überlieferungsgeschichte zum Ausdruck kommenden Unterschiede sind zunächst einmal bestimmt durch den Herkunftszusammenhang der biblischen Schriftsteller. Die Pluralität des einen Kerygmas ist immer auch eine Folge des soziokulturellen Kontextes. So sehr z.B. der Apostel Paulus als Missionar "allen alles" zu werden vermag (1 Kor 9,22), so deutlich trägt dabei seine Denk- und Ausdrucksweise die Charakteristika rabbinischer Schulung an sich. Der Prolog des vierten Evangeliums enthüllt erst dort seine volle Sinn-tiefe, wo er im Kontext griechischer Logos-Philosophie verstanden wird. Man wird den Pastoralbriefen nicht gerecht werden, wenn man nicht die Erfordernisse und Anlässe dabei mit im Auge behält, die im Aufbau frühchristlicher Gemeinden eine Rolle spielten. Was immer hier an individuellen Eigentümlichkeiten der Autoren, an situationellen und kontextualen Gegebenheiten und Notwendigkeiten theologisch für die Pluralität des neutestamentlichen Kanons Pate gestanden hat, es hat dazu geführt, daß immer wieder auch die Frage nach dem "Kanon im Kanon" aufgeworfen werden konnte.

Wer aber in dieser Weise alternativ dem pluralen Zeugnis der Schrift Grenzen ziehen zu müssen meint, verkennet damit den Charakter und die Notwendigkeit solcher im Kanon selber ange-

legten Vielfalt. Sie ist nicht beliebig. Sie versteht sich aber auch nicht in der Weise problematisch, daß es nachträglich darum gehen könnte, für eine bestimmte Tradition und damit gegen andere im Kanon enthaltene Überlieferungsweisen zu entscheiden.

Daß es im Verlauf der Geschichte der Kirche immer wieder dazu kam, daß bestimmte Schriften bevorzugt und andere vernachlässigt wurden, hängt mit der jeweiligen Auslegungsgeschichte zusammen. Als Beispiel sei auf die Rolle verwiesen, die die Auslegung des Römerbriefes für die lutherische Reformation spielte. Dementsprechend trat der Jakobusbrief zurück und wurde vom Interesse einer aktuellen Auslegung der Kritik unterworfen. Bestimmt von den eigenen Glaubenserfahrungen konnte im Kampf um das Verständnis der Ausschließlichkeit göttlicher Gnade nicht zugleich der verbindliche Charakter des Werkes als Kriterium für den Glauben festgehalten werden. Nicht immer und nicht unter allen Umständen ist die plurale Bandbreite neutestamentlicher Überlieferung zugänglich. Die Bedingungen, unter denen sich Zugang zu ihrem Verständnis eröffnet oder verschließt, sind nicht beliebig. Sie sind die Folge bestimmter geschichtlich bedingter Vorgegebenheiten. Der Zirkel von vernehmendem Glauben und überlieferter Botschaft ist darum nicht in individueller Entscheidung frei zu wählen. Die Bedingungen, unter denen er steht, sind eine "Vorgabe", über die der Einzelne nicht einfach verfügt. Sein Verstehenshorizont unter Einschluß alles dessen, was ihn bestimmt, gehört selber mit zu dem Unverfügbaren, dessen sich der Glaube rühmt und tröstet.

Die Möglichkeit des pluralen religiösen Ausdrucks steht damit von vornherein unter einer doppelten Begrenzung. Sie betrifft zunächst die Tatsache, daß die Verschiedenheit, um die es hier geht, nicht eine beliebige und unbegrenzte sein kann. Im Falle der neutestamentlichen Vielfalt der Zeugnisse liegt die Einheit in der Zugehörigkeit zum Kanon. Hier hat die Kirche deutlich die Grenze der Pluralität markiert. In diesem Traditionsbereich bewegen wir uns, wenn wir immer wieder

neue und andere Gewichtungen in der Typologie christlichen Glaubens vornehmen.

Luther hat - um es an diesem Beispiel zu verdeutlichen - die für ihn interesseleitende Gewichtung der Gnadenlehre nicht zum Anlaß genommen, die Einheit des Kanons und die Zusammengehörigkeit derjenigen Texte, die dem nicht entgegenkamen, in Frage zu stellen. Damit wurden diese Teile der neutestamentlichen Überlieferung einer späteren auslegungsgeschichtlichen Situation für die aus der lutherischen Reformation hervorgegangenen Kirchen erhalten. Darin liegt die Voraussetzung für das Verständnis einer ecclesia semper reformanda. Das Prinzipielle, das zu einer bestimmten Stunde der Kirche in den Vordergrund tritt, darf nicht zugleich Maßstab aller zukünftigen Schriftauslegung werden wollen. Das würde die Verleugnung eben der Möglichkeit bedeuten, der sich eine solche Aktualisierung und Gewichtung der Schrift und der Tradition selber verdankt. Mit der Festlegung des Kanons hat die Kirche der nachfolgenden Auslegungsgeschichte nicht nur eine Grenze gesetzt, sondern auch den Schutz geboten gegenüber Festschreibungen innerhalb des Überlieferten. Das Reservoir für korrigierende, auch die Korrektur korrigierende, den Textbestand neu und damit noch einmal anders gewichtende Glaubenserfahrung ist damit erhalten geblieben.

Die andere notwendige Begrenzung betrifft den Pluralismus, der in jenen Faktoren begründet liegt, die die Fülle der geschichtlichen Erfahrungen, kulturellen Verschiedenheiten und der besonderen situationellen Gegebenheiten ausmachen. Nicht nur die Geschichte der Häresien und schismatischen Entwicklungen zeigen deutlich, daß alle diese Faktoren mächtig zu werden und eine Pluralität in Gang zu setzen vermögen, die nicht mehr in der Vielfalt des einen Kanons verankert ist. Um dieser immer wieder eintretenden und sich wiederholenden Möglichkeit willen, hat es die Kirche nicht bei der Festlegung des Kanons bewenden lassen. Hier waren sozusagen flankierende Maßnahmen zum Schutz der legitimen Pluralität christlichen Glaubens und seines Ausdrucks vonnöten. Bekenntnis-

bildung und das Lehramt der Kirche haben diese Funktion übernommen. Sie sichern die Einheit in der Vielfalt möglicher Ausdeutungen des christlichen Glaubens, die einem besonderen Interesse, einer nationalen oder kulturellen Gegebenheit entspringen, diese aber dominant werden lassen gegenüber dem gemeinsamen Verständnis christlicher Wahrheit. Für solch üppig wuchernde, sich anderen Gründen verpflichtende Pluralität gibt es zahlreiche Beispiele in der jüngsten Geschichte und Gegenwart.

Im Falle der deutsch-christlichen Glaubensbewegung zur Zeit des Nationalsozialismus wurden rassische und ideologische Interessen bestimmend, die sich nicht mehr innerhalb der Pluralität christlichen Zeugnisses unterbringen lassen. Es gibt heute Amalgamierungsprozesse, in denen marxistisch-ideologische Orientierungen die mögliche Konsensbreite gemeinchristlicher Vielfalt sprengen. In den jungen Kirchen der Dritten Welt wird die Aufgabe der Inkulturation dieser Kirchen begleitet von Sonderentwicklungen, die ihrerseits die Frage nach der Grenze pluraler Gestalt des christlichen Glaubens aufwerfen. Wo sie überschritten ist, kommt es nicht selten zu einem comeback vorchristlicher Gestaltungsweisen und religiöser Praktiken. Sie werden dann dominant gegenüber dem Neuen, das mit der christlichen Botschaft Platz gegriffen hat. In allen diesen Fällen ist mit der Preisgabe des Unbedingten christlicher Wahrheit an die Bedingungen geschichtlicher Gegebenheiten zugleich auch die echte Pluralität möglicher Erscheinungsweisen christlicher Existenz und kirchlicher Gemeinschaft eingebüßt. Die Absolutsetzung einer aus mißverständener und mißbrauchter pluraler Gestaltung des Christlichen entsprungenen Besonderheit bedeutet zugleich die Beseitigung legitimer und wünschenswerter Pluralität.

Fragen wir im Folgenden nach einzelnen typologischen Grundformen, die innerhalb der legitimen Pluralität kirchlicher Überlieferung eine Rolle spielen. Auch sie können hier nur beispielhaft behandelt werden. Ihnen erschöpfend gerecht zu werden, würde eine umfassende religionsphänomenologische Be-

standsaufnahme voraussetzen. Wenn es uns aber im Sinne unseres Themas um eine Verarbeitung pluraler religiöser Erfahrungen geht, dann bedarf es einer prototypischen Behandlung der hier anstehenden Phänomene. Man ist oft geneigt, sie auf individuelle Veranlagung oder auch auf konfessionsspezifisches Vorkommen zu verteilen. Beides mag seine Gründe haben, ist aber im Blick auf die Rolle, die solche pluralen Phänomene in der gemeinsamen christlichen und kirchlichen Tradition spielen, nicht gerechtfertigt. Die unser Interesse leitende Frage lautet: Wie ist es möglich, einzelne, anscheinend aus dem Rahmen einer vorgegebenen kirchlichen oder individuellen Praxis herausfallenden Erscheinungen in dem Gesamtzusammenhang zu begreifen, in den sie gehören? Auf diese Weise wird nicht nur die Einheit in der Vielfalt religiöser Erfahrungen und Ausdrucksweisen ihr Recht behalten, sondern auch das Einzelne und Besondere davor bewahrt, in die Vereinzelung und in die Besonderung zu geraten.

Letztlich handelt es sich bei der Frage nach der Aufarbeitung und dem verstehenden Umgang mit pluralen Erscheinungsformen des Christlichen um eine ökumenische Aufgabe. Jenseits der geläufigen und durch gegenwärtige Praxis festgeschriebenen 'Rahmenbedingungen' des Christseins kommen typische Verhaltensweisen und Gestaltungen neu in Sicht, die im urchristlichen und frühkirchlichen Überlieferungszusammenhang bereits zu Hause sind. Die ökumenische Aufgabe erweist sich damit als die Verpflichtung zur Rückgewinnung jener Dimensionen christlichen Glaubens und seiner Ausdrucksformen, die in der 'typen'-spezifischen eigenen Weise des Christseins nicht mehr vorkommen oder rezessiv geworden sind. In verschiedenen Konfessionskirchen können dabei unterschiedliche Traditionselemente bewahrt worden sein. Die Entwicklung zur Konfessionskirche hängt ihrerseits wiederum mit Faktoren zusammen, die den besonderen Umständen und geschichtlichen Herausforderungen entsprachen, die zur weiteren Entwicklung und Pflege konfessionellen Sondergutes beitrugen. Je stärker dabei eine Kirche das ursprünglich gemeinsame in ihrem Gestaltenreichtum verkörpert, desto mehr repräsentiert sie selber in sich

jenen universalen Charakter, der der Kirche von Anfang an eigen ist. Die Verarbeitung der pluralen Frömmigkeitsformen und ihre Integration in die bestehende kirchliche Gemeinschaft bleibt damit eine ökumenische Aufgabe ersten Ranges.

Im Folgenden sollen einige Frömmigkeitstypen genannt werden, die vielfach in Spannung zueinander stehen, in ihrer Zuordnung zueinander aber erst den legitimen Pluralismus kirchlicher Katholizität ausmachen.

1. Das charismatische Element

Wir erleben heute einen Aufbruch gemeinschaftlicher Geisterfahrung. Dabei spielt das ekstatische Erleben eine besondere Rolle. Gegenüber institutionalisierten Formen des Gottesdienstes tritt damit wieder ein Element der unmittelbaren persönlichen und gemeinsamen Erfahrung in den Vordergrund. Während die Kirche in ihrer Geschichte dieses Phänomen vornehmlich als außerordentliche Geistwirkung im Blick auf einzelne Charismatiker bewahrt hat, hat sich die Gemeinschaftskomponente desselben in Form bestimmter pfingstlicher Gemeinschaften verselbständigt.

Es erscheint in einer Zeit, die von ausschließlichen Diesseitsorientierungen beherrscht ist, nicht zufällig, daß ekstatisches Erleben besonders unter jungen Christen geschätzt und gesucht wird. Die dämonische Seite dieses Verlangens nimmt, wo es nicht als echtes und bewegendes religiöses Erleben von der Kirche zugänglich gehalten wird, die ersatzweisen Erscheinungen der Drogenszene an. Nicht die Struktur an sich ist hier das Infragestellende, vielmehr muß nach der legitimen Rolle gefragt werden, die christliche Frömmigkeitspraxis im Blick auf diesen Typus zu spielen vermag. Gläubiger Enthusiasmus kann zum Ausdruck für jenes thaumazein werden, das in der Heiligen Schrift die Nähe und die Wirkungen der göttlichen Gegenwart begleitet. In einer technisch perfektionierten Umwelt schrumpft der Raum des Erlebbaren. Die Welt der Machbarkeit schränkt die entdeckende Phantasie und das Vermögen ein, sich noch über etwas 'wundern' zu

können. In solcher Lage wäre die Rolle der Religion als unverdrängbarer Praxisbereich angesichts des Verlustes dieser Ebenen neu zu entdecken. Stattdessen erleben wir es, daß das Erscheinungsbild der Kirche sich zunehmend mehr dem anpaßt, was auch in allen anderen Bereichen und Institutionen unserer Gesellschaft die Züge des Vordergründigen trägt. Wo aber das Außerordentliche, das dem Menschen fremd Gegenüber tretende und ihn als Gegenwart göttlichen Geistes Treffende nicht mehr erlebbar ist, verliert auch christliche Glaubenserfahrung ihren ergreifenden und numinosen Charakter. Die Folge davon ist, daß mangels des Echten, wie es religiösem Erleben eigen ist, die Surrogate in anderen Bereichen gesucht werden.

2. Das Gemeinschaftserlebnis

Zu den besonderen Erfahrungen junger Christen gehört das Gemeinschaftserlebnis. Es überbietet alles andere, was vor- und außerchristlich zur Identität einer religiösen Gruppe gehört. Das Mit-Christus-Gestorben- und Auferstanden-Sein schuf einen Typus von Gemeinschaft, der es möglich machte, alle der geschichtlichen Erfahrung entstammenden Gemeinschaften lediglich symbolisch in Analogie zu begreifen. Dort, wo die Analogie zur Familie und zur völkischen Gemeinschaft vom neuen Mit-sein in Christus gesprengt werden, greift das Neue Testament zum Symbol eines lebendigen Organismus. Unüberbietbar ist im Blick auf den Leib-Christus-Charakter der neuen Gemeinschaft die integrale und totale Zusammengehörigkeit und organische Vergliederung. Aus solcher Totalität des Neuen konnten dann jene Bruderschaften und Orden entstehen, die sich als Manifestationen eben dieser alles Sichtbare übersteigenden Gemeinschaft des Geistes verstanden.

Es ist nicht zufällig, daß in heutiger Situation gerade in dieser Hinsicht ein Stück pluraler Praxis auch in denjenigen Kirchen schrittweise zurückgewonnen wird, die sich in ihrer Lehre und Theologie vom mystisch-sakramentalen Charakter des Leib-Christus-Seins entfernt haben. Was immer schon die

Rolle der Orden und Bruderschaften war, bestätigt sich heute noch einmal in der Pluralität neuer geistlicher Gemeinschaftsbildungen, Fraternitäten und Kommunen. Auch hier gilt: Wo es nicht gelingt, vom göttlichen Stiftungsgrund und von der ekklesialen Voraussetzung den Zugang dazu zu eröffnen, begegnen wir der Fülle der ins Säkulare und Ideologische ausufernden, in ihrer tragenden Kraft aber oftmals nur begrenzt lebensfähigen Kommunen und Gruppenbildungen.

Geistliche Impulse und Erneuerungen gehen heute für die protestantischen Kirchen oftmals von diesen nur wenigen Bruder- und Schwesternschaften aus. Meist passen sie ganz und gar nicht zum gewohnten Erscheinungsbild protestantisch-bürgerlichen Verhaltens. Aber was in ihnen an geistlichen Disziplinen, an Intensität christlicher Gemeinschaft und im Dienst an anderen gelebt und erfahren wird, ist ein Potential, von dem die Kirche - obwohl meist unwissend - mitlebt. Hier stoßen wir auf eine 'Typos', der die mögliche und wünschenswerte Pluralität einer Kirche in besonders überzeugender Weise ins Bewußtsein zu bringen vermag.

3. Der Weg nach Innen

Wer nach Verarbeitung religiös pluraler und d.h. vom Geläufigen abweichender Frömmigkeitsformen fragt, stößt auf die Praktiken, die im Dienste der Wiederentdeckung des Unanschaulichen und des Geheimnisses gläubiger Existenz stehen. Was heute unter dem Begriff der "Meditation" alles summiert wird, ist zu unspezifisch, als daß es in solcher Pauschalität dafür bereits in Anspruch genommen werden könnte. Der von außen bestimmte und nach außen orientierte Mensch findet sich nicht damit ab, auch die Religion und als Christ seinen Glauben in solcher 'Außenorientierung' aufgehen zu lassen. Der Drang zu meditativen Praktiken signalisiert ein Mangelempfinden. Auch dort, wo es sich um reine Psycho-Praktiken handelt, die sich im Methodisch-Technischen erschöpfen und nichts mit religiösen Inhalten zu tun haben, liegt noch eine starke Erinnerung an den Verlust des Umgangs mit dem und im Tiefenerlebnis dessen, was sich dem Glaubenden öffnet.

Verarbeitung religiöser Pluralität bedeutet hier, daß eine in die Verbalisation und in die Rationalität entartete kirchliche Praxis die Signale berücksichtigt, die mit dieser deutlichen Hinwendung auf den 'Weg nach Innen' gegeben werden. 'Innen' bedeutet hier im übertragenen Sinne die Dimension des Geheimnisses, aus dem der Glaube lebt. Es ist Zuwendung und immer wieder erneute Entdeckung des Mysteriums. Ihm entspricht der Glaube als das Sich-verhalten contra speciem (M. Luther) in spezifischer Weise. Schweigen und Sich-Versenken sind innerhalb der christlichen religiösen Pluralität notwendige Typoi einer sich als 'Sprachereignis' und als Diakonie verstehenden Kirche.

Weil es sich in dem, was der Glaube glaubt, nicht um Vorstellung oder eigene Überzeugung, sondern letztthinnig um ein sakramentales Geschehen i.S. des griechischen mysterion handelt, darum bedarf es des besonderen Zugangs und der ganzheitlichen hingebenden Zuwendung zu solchem Geheimnis. Sekundär bleibt dabei die Pluralität der Methoden. Primär aber ist die ernsthafte und regelmäßige Konzentration auf den 'Gegenstand'. Sie erfordert nicht weniger Aufmerksamkeit und ganzheitliche Intensität wie jede nach Außen sich wendende Artikulation desselben Glaubens.

Wir haben uns an drei Beispielen vor Augen zu führen versucht, in welcher Weise Aufgaben zur "Verarbeitung von Pluralismuserfahrungen" sich heute in Kirche und Theologie stellen. Damit sind lediglich Paradigmen genannt, die zahlreich zu ergänzen wären. Nicht die Vollständigkeit der Phänomene, sondern die Aufmerksamkeit auf die sich hier stellende Aufgabe und das Problemfeld, das sich mit dem Stichwort des religiösen Pluralismus stellt, steht uns hier vor Augen. Die genannten Beispiele, die zur Verarbeitung anregen wollen, werden ergänzt und in ihrer Bedeutung unterstrichen durch Beobachtungen, die sich aus der Präsenz fremdreligiöser Einflüsse und Praktiken bei uns ergeben. Was im kirchlichen Bereich noch als Randerscheinung oder nur latent religiösen Pluralismus verkörpert, wird hier in unübersehbarer Weise manifest und herausfordernd.

Die Faszination fremdreligiöser Pluralität

Angesichts der Fülle der Erscheinungsformen und Tendenzen fragen wir auch hier nach dem nervus rerum, nach dem, was bewegend und motivierend diesen wachsenden Einflüssen fremder Religionen in unserer Gesellschaft zugrunde liegt. An Hand solcher Fremdeinflüsse wäre dann ebenfalls ein Modell zu gewinnen für die Verarbeitung der in ihnen sich meldenden religiösen Pluralität.

Adolf von Harnack hat einmal festgestellt, daß jede Häresie und jedes Schisma ein Hinweis auf einen vergessenen Faktor in der Kirche sei. Wir können das übertragen auf die Faszinationen, die heute von östlichen und fernöstlichen Religionen auf Menschen unserer Gesellschaft ausgehen. In den Hinwendungen zur Transzendentalen Meditation, zum Zen, zu den Praktiken des Yoga oder zu einem indischen Guru liegen Hinweise auf bestimmte Defizite und Vereinseitigungen in der Gestalt des Christentums unserer Tage. Ein an die modernen Verhaltensweisen des Menschen nur noch angepaßtes Christentum, das nicht mehr den ganzen Menschen in allen seinen Schichten bis in die Tiefe seines Bewußtseins, seiner Bildschicht und seiner Gefühlswelt erreicht, ermangelt schließlich der echten Faszinationskräfte, die Religion zu entbinden vermag. Darum liegt in der Beschäftigung mit diesen fremdreligiösen Phänomenen immer auch die Chance zur Rückgewinnung ursprünglich christlicher Erfahrungswerte und Praktiken.

In einem der vergangenen Semester haben wir uns im Rahmen eines Oberseminars mit einzelnen fremdreligiösen Gruppen im Raum von München beschäftigt. Abgesehen von den hinduistischen, buddhistischen oder lamaistischen Lehren und Praktiken, denen sich dort junge Deutsche angeschlossen hatten, interessierten uns diese Menschen selber. Sie waren alle religiöse Menschen und entstammten zumeist einem christlichen Milieu. Einzelne von ihnen waren sogar einmal als Leiter in der christlichen Jugendarbeit tätig gewesen. Ihre Mangelerfahrung, die sie beklagten, bestand darin, daß sie dort

zwar verschiedenste Aktivitäten und politische Bewußtseinsprozesse kennengelernt hatten. Aber dort, wo das Herz des Glaubenden in seiner Glaubenspraxis schlägt - also im Dienst am Allerheiligsten - im geheimnisvollen Kern der Religion und ihrer praxis pietatis blieben sie eigentümlich leer. Diskussionen, Bescheidwissen, rationale Auseinandersetzung und Beschäftigungen...all dies war ihnen wohl geläufig. Aber das Eintauchen in die Geheimnisse religiöser Erfahrung, der ganzheitliche Ausdruck, der Geist, Seele und Körper umfaßt, die spirituelle Erfahrung oder auch eine religiöse Disziplin, die sich Einübung und Vollzug zumutet...eben dies meinten sie jetzt erst in der Praxis einer anderen Religion gefunden zu haben.

Sie rühmten die Wirkungen der Versenkungsübungen, die Vorzüge des Fastens und die Rolle des Ritus. Das heilige Bild bekommt für sie die Funktion einer symbolischen Vermittlung von Inhalten, die das Wort allein nicht zu bergen vermag. Dabei spielt das Vorbild eines Menschen, mit dem man lebt und an dem man erlebt, was noch zu entdecken ist, eine große Rolle. Um dieser und anderer Dinge willen, suchte man - buddhistisch gesprochen - die "Hauslosigkeit" in der Gemeinschaft derer, die den gleichen Weg miteinander gehen. Diese Weggemeinschaft kann zur neuen Familie werden. Hier wird kultisch, rituell, aber auch zeichenhaft im Umgang miteinander vorweggenommen, was der Weg des Buddha oder was hinduistische Identitätserfahrung mit dem absoluten Brahma verheißt.

Von den Erscheinungsformen und Praktiken her, könnte man - obwohl ganz anderen Inhalts - Vergleichbares aus der biblischen und frühchristlichen Tradition belegen. Da ist der Mensch, der Gläubige mit seiner Traumwelt, mit seiner "Begeisterungsfähigkeit" bis hin zu ekstatischem Ausdruck in Zungenreden, aber auch in seiner Leiblichkeit voll beteiligt. Die Wunder des Glaubens finden ihre Bestätigung bis in die Bezüge der Natur und des Kosmos. Himmel und Meer, die Sterne und die Berge verkünden für den Psalmisten die Ehre Gottes.

Aber inzwischen scheinen für manche die Faszinationen stärker geworden von Seiten der fremden Religionen, in deren Auslegung und Praxis diese Dimensionen noch nicht vor einem bloß technisch-rationalen Menschen- und Weltbild weichen mußten. Der Versuch jenes, inzwischen aus seinem Pfarramt geschiedenen Hamburger Pastors, die Wirklichkeit Gottes zur "mathematischen Formel" umzufunktionieren, zeigt hier nur die Spitze einer absurden 'Modernität'.

Um welche Faszination handelt es sich?

Wir wollen uns im Folgenden kurz einige dieser faszinierenden Aspekte seitens heutiger fremder Religionen vor Augen führen. Es sind vielfach Aspekte und Dimensionen der Religion, für die es sehr wohl auch christliche Inhalte und Antworten gibt. Aber weil sie als solche aus dem Bewußtsein verschwunden sind oder - jedenfalls nicht mehr in Anspruch genommen werden, darum bieten sie sich in Gestalt einer buddhistischen oder hinduistischen Praxis geradezu an. Die fremde Religion erscheint damit angesichts eines deutlich empfundenen religiösen Mangels als der Weg aus der Misere schlechthin. In vielen Fällen handelt es sich um in diesen Bereichen nicht mehr präsenten oder praktiziertes Christentum. Wir beschränken uns dabei auf wenige Beispiele. Sie stehen exemplarisch für manches andere.

Im indischen Yoga wird nicht nur 'seelisch' ein Weg beschritten. Die Wortwurzel yuj bedeutet 'vereinigen', 'verbinden', auch: unter ein gemeinsames Joch spannen. Gemeint ist zunächst die menschliche Fähigkeit, wie in ein Joch gespannt, zusammengeschirrt zu werden. Mit anderen Worten, es geht um eine Konzentration. Aber auch der Gedanke des Mit-Gott-Vereinigt-Werdens spielt hier herein. Es ist die alte bhakti-Tradition, die im tantrischen Yoga mitwirkt. In der mystischen Versenkung erlebt der indische Mensch innere Freiheit von allen äußeren Einflüssen und Eindrücken. Zugleich aber ist der Yoga mehr als nur eine höhere Form des autogenen Trainings. Darum kann man ihn nicht ohne seine hinduistisch-religiösen Grundlagen voll verstehen.

Die indischen Erlösungswege wollen aus der verstellten, trügerischen Māyā-Wirklichkeit, die den Menschen umgibt, herausführen. Sie suchen den zerstreuten, desintegrierten und sich an alle möglichen Äußerlichkeiten verlierenden Menschen wieder mit dem unsichtbaren Ganzen, Allumfassenden zu verbinden. So schaffen sie zunächst einmal innere und äußere Distance: Das Stichwort dafür heißt Moksha und bedeutet soviel wie Freiwerden von den Banden welthafter Bindung, innere Erleuchtung und wahrhaftige Durchschau in das Wesen der Dinge. Das alles erschöpft sich nicht in einem neuen "Selbstverständnis". Vielmehr wird der Mensch in seiner Ganzheit mit allen seinen Sinnen dabei in Anspruch genommen. Bis in die Körperhaltung und in die Atemtechnik hinein ist er an diesem geistig-geistlichen Exerzitium beteiligt. Sri Aurobindo, der indische Heilige von Pondicherry, gibt dieser Erfahrung in einem Gedicht Ausdruck:

Meinen Geist wachend in Ekstase, regungslos.
 Gestillt mein Herz: eine verzückte Last.
 Verweht der Sinne Flackertanz,
 Mein Leib in stummes Licht getaucht.

Oh Stern der Schöpfung, rein und frei,
 Mondhof der Ekstase, unbekannt,
 Sturm-Atem kommenden Seelenwechsels,
 Ozean selbstverzückt, allein!

Was uns hier dichterisch-schwärmend allzu fremd klingen mag, beschreibt der Indologe Gonda auf nüchterne phänomenologische Weise: "Der Yogin läßt die eigene Persönlichkeit in ein überrnormales, kosmisches und göttliches Bewußtsein übergehen. ... In dieser Hinsicht ist der Yogin ein Mystiker, der in sich selbst einen methodisch begangenen, stufenweisen angeordneten Ausweg aus dem irdischen Dasein sucht und an die Möglichkeit unmittelbaren Kontaktes mit der letzten Wirklichkeit glaubt (Die Religionen Indiens II, Stuttgart 1963, 312).

Stellen wir uns exemplarisch einen Menschen unserer Breiten und dieser Tage vor: Im ständigen Leistungszwang in Atem gehalten, die Sonntagsruhe als verplantes, durch immer neue Programme auszufüllendes Vakuum verdrängend. Unter Umständen wird er, wenn er einen Gottesdienst besucht, von neuem in

einen kritischen Gedankenprozeß via Predigt verwickelt, die ihn zur Auseinandersetzung zwingt und vielleicht seinen Widerspruch auslöst. Jede Illustrierte, jede Fernsehsendung appelliert erneut an seine Außenorientierung. Die Dominanz der ihn umgebenden Gesellschaft und Dingwelt über ihn ist perfekt. Der Ring der Abhängigkeiten wird immer dichter. Ist es verwunderlich, wenn in solcher Sklaverei, der "in den Raum gefallenen Zeit, die darüber elend geworden ist" - wie Rosenstock-Huessy einmal gesagt hat - östliche religiöse Praxis zu faszinieren beginnt?

Unbekannt - ja, vergessen scheint die Tatsache, daß auch und gerade im Zentrum des Christentums das Mysterium steht, das jeder Aufklärung seines Geheimnischarakters widersteht. Aber auf dem Umweg und in der Begegnung mit den östlichen Erlösungswegen könnte ja auch wieder neues Licht auf das christliche Mysterium fallen, das seit den Tagen des Apostels Paulus zur abendländischen Erfahrung des Christentums hinzugehört. Rückzug und Konzentration, körperliche Askese und Übung gibt es nicht nur in Gestalt des Hinduheiligen, des Sadhu, in den Höhen des Himalaya oder in Benares. Es gibt sie auch in unserer eigenen Tradition zeichenhaft in Gestalt klösterlicher Gemeinschaft und monastischer Berufung.

Aber darüber hinaus erinnern die Beispiele östlicher Religiosität an Unverzichtbares in der religiösen Praxis jedes einzelnen. Mit Mystik und Mysterium ist nicht bloß ein religiöses Außenseitertum gemeint. Religion lebt aus dem "Innen". Sie schöpft aus einem ihr eigenen Geheimnis. Dazu bedarf es des Rituellen und des symbolischen Ausdrucks. Wenn in unseren Massenmedien heute immer vordergründiger ein Bild von Kirche als bloß gesellschaftlicher Institution mit angemäßigtem Rollenanspruch in allerlei Tagesaffären verbreitet wird, dann darf es nicht verwundern, wenn die Anziehungskraft fremder Religionen unter uns zunimmt. Wenn politisch oft anfechtbare Stellungnahmen - etwa zu Fragen der Kernenergiegewinnung oder zu bestimmten "Befreiungsstrategien" in Ländern Afrikas oder Lateinamerikas - das persönliche und gemeinschaftliche

eigentliche religiöse Erleben und Vollziehen an den Rand drängen, erleben wir im Christentum den "Verlust der Mitte" (H. Sedlmayr). Um ein "Linsengericht" von Tagesaktualität und vermeintlicher "Zeitgemäßheit" wird gerade das preisgegeben, was religiösen Glauben ausmacht: Die Formierung der Teilerlebnisse im gegenwärtig Alltäglichen hin zu ihrem göttlichen Zusammenhang, zur Mitte des Ganzen.

Religion als Suche nach Identität

Die Formel vom "Tode Gottes" einst von Friedrich Nietzsche geprägt, umschreibt die geistige Situation vieler Zeitgenossen. Aber die Frage: Wer bin ich? Wo komme ich her? Wie bringe ich dieses oder jenes Erleben in den sinngebenden größeren Zusammenhang ein? kommt nicht zum Schweigen. So erleben wir es heute zunehmend, daß die Sinnangebote fremder Religionen in diese sinnentleerten Räume einrücken. Wir wollen uns im Folgenden noch kurz einzelne solcher sinngebenden Angebote ansehen.

Ein Mensch wird durch den überraschenden Tod seines Allernächsten dieses entscheidenden Mangels gewahr. Fern der österlichen Auferstehungsgewißheit und der mit ihr gegebenen bleibenden Verbindung mit dem Verstorbenen i.S. christlicher Glaubensgewißheit gewinnen jetzt Astrologie und okkultistische Praktiken an Interesse. Gibt der eigene religiöse Glaube wie in diesem Fall keine Zugänge zu den Verstorbenen mehr sinnhaft frei, dann werden sie nunmehr anders gesucht und eröffnet. Während in unseren Großstädten die Friedhöfe in immer größere Distance zum Gotteshaus rücken, halten neue Totenkulte in der säkularisierten Gesellschaft ihren Einzug.

Für die im Hinduismus beheimateten Menschen besteht ein enger Zusammenhang zwischen der seelischen und der körperlichen Verfassung des Menschen. Ein Mann wie Mahatma Gandhi war als Hindu skeptisch gegenüber einer einseitigen somatischen Behandlung eines Erkrankungszustandes. Die Religionen der Völker - auch das Christentum - wissen um diese inneren Zusammenhänge. Trotz der uns heute mehr und mehr bewußt wer-

denden psychosomatischen Beziehungen, ist bei uns die Rolle der Religion im Falle des erkrankenden Menschen immer weniger im Blick. Umso schneller erfolgt der Griff nach der Pille. Aber gerade in dieser Situation erleben wir es, daß die therapeutischen Wirkungen gerade östlicher und fernöstlicher religiöser Praktiken an Einfluß gewinnen. Zerstreute, mit sich selbst nicht mehr im Frieden befindliche und im Blick auf ihre Umgebung gestörte Menschen suchen oft in östlichen Praktiken wie Zen oder Yoga Entlastung, Rekreation und neue Disposition. Es hat mich überrascht, in Japan zu sehen und zu erfahren, daß hier das buddhistische "Kloster auf Zeit" genau diese Therapiefunktion für viele besonders geforderte Menschen wahrnimmt. Der Strom der jährlich in den Sri Aurobindo-Ashram nach Pondicherry wallfahrenden Indienpilger sucht im transzendentalen Meditationsvorgang rekreative Kräfte. Das geht offenbar bis in die körperliche Befindlichkeit hinein.

Wir könnten die Reihe der Beispiele fortsetzen. Sie alle weisen in die Richtung, die wir mit "Suche nach Identität", nach Ganzheit und neuer Sinngebung zusammenbringen. Mit wissenschaftlicher Analyse hat der Mensch der Neuzeit gehofft, alle Tiefen und Zonen des Geheimnisses 'Mensch' auszuleuchten. Vieles verdanken wir dieser Art der Aufklärung und Durchleuchtung. Letztlich hingen ihre Voraussetzungen auch mit jener neuen Freiheit zusammen, zu der jüdisch-christliche Religionen den Menschen ermächtigte. Der Freiheit gegenüber Dämonen und Geistern der Naturreligionen entsprach die göttliche Ermächtigung, diese Welt zu entwickeln und zu beherrschen. Aber sich selbst dabei rational in den Griff zu bekommen, ist nicht möglich. Indem sich der Mensch ganz und ausschließlich seinem eigenen Verstand überläßt, erfaßt er sich nur halb. Denn die andere Seite - die Seelentiefe des Menschen, dort wo - wie wir sagen - unser "Herz" schlägt, kann auch der schärfste Gedanke nicht erreichen. Der Mensch aber ist eine Ganzheit. Er ist von Natur so programmiert, daß keines seiner Teile sich verselbständigen und absolut setzen

darf. Dies zu gewährleisten bedarf es einer Kraft und Sinngebung, die er sich selber nicht zu geben vermag. Der Mensch ist seiner Natur nach ein transzendentes Wesen. Sein Leben und Wesen sind darauf angelegt, nicht nur eine Ich-Du-Beziehung zu anderen Menschen, sondern auch den personalen Bezug zum göttlichen Ursprung und Ziel seiner Selbst zu finden.

Wo immer dieses elementare Bedürfnis in der eigenen Religion unbekannt bleibt, zu kurz kommt oder durch Vereinseitigung verdrängt wird, wird die Faszination durch andere Religionen einsetzen. Wer so nach Ganzheit, Sinn und Erfüllung im umfassenden Sinne sucht, will keine theoretischen Antworten. Er will finden, erleben und erfahren. Hier sind das Gefühl und die Tiefen unseres Unbewußten, unserer Träume und Ahnungen nicht weniger beteiligt als die Bildschicht und der Verstand. Je mehr fremde Religionen ihre Faszination entfalten, desto mehr ist der abendländische Mensch nach neuer und ganzheitlicher Erfahrung und Praxis seiner eigenen Religion gefragt.

Zusammenfassung

Die Antwort auf die Frage nach der Verarbeitung pluraler religiöser Erfahrungen kann darum nicht allein im Horizont gegenwärtiger europäischer Frömmigkeitserscheinungen gefunden werden. Es bedarf dazu des Blicks über die von der eigenen Geschichte gesteckten Grenzen hinaus. Die ökumenische Offenheit zu den Christen in Asien, Afrika und Lateinamerika sind ebenso wie der Dialog mit den Religionen in der Gegenwart Voraussetzung für diese Aufgabe. Sie helfen dazu, den Auslegungsrahmen Heiliger Schrift und christlicher Vätertradition im Blick auf die eigene Situation zu erweitern und zu ergänzen. Die im neutestamentlichen "Pluralismus" angelegten Gestalt- und Verwirklichungsmöglichkeiten des Neuen Seins in Christus kommen damit wieder in Sicht. Zugleich zwingen uns aber die herausfordernden Einflüsse fremder Religionen in unserer Gesellschaft, kritisch und wachsam gegenüber einem beliebigen Pluralismus im christlichen Glauben zu sein. Die

Aufgabe der Verarbeitung pluraler Frömmigkeitstypen geht darum Hand in Hand mit der Vermeidung eines Pluralismus, der die mit der christlichen Offenbarung gesetzten und in der Heiligen Schrift enthaltenen Unterscheidungskriterien übersieht. Es kann nicht um einen vermeintlichen gemeinsamen Nenner in allen Religionen gehen, der es erlauben würde, im Sinne des Neuhinduisten Sarvepalli Radhakrishnan 'das Beste' in allen Religionen zum Postulat einer "Religion in den Religionen" zu machen. Hier ist nicht nur das Wesen des interreligiösen Dialogs verkannt, sondern dem Selbstverständnis des christlichen Glaubens zugunsten einer indischen relativierenden Denkweise der Grund entzogen. Es geht nicht um die Unverbindlichkeit eines religiösen Pluralismus, der sich beliebiger Erscheinungsformen und Inhalte bedient. Die Aufgabe, vor der wir stehen und die hier verdeutlicht werden sollte, kann nur lauten: Neues Bemühen in ökumenischer Partnerschaft und durch interreligiösen Dialog zur Rückgewinnung der legitimen Pluralität wie sie den Anfängen des Christentums eigen war.

Prof. Dr. Horst Bürkle
Waldschmidstraße 7
8130 Starnberg

WOLFGANG MARHOLD

DIE DISKUSSION DES PLURALISMUSKONZEPTE IN SOZIOLOGISCHER UND POLITOLOGISCHER SICHT

I.

Es gibt zu jeder Zeit bestimmte Begriffe, die eine solche Bedeutungsvielfalt angenommen haben, daß eine klare Verständigung darüber, was sie eigentlich meinen, höchst dringlich erscheint. Oft werden solche Begriffe als Schibboleth einer bestimmten Gesinnung, als Markenzeichen einer Kampfgemeinschaft, als Deutungskategorien des Zeitgeistes, als Abgrenzungszäune zur Bestimmung oder Bestreitung bestimmter Positionen oder auch einfach aus Modegründen benutzt. Seins- und Sollenszustände, deskriptiver wie normativer Gebrauch gehen bisweilen wirr durcheinander und eine Verständigung der Gesprächspartner ist deshalb schwierig, weil die jeweiligen Interessen weder geklärt noch ausgesprochen werden.

Zu solchen Begriffen, die sich in den unterschiedlichsten Bereichen finden, zählen z.B.: Säkularisierung, Emanzipation, Demokratie, soziale Marktwirtschaft, Sympathisant, Mitbestimmung. Auch der Begriff Pluralismus teilt dieses Schicksal.

Man spricht vom weltanschaulichen, sozialen, ethischen und religiösen Pluralismus, vom pluralistischen Staat und pluralistischer Gesellschaft, vom Normen-, Werte- und Gesinnungspluralismus, von Pluralismustheorien und -konzepten. Die verschiedenen Herkunftsbereiche, analytischen Ebenen und Funktionszusammenhänge, die damit signalisiert werden, verdeutlichen den angesprochenen Tatbestand. Bei näherem Hinsehen lassen sich einige Hauptrichtungen im Gebrauch des Pluralismusbegriffs unterscheiden:

a) In deskriptiver Absicht wird versucht, die gegenwärtige gesellschaftliche und politische Realität soziologisch-empirisch mit diesem Begriff zu erfassen. Oft soll mit dem Aufweis der Existenz einer Vielzahl von Schichten, Gruppen und entsprechenden Interessen das marxistische Zwei-Klassen-Modell widerlegt werden. In diesem Gebrauch wird also ein Partizipationsmuster beschrieben, demzufolge die Macht aufgeteilt ist auf eine Fülle von unabhängigen, miteinander konkurrierenden und durch den

Zwang zum Kompromiß sich gegenseitig limitierenden Gruppen und Verbänden.

b) Eine normative Wendung bekommt der Begriff dort, wo nach der Feststellung eines Zuviel an Macht in den Händen nur weniger eben die Forderung nach ihrer Verteilung und Streuung der Mitwirkungsmöglichkeiten auf viele erhoben wird. Aber auch umgekehrt kann die negative Beschreibung vom Zerfall der staatlichen Autorität und Führungskraft und das Beklagen der weltanschaulichen Unverbindlichkeit mit dem Begriff Pluralismus als normativer Gebrauch identifiziert werden.¹

c) Schließlich findet sich Pluralismus als wissenschaftlicher Sammelbegriff für die Theoriebildung der sogenannten 'Pluralisten', die etwa zwischen der Jahrhundertwende und dem Zweiten Weltkrieg in ihren Staatstheorien "die Frage nach dem 'Wesen' und der Konstruktion des Staates, der Legitimität und der Beschaffenheit seines Souveränitätsanspruches sowie der Legitimität und Reichweite autonomer Gruppenbildungen und Gruppenentscheidungen in politisch verfaßter Gesellschaft (als Einheit von 'Staat und Gesellschaft')"² zu beantworten suchen.

d) Für die Staats- und Gesellschaftslehre, die sich seit der Etablierung der Bundesrepublik Deutschland mit einem deziert pluralistischen Konzept der Demokratie (im Gegensatz zur "totalitär organisierten Diktatur" der Deutschen Demokratischen Republik)³ beschäftigt, hat sich der Begriff Neopluralismus eingebürgert.

1 H. Nicklas zeigt auf einen weiteren Gebrauch des Pluralismusbegriffs, den er strategisch nennt und der besonders in der BRD verbreitet sei: "Das Bekenntnis zur 'pluralistischen Demokratie' ist zum Passierschein für den Eintritt in den Staatsdienst geworden. Das Pluralismustheorem wird zum Grundprinzip der grundgesetzlichen Ordnung stilisiert. Diese Erklärung eines Begriffs aus der politischen Theoriediskussion zum Verfassungsbestandteil hat abwehrenden Charakter. Das Pluralismusargument dient gerade dazu, die Herstellung von Pluralismus zu verhindern. Wo angeblich der Pluralismus gefährdet ist durch Eindringen von Kräften, die den Pluralismus ablehnen, herrscht in der Regel ein stabiles konservatives Kartell." Geleitwort zu H. Gudrich/S. Fett, Die pluralistische Gesellschaftstheorie, Stuttgart 1974, 8.

2 W. Steffani, Einleitung zu F. Nuscheler/W. Steffani (Hg.), Pluralismus. Konzeptionen und Kontroversen, München 1972, 9-46, hier 9f.

3 E. Fraenkel, Strukturanalyse der modernen Demokratie, in: Ders., Reformismus und Pluralismus, Hamburg 1973, 404-433, hier 404.

Zur Vermeidung unnötiger Begriffsverwirrung ist es ratsam, zwischen pluralistischer Gesellschaft und pluralistischem Staat zu unterscheiden. A. Gehring postulierte jüngst für die pluralistische Gesellschaft drei Kriterien: "Eine Gesellschaft ist immer dann pluralistisch, wenn alle Gesellschaftsmitglieder, repräsentiert durch organisierte Gruppen, bei allen sie betreffenden Entscheidungen mitwirken. Der Mitwirkungsprozeß läuft in konkurrierender Auseinandersetzung ab."⁴

Dagegen ist es schwierig, einen pluralistischen Staat von einem autoritären oder totalitären abzugrenzen; denn es finden sich unter den Bedingungen unserer Industriegesellschaft auch im totalitären Staat immer pluralistische Elemente, insofern sich stets mehrere, oft miteinander konkurrierende Machtzentren nachweisen lassen (z.B. Partei - Militär - Geheimdienst - Bürokratie).⁵

Diese wenigen Anmerkungen zur Präzisierung des Begriffs machen deutlich: Man kann die Diskussion des Pluralismuskonzepts nicht einengen zwischen die Zäune einer einzigen Wissenschaft. Besonders Soziologie und Politologie, aber auch Staatsrecht, Sozialpsychologie und Geschichtswissenschaft samt der Philosophie sind betroffen.

Ich werde in meinem Beitrag weniger unter fachwissenschaftlichen als vielmehr unter systematischen Gesichtspunkten die wichtigsten Diskussionsstränge nachzeichnen. Daß diese vornehmlich der Soziologie und Politikwissenschaft angehören, sei angemerkt.

Nach ein paar knappen historischen Ausführungen zum klassischen Pluralismus (II.) werde ich mich der neopluralistischen Konzeption (III.) zu, betrachte die Kritik von "rechts" (IV.) und "links" (V.), um dann - wiederum sehr knapp - auf den sogenannten 'Sozialistischen Pluralismus' einzugehen (VI.), der sich als die neueste Variante der Pluralismuskonzeption verstehen läßt. Am Schluß (VII.) will ich andeutungsweise den Komplex Pluralismus und Kirche (Theologie) streifen.

4 A. Gehring, Freiheit und Pluralismus, Berlin 1977, 86.

5 Vgl. dazu: H. Pross, Zum Begriff der pluralistischen Gesellschaft, in: M. Horkheimer (Hg.), Zeugnisse. Festschrift für Th. W. Adorno, Frankfurt a.M. 1963, 439-450, hier bes. 444.

II.

Die klassischen Pluralisten⁶ vertreten zwar jeder für sich besondere Lehren. Gemeinsam ist ihnen indes eine Kritik am bis dahin überkommenen Staatsbegriff. Sie lehnen die "Omnikompetenz" (Laski) des Staates ab und setzen sich für ein verändertes Staatsverständnis ein: Der Staat sei nicht die den einzelnen Individuen gegenüberstehende Verkörperung der Souveränität. Vielmehr sei zwischen Staat und dem einzelnen eine Fülle von unterschiedlich organisierten Gruppen tätig. Von diesen Gruppen unterscheide sich der Staat wesensmäßig nicht. Er habe bestimmte gesamtgesellschaftliche Aufgaben und damit eine dienende Funktion übertragen bekommen. Deshalb sei auch ein uneingeschränkt gültiger Loyalitätsanspruch des Staates gegenüber den Staatsbürgern nicht zu begründen.

Dies Ganze war ein Plädoyer für autonome freie Verbände, die Stärkung der Selbstverwaltung, föderative Gliederung und Kooperation, weshalb es auch den Anarchieverdacht und den Vorwurf der Staatsverneinung aus einer bestimmten Richtung hervorrief.

Als Credo der klassischen Pluralisten gelten einige Sätze von Cole:

"Wie der Staat Menschenwerk ist, so kann der Mensch ihn auch zerstören, und wie er ihn groß gemacht hat, so kann er ihn auch wieder begrenzen. Mehr noch, da der Mensch den Staat gemacht hat, so kann er auch etwas größeres gestalten, etwas, das mehr geeignet ist, eine letzte Souveränität auszuüben oder zumindest als letzte Appellationsinstanz zu fungieren" (1915).⁷

Wenn auch ihre radikale Kritik an der Souveränität des Staates - ohne die ja ein Rechtsstaat nicht auskommen kann - überzogen war, so können den klassischen Pluralisten doch wesentliche Verdienste zugerechnet werden: Sie verwiesen auf das Koalitionsrecht, die Existenz gesellschaftlicher Verbände und deren Wichtigkeit für ein Staatswesen und verhalfen so einer weitaus realistischeren Analyse politisch-gesellschaftlicher Abläufe als bisher zu ihrem Recht. Insbesondere stritten sie gegen einen überzogenen Staatsmonismus und monistische Ansprüche einiger weniger gesellschaftlicher Gruppen und Institutionen.

6 Einige Namen sind: C. Brun, M. Leroy, C. Benoist aus Frankreich, J. Figgis, E. Barker, S. Webb, G. Taylor und besonders H. Laski aus England, O. v. Gierke als Erzvater der pluralistischen Schule aus Deutschland.

7 Zitiert bei Steffani (s.o. Anm. 2), Einleitung, 11.

III.

Ernst Fraenkel, der Hauptvertreter des Neopluralismus, fragt 1964: "Ist es angesichts der Tatsache, daß die Hinwendung zum totalen Staat aus der Negation des Pluralismus gerechtfertigt worden ist, nicht geboten, durch eine Negation der Negation zu versuchen, den Totalitarismus durch einen Neo-Pluralismus zu überwinden?"⁸ Damit hat er nicht nur den Begriff Neopluralismus eingeführt, sondern auch die dafür charakteristische Problemstellung aufgewiesen. Die aus den Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus gespeiste Kritik des totalitären Staates wird in der BRD übertragen auf die Staaten jenseits des "Eisernen Vorhangs", womit rechter und linker Totalitarismus gleichgesetzt werden - ein für die kommunistenfeindliche Atmosphäre der Rekonstruktionsphase der BRD ebenso typischer wie folgenreicher Vorgang. Die moderne pluralistische Demokratie, wie sie die BRD nach der Strukturanalyse Fraenkels darstellt, wird zum radikalen, ja dualistisch begriffenen Gegenbild der totalitär organisierten Diktatur à la DDR.

"Im Gegensatz zur Deutschen Demokratischen Republik ist das demokratische Herrschaftssystem der Bundesrepublik nicht heteronom, sondern autonom legitimiert, ist sein Gesellschaftssystem nicht an dem utopischen Leitbild eines homogenen, sondern an dem realistischen Modell eines heterogenen Staatsvolkes ausgerichtet; ist sein Regierungssystem nicht monistisch, sondern pluralistisch aufgebaut und gelten seine Rechtsprinzipien unverbrüchlich, d.h. aber im Einklang mit den Prinzipien des Rechtsstaats und nicht lediglich unter dem 'Vorbehalt des Politischen' nach Maßgabe der Prinzipien einer Diktatur."⁹

Die wichtigsten Elemente dieser Prägung des Pluralismuskonzeptes seien im folgenden kurz benannt.¹⁰

In einer pluralistischen Gesellschaft spielt die Kategorie des Interesses eine wesentliche Rolle. Interesse darf nicht negativ als hemmungsloser Egoismus oder als Ausnutzung ökonomischer Macht auf Kosten anderer verstanden werden. Vielmehr

8 Der Pluralismus als Strukturelement der freiheitlich-rechtsstaatlichen Demokratie, in: Nuscheler/Steffani (s.o. Anm. 2), 158-182, hier 166.

9 Fraenkel, Strukturanalyse der modernen Demokratie (s.o. Anm. 3), 404.

10 Ich folge in meiner Darstellung im wesentlichen H. Gudrich/S. Fett (s.o. Anm. 1). Ebenfalls grundlegend ist der Reader von Nuscheler/Steffani (s.o. Anm. 2) sowie Gehring (s.o. Anm. 4).

wird die Legitimität von partikularen Interessen ausdrücklich anerkannt. Diese lassen sich aber wirksam nur durch Interessengruppen vertreten und durchsetzen. So stellt sich die pluralistische Gesellschaft als ein Gebilde dar, das aus vielen autonomen Verbänden besteht, die eine Vermittlungsfunktion zwischen Staat und Gesellschaft wahrnehmen. Dabei kommt der Konkurrenz, die durch das Streben nach knappen Werten und Gütern genährt wird, eine freiheitserhaltende Aufgabe zu; denn sie gewährleistet, daß sich die Gruppen und Verbände gegenseitig kontrollieren und in ihrer Macht beschränken. Wettbewerb auf der Basis von Gleichberechtigung und Chancengleichheit ermöglicht so jeder Gruppe, ihren Zielen nachzustreben und im - durchaus positiv und als schöpferische Kraft (Dahrendorff) gesehenen - Konfliktfalle durch Kompromisse ein Optimum an Selbstverwirklichung zu garantieren und das Gemeinwohl zu befördern. Dabei setzen die pluralistischen Theoretiker eine Bedingung: Die Konfliktträger sind sich innerhalb einer bestimmten Bandbreite über die Grundwerte der Gesellschaft und die Regeln der Konfliktlösung einig. Dazu gehören z.B. die Anerkennung der Volkssouveränität, die die Verfassungsordnung legitimiert, die Anerkennung von Mehrheitsentscheidungen, die Respektierung der grundgesetzlichen Rechte, aber auch die Gesetzmäßigkeit der Verwaltung und die Unparteilichkeit der Justiz.

Die ungestörte Aushandlung der Interessen wird vom grundsätzlich neutralen Staat garantiert. Seine Mittel sind die Gesetze, die den Rahmen und die rechtsstaatliche Sicherheit für faire Kompromisse setzen. Er wird auf die Rolle des neutralen Schiedsrichters und ehrlichen Maklers festgelegt.

Fraenkel sieht die pluralistische Demokratie so:

1. Die pluralistische Demokratie erlaubt uns, unsere Interessen kollektiv wahrzunehmen, und verpflichtet uns gleichzeitig, den Erfordernissen des Gemeinwohls Rechnung zu tragen.
2. Die pluralistische Demokratie fordert von uns, daß wir nicht der Utopie eines vorgegebenen, absolut gültigen Sozialideals nachjagen, aber sie verlangt von uns, daß wir ein Minimum von regulativen Prinzipien als uneingeschränkt verbindlich respektieren.
3. Die pluralistische Demokratie gestattet die Austragung aller möglichen wirtschafts- und sozialpolitischen Kontroversen und geht gleichzeitig davon aus, daß die Existenz eines nicht-kontroversen Sektors in diesen Bereichen unentbehrlich ist.
4. Die pluralistische Demokratie ermuntert uns, uns in Partikularverbänden zusammenzuschließen, und erwartet von uns, daß

wir ohne Zögern die Suprematie des Gesamtverbandes anerkennen."¹¹

Obwohl die Theorien der Neopluralisten¹² ursprünglich gemeint waren als Analyseinstrumente und Herausforderung des gesellschaftlichen status quo, gerieten sie doch bisweilen zur Apologie eines Systems, das mehr Fragen offenläßt als es beantwortet. Hier ist ein Einfallstor der Kritik.

IV.

Die Bandbreite kritischer Erörterung des Pluralismuskonzepts reicht von "rechts" bis "links". Betrachten wir zuerst die sogenannte rechte Pluralismuskritik.

Grundsätzlich gilt für die rechten Kritiker, daß sie durch den Pluralismus die Autorität und Einheit des Staates in Gefahr sehen. Besonders die "Herrschaft der Verbände" (Eschenburg) und Interessenvereinigungen wird von ihnen betrachtet als eine Einschränkung der Entscheidungsfreiheit des Staates und Schwächung des Gemeinwohls. "Demgemäß werden vor allem die politischen Theorien als pluralistische Theorien bezeichnet, die ihrer Meinung nach darauf abzielen, dem Staat seinen ihm gebührenden Ehrenplatz höchster, uneingeschränkt geltender Autorität streitig zu machen, und damit seine Diskriminierung, wenn nicht gar seine Auflösung in Kauf zu nehmen."¹³ Carl Schmitt hat mit seiner Staatslehre nicht wenig zur theoretischen Untermauerung des totalitären Staates im Dritten Reich beigetragen. Da seine Lehren in den 50er und 60er Jahren in der BRD wieder aufgenommen und fruchtbar gemacht werden, ist es durchaus sinnvoll, ihn ebenfalls mit den übrigen rechten Kritikern des neopluralistischen Konzepts zu behandeln.

11 E. Fraenkel, Universitas litterarum und pluralistische Demokratie, in: Ders., Reformismus (s.o. Anm. 3), 354-368, hier 368.

12 Vgl. auch K. Löwenstein, Verfassungslehre, Tübingen 1959 und K. Sontheimer, Staatsidee und staatliche Wirklichkeit heute, in: Beiträge zur Theorie und Kritik der pluralistischen Demokratie, Bonn 1969, und ders., Grundzüge des politischen Systems der Bundesrepublik Deutschland, München 1971. Auch R. Dahrendorffs Konflikttheorie dürfte als wichtige Grundlage für die neopluralistischen Theoretiker anzusehen sein: Gesellschaft und Freiheit, München 1961, und ders., Gesellschaft und Demokratie in Deutschland, München 1965.

13 Steffani (s.o. Anm. 2), Einleitung, 24. Besonders hervorgetreten sind C. Schmitt, R. Smend, W. Weber, R. Altmann, G. Briefs und T. Eschenburg.

Durch die Pluralismustheorie (besonders in der Ausprägung von H. Laski) sieht C. Schmitt die souveräne Einheit des Staates geleugnet. Er wird vergesellschaftet und verwandelt sich in eine pure Assoziation unter anderen Assoziationen. Nicht mehr Treue zum Staat und seiner Verfassung, sondern Treue gegen den eigenen Interessenverband produziert der Pluralismus. Sogar das Parlament erscheint als Tummelplatz pluralistischer Interessenvertreter. Nur neutrale Gegenkräfte wie z.B. ein unpolitisches Beamtentum, die Reaktivierung des plebiszitären Elements und die Stärkung des Staatsoberhauptes¹⁴ können dem entgegenwirken. G. Briefs resumiert:

"Das Eindringen pluralistischer Kräfte in den Staat macht es diesem immer schwerer, das Gemeinwohl zu bestimmen und zu wahren. Die Fülle der staatlich zu regelnden Sonderaufgaben überwältigt die Parlamente, die Exekutive und die Bürokratie. Die von den Verbänden geweckten Erwartungen, daß der Staat sich für diese oder jene Forderung engagieren müsse, erzeugt zusammen mit der die Massenverbände kennzeichnenden Ungeduld eine hektische legislative und administrative Geschäftigkeit, bei der die Sorge um das Gemeinwohl in Vergessenheit zu geraten droht."¹⁵

Die Entwicklung zum "pluralistischen massendemokratischen Staat" kann "vom katholisch naturrechtlich-normativen Standpunkt nur als ein Vorgang der Auflösung der Staatsautorität, als Zerstörung der objektiven Ordnung des gesellschaftlichen Seins, insbes. der Hierarchie des Seins, angesehen werden."¹⁶

Daneben wird besonders die Machtergreifung der Verbände als Vergesellschaftung des Staates und die übertriebene Neigung der BRD zum Sozialstaat kritisiert. "Heute tendieren wir zu einem Zustand, der mehr einem Bund der vereinigten Verbände, Kirchen, Kreis- und Stadtrepubliken nahe kommt, mehr einem Gruppenbund als einem Bundesstaat."¹⁷ Wir sind so weit gekommen, daß "die Grundrechte...das Individuum vor der Gewalt des Staates (schützen), aber nicht vor der Macht der Gruppen, die dank der Grundrechte heute manchmal mehr Möglichkeiten der Herrschaft über ihre Mitglieder haben, als sie der Staat über seine Bür-

14 Vgl. Art. 25 und 48 der Weimarer Reichsverfassung, die dem Reichspräsidenten das Eingreifen mit Notverordnungen und die Auflösung des Reichstages zugestanden.

15 Art. Pluralismus, in: Staatslexikon VI, Sp. 299f.

16 Ebd.

17 T. Eschenburg, Herrschaft der Verbände?, Stuttgart² 1963, 82.

ger hat."¹⁸ Der Staat kann es sich nicht mehr leisten, gegen die mächtigen Verbände zu regieren. Durch ihre Anhörung bei der Gesetzesgebung bekommen sie den Charakter einer Nebenregierung. Unser Staatswesen wird zur Verbandsdemokratie. Durch die Entwicklung zum Sozialstaat verliert der einzelne Initiative, Freiheit und Eigenverantwortung, und viele Grundtugenden geraten ins Abseits¹⁹: "Liebe, Güte, Vertrauen, ja sogar die normale Anständigkeit zwischen Personen, die gegenseitige Verpflichtung und Hilfe von Person zu Person, verlieren an Rang und Bedeutung vor dem Anspruch des Sozialen und der Forderung als ein Recht."²⁰

Daß die Macht der Gewerkschaften eine besondere Beachtung seitens der rechten Pluralismuskritiker erfährt, versteht sich eigentlich von selbst. Durch die Entmachtung ihrer natürlichen Gegner, der Unternehmer, ist die Balance der Kräfte gestört worden. Die Mitbestimmungsforderung ist letztlich Ausdruck des Machtmonopols der Gewerkschaften, dem es zu begegnen gilt.

Ein Gegenkonzept und Heilmittel gegen den überzogenen Pluralismus ist durch R. Altmann ins Gespräch und durch den ehemaligen Bundeskanzler L. Erhard popularisiert worden: das Konzept der Formierten Gesellschaft.

"Es geht darum, den antagonistischen Gruppenegoismus in Richtung auf einen strukturierten, organischen Pluralismus zu überwinden. Noch immer wirken die Varianten des Individualismus und des Kollektivismus in unserer Gesellschaft nach und stören den Formierungsprozeß einer Gesellschaft, die gegenüber den trennenden Kräften des vorwiegend nach Gruppeninteressen organisierten Gesellschaftspluralismus zu einem Ordnungspluralismus strebt."²¹

V.

Diese nach rückwärts gewandte Diskussion des Pluralismuskonzepts ist selbstverständlich nicht unwidersprochen geblieben.

18 Ebd. 63. Eschenburgs Buch liest sich als Panoptikum für viele Beispiele des "Gefälligkeitsstaates", des "Selbstbedienungsstaates", der "Verbandsherzogtümer", der "Parteidomänen", der "Politisierung der Institutionen", des "Mangels an demokratischer Moral und Würde".

19 Auch A. Gehlen muß in diesem Zusammenhang erwähnt werden: Moral und Hypermoral, Frankfurt a.M. 1969.

20 G. Briefs, Staat und Wirtschaft im Zeitalter der Interessenverbände, in: Ders. (Hg.), Laissez-faire-Pluralismus, Berlin 1966, 1-317, hier 256.

21 L. Erhard, Die formierte Gesellschaft, o.O. u. J. (1966), 4f.

Sie und der Neopluralismus haben von "links" heftige Gegenargumente ausgelöst - und das etwa seit Mitte der 60er Jahre.

Gewiß bestreiten die linken Pluralismuskritiker nicht die Existenz einer Vielzahl von Gruppen und Verbänden. Was sie - ungeachtet ihrer verschiedenen Akzentsetzungen - gemeinsam betonen, ist der Zweifel, daß die pluralistischen Postulate erfüllbar sind. Vielmehr stellen sie die neopluralistischen Theorien unter Ideologieverdacht, indem sie sie als Versuch entlarven wollen, den tatsächlich bestehenden Klassenwiderspruch in der spätkapitalistischen Industriegesellschaft zu verschleiern. Sie bezweifeln, daß die Gleichsetzung von individueller Freiheit und Pluralismus richtig ist. Sie verneinen eine echte Chancengleichheit bezüglich der Organisierbarkeit und Durchsetzungsmöglichkeit aller Interessen. Sie trauen dem Staat keine neutrale Rolle zu. Die Bandbreite der linken Kritik reicht somit "vom Zweifel an der intendierten Leistungsfähigkeit des pluralistischen Ansatzes, über die Enthüllung entdeckter Diskrepanzen zwischen pluralistischer Theorie und sozialer Wirklichkeit bis hin zur These, der Pluralismus lasse sich eindeutig als ein Herrschaftsinstrument zur manipulativen Konfliktreduktion entlarven, das dazu dient, die Klassenantagonismen zu verschleiern, die Illusion des sozialen Friedens vorzugaukeln und faktisch die Massen von der Teilhabe an der Herrschaft fernzuhalten."²²

Unter systematischen Gesichtspunkten finden sich die folgenden Hauptgedanken.

Durch die Restauration des Kapitalismus in der Bundesrepublik Deutschland wurde auch die antagonistische Zweiklassengesellschaft wieder eingeführt. Allerdings fallen aufgrund des fortgeschrittenen Status des Kapitalismus die objektive Klassenlage und das subjektive Klassenbewußtsein auseinander. Die Ausbeutung ist sublimier geworden, die Konsumgesellschaft täuscht über die tatsächliche Machtlosigkeit der Arbeitnehmer hinweg. Die Pluralismusideologie leistet das ihre zur Verschleierung der wahren Herrschaftsverhältnisse:

²² Steffani (s.o. Anm. 2), Einleitung, 36. Prominente Vertreter dieser linken Kritik sind R.P. Wolff, H. Marcuse, W. Euchner, J. Agnoli, H. Pross, U. Jaeggi.

"Die Annahme, die Demokratie werde geschützt und aufrecht erhalten durch die Konkurrenz zwischen den Gruppen, die sich in ihrer Macht gegenseitig beschränken und ausgleichen, gehört zu den eindrücklichsten politischen Mythen unserer Zeit. Unzweifelhaft gibt es eine Vielzahl von Interessengruppen. Aber es handelt sich um eine Hierarchie der Interessengruppen."²³

Da sich das gesellschaftliche Bewußtsein immer stärker der Verteilung der Produkte zuwendet, verliert es die Sphäre der Produktion mit ihren antagonistischen Strukturen aus den Augen.

"Der in den Vordergrund gerückte Pluralismus der Distributions-sphäre aber macht die Monopolisierung der Herrschaft auf der Produktionsebene und die antagonistischen Spannungen der gesellschaftlichen Polarität weitgehend unsichtbar."²⁴

Durch die Domestizierung der Gewerkschaften (z.B. mit Hilfe der konzertierten Aktion) wird sozialer Frieden ermöglicht und das Interesse an der Veränderung der Produktionsverhältnisse geschwächt.

"Es gibt eine Vielzahl lokaler, regionaler, über- und supranationaler Organisationen, teils gegensätzlicher, teils übereinstimmender Interessengruppen: insofern besteht Pluralismus. Auf der anderen Seite finden wir aber zwei deutlich voneinander getrennte Gruppen, von der die eine fast alle, die andere fast keine Machtpositionen innehat. Zwischen beiden werden in der Wirtschaft die wesentlichen sozialen Konflikte ausgetragen: die Unternehmer und die Arbeitnehmer."²⁵

Auch das politische System gilt den linken Kritikern nur als Scheinpluralismus. Die Parteien bilden keine echte Wahlmöglichkeit mehr, da es keine wirkliche Opposition gibt. Es geht den Parteien, die sich selbst als Volksparteien mit breitem Mitglieder- und Wählerspektrum verstehen, nicht um die Durchsetzung von weltanschaulich verschiedenen Programmen, sondern lediglich um den Führungsanspruch im Staat. Zudem verhindert die 5-Prozent-Klausel wirksam die parlamentarische Organisation eines politisch alternativen Willens, wie sich unschwer an den "Grünen" ablesen läßt. Selbst innerhalb der Parteien gibt es keine echte pluralistisch-demokratische Willensbildung. Sie haben diese oligarchisiert und durch Parteidisziplin unter Kontrolle.

"In ihrem Verhältnis zu Mitgliedern und Anhängern kennt die oligarchisierte politische Partei als Kampforganisation nur noch das Ziel, deren Zahl zu erhöhen, um damit ihre Machtposition in der Öffentlichkeit und in den öffentlichen Organen

23 U. Jaeggi, Kapital und Arbeit in der Bundesrepublik, Frankfurt a.M. 1973, 50.

24 J. Agnoli, Die Transformation der Demokratie, Berlin 1967, 24.

25 Jaeggi (s.o. Anm. 23), 87.

auszuweiten und zu festigen." "Sie bilden die plurale Fassung einer Einheitspartei - plural in der Methode des Herrschens, einheitlich als Träger der staatlichen Herrschaft gegenüber der Bevölkerung, einheitlich vor allem in der Funktion, die die Volksparteien innerhalb der westlichen Gesellschaft übernehmen."²⁶

Ein weiterer Anlaß zur linken Pluralismuskritik ist die Behauptung, in der pluralistischen Demokratie herrsche freie Konkurrenz und Chancengleichheit, und dies sei der Weg, auf dem das Gemeinwohl befördert werde. Dagegen wird festgestellt, daß weder auf dem Markt noch z.B. auf dem Gebiet der Meinungsbildung oder der Medien eine wirkliche Konkurrenz besteht. Vielmehr lassen sich überall Konzentration, Verflechtung und Monopolisierungstendenzen orten, die zum erheblichen Machtungleichgewicht beitragen.

Die durchaus liberale Frankfurter Rundschau berichtet am 11.7. 1980 auf Seite 1: "Entflechtung empfohlen. Monopolkommission: Konzentration gefährdet Marktwirtschaft. BONN, 10. Juli. Die zunehmende Unternehmenskonzentration mit der Folge unkontrollierbarer Macht auf den Märkten in der Bundesrepublik ist so weit fortgeschritten, daß der Gesetzgeber die Einführung einer Unternehmensentflechtung erwägen sollte. Diese Empfehlung in dem alle zwei Jahre erscheinenden Gutachten der Monopolkommission über den Wettbewerbszustand in der Marktwirtschaft stieß am Donnerstag in Bonn unmittelbar nach der Veröffentlichung auf heftigen Widerstand des Bundesverbandes der Deutschen Industrie (BDI), der den 'Lebensnerv deutscher Unternehmen' getroffen sah...Besonders gestiegen sei die Macht der 100 größten Konzerne, von denen sich wiederum eine ganz enge Spitzengruppe in ihrem Größenwachstum von anderen Unternehmen abgesetzt habe. Der Umsatz der '100 Größten' mache ein Viertel des Umsatzes der Gesamtwirtschaft aus. Kantzenbach (der Vorsitzende der fünfköpfigen Monopolkommission) räumte ein, daß der Staat mit seinen bisherigen Mitteln der Fusionskontrolle und der Mißbrauchsaufsicht nicht in der Lage sei, den Wettbewerb als existentiellen Bestandteil der Marktwirtschaft zu sichern. Deshalb müsse erwogen werden, dem Bundeskartellamt die Kompetenz für Entflechtungsmaßnahmen einzuräumen, wenn marktbeherrschenden Unternehmen mißbräuchliches Verhalten als Folge ihrer Marktmacht nachgewiesen werde. Verfassungsrechtliche Bedenken könnten dagegen nicht erhoben werden." (R. D. Schwartz)

Deutlicher kann die Behauptung von der freien Konkurrenz kaum widerlegt werden. Zugleich wird deutlich, daß die Schiedsrichterfunktion des Staates angesichts der wirtschaftlichen Macht einiger weniger längst obsolet geworden ist.

26 Agnoli (s.o. Anm. 24), 35 bzw. 40.

Auch die Organisierbarkeit der Interessen unterliegt keiner Chancengleichheit. Das zeigt sich besonders krass an den Forderungen und Interessen der Randgruppen wie Kinder, Eltern, Armen, Asozialen, Behinderten usw.

Nicht unerwähnt soll H. Marcuse bleiben, der - in der Tradition der Frankfurter Schule stehend - in verschiedenen Beiträgen sich mit dem Pluralismus auseinandersetzt.²⁷ Er sieht den scheinbaren Pluralismus im modernen Wohlfahrtsstaat als Instrument der Herrschenden, um die Macht über den einzelnen immer stärker in den Griff zu bekommen, den status quo auf Dauer zu stellen und ihn so gegen Negationen von innen und außen abzuschirmen. Als einer der wichtigsten Hebel dient dazu die repressive Toleranz.

"Allseitige Duldung wird fragwürdig, wenn ihre rationale Grundlage nicht mehr besteht, wenn Toleranz manipuliert und geschulten Individuen verordnet wird, die die Meinung ihrer Herren als ihre eigene nachplappern, für die Heteronomie zur Autonomie geworden ist." Und noch schärfer: "...was heute als Toleranz verkündet und praktiziert wird, (dient) in vielen seiner wirksamsten Manipulationen den Interessen der Unterdrückung."²⁸

Die linke Kritik läßt sich mit dem eher gemäßigten Facit von H. Pross zusammenfassen: "Obwohl die Macht aufgesplittet ist unter eine Vielzahl konkurrierender Gruppen, ist der Pluralismus gegenüber den objektiven Entwicklungstendenzen der Gesellschaft letztlich nur Schein. Fortschreitende, tendenziell auf alle Länder übergreifende Industrialisierung; zunehmende ökonomische und politische Konzentration; schließlich die unaufhaltsame Ausweitung bürokratischer Verwaltung bedingen nicht Vielfalt, sondern Nivellierung...Je stärker die Vereinheitlichung der Gesellschaft anwächst, desto geringer wird die Chance zur Entfaltung von spezifisch Individuellem, desto mehr treten die qualitativen Differenzen zurück gegenüber dem Uniformen. Angesichts dieser Entwicklung ist die Rede vom Pluralismus auch Ideologie, die die Funktion hat, die Individuen über den zunehmenden Druck der Vergesellschaftung sowohl zu täuschen als zu trösten."²⁹ Dem ist eigentlich nichts mehr hinzuzufügen.

27 Vgl. z.B. Der eindimensionale Mensch, Neuwied 1964.

28 Repressive Toleranz, in: R.P. Wolff/B. Moore/H. Marcuse, Kritik der reinen Toleranz, Frankfurt a.M. 1965, 91-128, hier 101f. und 93.

29 Zum Begriff der pluralistischen Gesellschaft (s.o. Anm. 5), 450. Man beachte, daß sich die linke bisweilen mit der rechten Pluralismuskritik berührt!

VI.

Die jüngste Variante der Diskussion des Pluralismuskonzepts konzentriert sich auf die Frage, ob Pluralismus als "Staatstheorie des Reformismus" (Fraenkel) wirklich in der Lage ist, demokratische Strukturen zu ermöglichen, oder ob das nur in einer sozialistischen Gesellschaft denkbar ist.

Besonders Denker aus den Staaten des Ostblocks mit marxistischem Hintergrund haben sich mit einem sozialistischen Pluralismus befaßt. Sie fordern gemeinsam die Überwindung des stalinistischen Dogmatismus, des bürokratischen Zentralismus, der Diktatur der Partei und schließlich des monolithischen proletarischen Internationalismus unter Führung der Sowjetunion.³⁰ Sie alle machen die Voraussetzung - und darin liegt ihr grundsätzlicher Gegensatz zum bürgerlichen Pluralismuskonzept -, daß nur in einer sozialistischen Gesellschaft diejenigen Voraussetzungen zu schaffen sind, die wahren Pluralismus befördern: soziale Gleichheit und Gleichberechtigung und soziale Partizipation.

Ähnlich zeichnet R. Eisfeld in seinem Beitrag "Pluralismus zwischen Liberalismus und Sozialismus" den Pluralismus als ein Zwischenphänomen. "Der Pluralismus bedeutet zwar Fortschritt ('Aufhebung') gegenüber dem Liberalismus, ist aber seinerseits nur Zwischenglied. Er bleibt 'aufzuheben' im Sozialismus und bildet somit eine Herausforderung an die gegenwärtige politisch-soziale Verfassung."³¹ Im Pluralismus sind die Arbeiter zwar politisch, aber noch nicht wirtschaftlich den Bürgern gleichgestellt. Erst der Sozialismus kann eine politische Teilhabe mit sozialer Abstützung "im Sinne der Ausdehnung demokratischer Partizipation und Kontrolle auf die sozioökonomische Basis"³² erreichen. Auf diesem Wege ist auch wahre Demokratie erst möglich, die den Pluralismus in sich 'aufgehoben', d.h. bewahrt, seine Defizite überwunden und ihn so weitergeführt hat.

30 Vgl. hierzu den Reader U. Bermbach/F. Nuscheler (Hg.), Sozialistischer Pluralismus, Hamburg 1973.

31 R. Eisfeld, Pluralismus zwischen Liberalismus und Sozialismus, Stuttgart 1972, 21.

32 R. Eisfeld, Die 'Aufhebung' des Pluralismus im Sozialismus, in: Nuscheler/Steffani (s.o. Anm.2), 280-290, hier 290.

VII.

An den Schluß unserer Betrachtung der Diskussion des Pluralismuskonzepts gekommen, legt sich die Frage nahe, ob es aufgrund der dargestellten Problematik überhaupt noch sinnvoll ist, das Wort "Pluralismus" zu benutzen; und weiterhin, was es im Bereich Kirche und Theologie zu suchen habe.

Es ist wohl deutlich geworden, daß der Begriff immer dann, wenn er im politischen Bereich gebraucht wird, also dort, wo Macht- und Unterordnungsstrukturen platzhaben, mit äußerster Vorsicht betrachtet werden sollte. Das erkenntnisleitende Interesse und die Gefahr der ideologischen Verschleierung von tatsächlicher Machtausübung müssen dabei ganz besonders sensibel im Auge behalten werden.

Es wäre aber töricht, wegen des möglichen Mißbrauchs den Pluralismus generell abzulehnen. Das Konzept bezieht sich ja nicht nur auf den politischen Bereich, sondern es wird genau so benutzt zur Bezeichnung der Situation nebeneinander existierender Normensysteme, Wertmuster und religiöser Einstellungen. Hier steht das Wort für Koexistenz von Weltanschauungen, Überzeugungen und Grundhaltungen und bezeichnet somit die Basis für Gewissens-, Gedanken- und Glaubensfreiheit.

Auch für den Bereich der Kirche und Theologie ist das Pluralismuskonzept von Belang. (Ich kann hier allerdings nicht mehr den bisweilen anzutreffenden Anspruch, die Kirche verkörpere als einzige das Allgemeinwohl³³, auch nicht die Problematik der Kirche als Interessenverband unter anderen Interessenverbänden³⁴, nicht die scheinbaren oder tatsächlichen pluralistischen Strukturen in der Verfassung der einzelnen Kirchensysteme und schon gar nicht die ökumenische Bewegung³⁵ mit der sich aufdrängenden 'Wahrheitsfrage' diskutieren.) Nur ein Gedanke sei am Schluß noch ausgesprochen.

Besonders die katholische Kirche neigt dazu, aufgrund ihrer Geschichte das Moment 'Hierarchie' und das Moment der durch das

33 Vgl. hierzu W. Marhold, Die Gesellschaft in kirchlichem Bewußtsein, in ZEE 17 (1973) 359-368, bes. 366f.

34 Vgl. hierzu W. Marhold, Religion und Kirche im industriellen Zeitalter, in: Schriftenreihe des Georg-Eckert-Instituts für Internationale Schulbuchforschung, Bd. 23, Braunschweig 1977, 9-23, bes. 16f.

35 Vgl. P.L. Berger, Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse, in: Intern. Jahrbuch für Religionssoziologie 1 (1965) 235-249.

Lehramt gültig verwalteten Wahrheit monistisch zu verstehen und auch - wie der Fall Küng jüngst zeigt - zu exekutieren. Auch in der evangelischen Kirche gibt es solche Ansätze.

Hier ist meines Erachtens die Rede vom und das Konzept des Pluralismus unverzichtbar. Gewiß gibt es die eine Wahrheit, die Erlösungstat Gottes in Jesus Christus. Aber diese Wahrheit will und muß konkretisiert werden. Und das kann immer nur in den Strukturen und Formen der jeweiligen Gegenwart verständlich geschehen. Aussagen und Lebensformen der Väter mögen für diese eine gültige Verleiblichung der christlichen Wahrheit gewesen sein - jedoch nie unwidersprochen, wie uns die Kirchen- und Ketzergeschichte eindeutig lehrt. Nie gab es das allein seligmachende Auslegungsmonopol. Schon im Neuen Testament stießen Theologie und Inanspruchnahmen der christlichen Freiheit aufeinander, die schier unvereinbar waren. Und dennoch betrachten wir sie heute als jeweils legitimen Ausdruck der Botschaft von Jesus Christus. Auch die ethischen Forderungen und Folgerungen aus dieser Botschaft waren nie eindeutig. Jeder Christ mußte sie auf eigenes Wagnis hin für sich konkretisieren. Und das gilt heute nicht anders. Deshalb ist der Begriff und das sich Einlassen auf den Pluralismus in der Kirche und Theologie unverzichtbar, wenn man Ernst machen will mit der geschenkten "herrlichen Freiheit der Kinder Gottes."

Akad. Oberrat Dr. Wolfgang Marhold
Am Kanonengraben 13
4400 Münster

GÜNTER R. SCHMIDT

ZUR RELIGIONSPÄDAGOGISCHEN BEDEUTUNG DER GRUNDRECHTE

O Im ersten Teil dieses Aufsatzes werden Begriffe bestimmt und allgemeinere Beziehungen aufgewiesen. Dabei setzt der Rahmen der anzustrebenden Trennschärfe der Begriffsbestimmungen gewisse Grenzen. Der zweite Teil handelt von den Grundrechten und ihrer allgemeinen pädagogischen Bedeutung, der dritte von der Beziehung zwischen Christentum und Grundrechten. Im vierten Teil werden aus den vorherigen Folgerungen für die religionspädagogische Bedeutung der Grundrechte gezogen.

1.1 Erziehung ist die intentionale Förderung kulturspezifischer Orientierungen in den Aufwachsenden durch die Erwachsenen. Solche Orientierungen sind Wahrnehmungs- und Verhaltensdispositionen, unbewußte oder bewußte Voraussetzungen des Wahrnehmens und des Verhaltens. Disposition ist der Oberbegriff für Fähigkeit und Einstellung. Einstellungen wirken bei der Wahrnehmung als eine Art Filter. Sie bestimmen sowohl, ob überhaupt etwas wahrgenommen wird, als auch wie etwas wahrgenommen wird und welche Gefühle das Wahrgenommene wachruft. Verhalten ist jede durch Selbst- oder Fremdbeobachtung erfaßbare Lebensäußerung eines Menschen. Ist es bewußt zielgerichtet und werden bedacht die Mittel zur Zielerreichung gewählt, dann wird es als Handeln bezeichnet. Bewußte Orientierungen sind Voraussetzungen für Handeln.

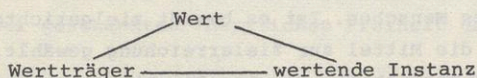
1.2 Von den Fähigkeiten sind in diesem Zusammenhang weniger solche wichtig, die äußere körperliche Bewegungsabläufe betreffen, als der Besitz und die Verarbeitung von Vorstellungen über die tatsächliche Beschaffenheit der Wirklichkeit. Sie bestimmen als Sach-Orientierung die Wahl von Mitteln für die Erreichung von Zielen und die Beurteilung der Verwirklichungsmöglichkeiten von Vorsätzen. Einstellungen bestimmen die Wahl von Zielen und die Beurteilung von Handlungen nach Maßstäben wie: erwünscht - unerwünscht, erfreulich - unerfreulich, gut - böse. Da sich Einstellungen auf etwas richten, enthalten sie nicht nur emotionale, sondern auch kognitive Elemente.

1.3 Eine Gesellschaft ist eine Menge von Menschen mit gemeinsamen oder komplementären Orientierungen, die das Verhalten

ihrer Mitglieder koordinieren. Ein Minimum an Integration durch Verhaltenskoordination ist Existenzbedingung einer Gesellschaft. Soweit die Orientierungen bewußt sind und bejaht werden, besteht in der Gesellschaft Konsens. Das Interesse einer Gesellschaft an ihrem Weiterbestehen impliziert das Interesse an der Förderung von Integration und Konsens durch Erziehung.

1.4 Auf der Seite der Einstellung lassen sich Sinn-, Wert- und Normorientierung unterscheiden.

"Wert" bezeichnet die Qualität eines Seienden (materieller Gegenstand, Institution, Handlung, Einstellung usw.), durch die es als "Wertträger" für einen einzelnen oder eine Gruppe ("wertende Person oder Gruppe") zum Gegenstand einer emotionalen und in dem Maße, wie es sich um einen bewußten Akt handelt, auch voluntativen Stellungnahme wird. Für "Wert" ist also die Beziehung zwischen "Wertträger" und "wertender Instanz" konstitutiv. Doch wird "Wert" häufig sprachlich nicht nur auf die Objektseite bezogen, sondern als psychologischer Begriff auch auf die Subjektseite, nämlich als die Disposition einer Person, die Wertqualität eines Seienden wahrzunehmen (=Wert-Orientierung, Einstellung).



1.5 Normen sind Ausdifferenzierungen von Werten für konkrete Situationen. Sie weisen auf, wie unter ganz bestimmten Bedingungen einem Wert gerecht zu werden ist. Der Wert stellt seinerseits den Rechtfertigungsgrund für die Norm dar. So entspricht beispielsweise dem Wert "Gleichheit" in der Situation des Andrangs vor einem Schalter die Norm "Schlangestehen" bzw. "Abfertigung nach der zeitlichen Reihenfolge des Ankommens". Normen ergeben sich keineswegs immer logisch zwingend aus zugehörigen Werten. Die Berufung auf einen Wert zur Rechtfertigung einer Norm ist oft weniger eine stringente Ableitung als eine Interpretation des Wertes von einer Bezugssituation her. Zudem lassen sich zur Normierung einer Situation meist mehrere Werte ins Spiel bringen. Oft werden zusätzliche Werte zur Rechtfertigung von Ausnahmen herangezogen. So läßt sich beispielsweise

die Abweichung von der zeitlichen Reihenfolge des Ankommens in der Ambulanz einer Klinik ohne weiteres durch den Hinweis auf die Lebensgefahr, in der sich ein Patient befindet oder seine besonderen Schmerzen, also unter Berufung auf Werte wie "Leben" oder "Wohlbefinden" rechtfertigen.¹

1.6 Sinn ist das Wozu oder Worumwillen. Wo das Wort nicht in der Bedeutung "Letzt- oder Höchstsinn" verwendet wird, meint es das Ziel eines Strebens oder die Zielgerichtetheit von Gegenständen, Handlungen, Institutionen usw., auch den Stellenwert eines Teils in einem Ganzen. Im vorliegenden Zusammenhang soll es nur in der Bedeutung "Letztsinn" oder "Höchstsinn" vorkommen und bedeutet dann das letzte Woraufhin und Worumwillen menschlichen Lebens im Rahmen der Gesamtwirklichkeit und darüber hinaus der Gesamtwirklichkeit selbst. Über den Letztsinn kann per definitionem nicht hinausgefragt werden, er ist das, worin die Sinnfrage zur Ruhe kommt. Sinn ist ein relationaler Begriff. Er weist auf die Beziehung zwischen einem sinnverleihenden und einem sinnempfangenden Pol.

1.7 Jede Gesellschaft ist insofern plural, als die Wertsysteme von Individuen und Gruppen nie ganz übereinstimmen. Individualität schließt ein eigenes, in gewisser Hinsicht von dem anderen unterschiedenes Wertsystem ein. Im engeren Sinne ist eine Gesellschaft plural, wenn sich moralische, politische, ökonomische und religiöse Wertvorstellungen von Individuen und Gruppen in hohem Maße bis hin zu ausgesprochenen Gegensätzen unterscheiden. Jedoch besteht faktisch auch in einer pluralen Gesellschaft soviel Integration und Konsens, wie Bedingung ihrer Existenz ist. Auch in einer funktionierenden pluralen Gesellschaft besteht wenig Pluralität hinsichtlich der die Konfliktregelung leitenden Normen.

1.8 In jeder Gesellschaft besteht eine Diskrepanz zwischen "Realwerten", die das tatsächliche Verhalten der Mitglieder weithin bestimmen, und "Idealwerten", die es nach weit verbreiteter Überzeugung in höherem Maße bestimmen sollten. Das Ideal-

1 Zum Wert- und Normbegriff s. G. R. Schmidt 1971.

wertssystem gibt das Bild einer Gesellschaft von ihren besseren Möglichkeiten wieder, zu dessen Verwirklichung beizutragen auch durch Erziehung versucht wird.

Moralwerte sind diejenigen Werte, welche sich auf das Ausmaß und die Art und Weise der geforderten Förderung oder Behinderung eigenen oder fremden Wertstrebens beziehen. Moral setzt ein System nicht-moralischer Werte voraus und meint die Forderung, im Konfliktfall den nach verbreitetem Konsens höheren Wert vorzuziehen.

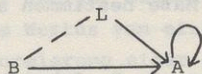
1.9 Begründung von Werten heißt Angabe ihres Geltungsgrundes. Dieser liegt meist in einem anderen Wert, mit dem der zu begründende logisch verbunden ist. Begründungen können aber auch einfach in der Behauptung der Evidenz eines Wertes bestehen, deren weitere Hinterfragung überflüssig sei, oder in der Berufung auf einen faktisch gegebenen weiteren Konsens.

1.10 Die Einsicht, daß über Wertbegründungen der genannten Art grundsätzlich hinausgefragt werden kann, auch wenn dies nicht immer praktisch notwendig ist, führt auf die Frage nach der Letztbegründung von Werten im Sinne des Nachweises unbedingter Verbindlichkeit. Eine solche Begründung ist nur von einem Letztsinn in der Bedeutung von 1.6 her möglich.

1.11 Erfahrung von Letztsinn ergibt sich im Rahmen einer Weltanschauung, Sinn-Anthropologie oder Religion. "Religion" ist im weitesten Sinn das Symbolsystem einer Gemeinschaft, durch welches und in welcher die Erfahrung von Letztsinn ermöglicht wird, "Religiosität" das Umgetriebensein von der Sinnfrage oder das Bestimmtheitssein durch Sinnerfahrung.

Sinnerfahrung schafft Motivationen zum Eintreten, für die mit dem erfahrenen Sinn verbundenen Werte.

1.12 "Recht" in der Bedeutung von "Recht auf etwas" setzt den Wertbegriff voraus. Recht weist auf das dreistellige Beziehungsgefüge von "Berechtigter" (B), "Adressat" (A) und Legitimationsinstanz (L).



B fordert etwas von A. Die Forderung ist von B aus gesehen "berechtigt", wenn sie nicht einfach auf seiner Willkür beruht,

sondern unter Berufung auf L erhoben wird. Von A aus gesehen, ist die Forderung berechtigt, wenn ihre Befolgung nicht einfach eine Frage seiner Willkür ist, sondern von L her gefordert ist und er L in der Weise anerkennt, daß er sich die Befolgung der Forderungen L's grundsätzlich auch selbst abverlangt.

Da die Beziehung zwischen L und A ebenfalls die zwischen Forderndem und Gefordertem ist, stellt sich hier erneut die Frage nach einer Legitimationsinstanz usw. Auch die Legitimationsfrage führt auf die Frage nach der Letztinstanz und mündet in die Sinnfrage ein.

Wert kommt bei Recht so ins Spiel: Die Forderung B's richtet sich auf etwas, das in seinen Augen Wertqualität hat. Ebenso hat seine Selbstaufforderung zur Absage an eigene Launen und zur Beschränkung auf Forderungen, für die er sich auf L berufen kann, Wertcharakter. Entsprechendes gilt von der Selbstaufforderung A's und der Forderung eines Beobachters, die Beziehung zwischen B, A und L solle die beschriebene Struktur haben.

1.13 Von den bisherigen noch recht formalen Überlegungen her legen sich für die Gesellschaft folgende Erwartungen an die Erziehung nahe:

- a) Erziehung soll ein gewisses Verständnis der in der Gesellschaft vertretenen Werte entwickeln.
- b) Erziehung soll die Anerkennung der konsensuellen moralischen Idealwerte in Denken und Handeln fördern.
- c) Erziehung soll den Zusammenhang zwischen konsensuellen moralischen Idealwerten und Normen für konkrete Situationen verdeutlichen.
- d) Erziehung soll den Aufwachsenden Sinnerfahrungen ermöglichen, welche eine den konsensuellen moralischen Idealwerten entsprechende bleibende Grundeinstellung (Gesinnung) fördern.

2.1 Das Verständnis der gegenwärtigen westdeutschen Gesellschaft als einer "pluralen" wäre übertrieben, meinte man damit, es bestehe kein oder ein nur unzureichender ethischer Konsens. Zur Differenzierung ist die Unterscheidung von Sinn-, Wert- und Normebene heranzuziehen. Auf der Wertebene besteht durchaus ein gewisser Dissens selbst in grundlegenden Fragen. So sind Werte wie "lebenslange Monogamie", "Nation", "privateigene Produktionsmittel" usw. durchaus umstritten. Andererseits ist

ein weitgehender und für Konfliktregelungen durchaus zureichender Wertkonsens gar nicht zu übersehen. Seine Basis bilden die in den Grundrechten des Grundgesetzes und allgemeinen Menschenrechten anderer nationaler oder internationaler Dokumente implizierten Wertvorstellungen. Bei allen Auslegungsunterschieden im einzelnen dürften sie sich in ihrer Gesamtheit gegenwärtig in der ganzen westlichen Welt im engeren Sinne (westeuropäische Länder, USA, Kanada, Neuseeland, Australien) fast allgemeiner Anerkennung als Idealwertsystem erfreuen.²

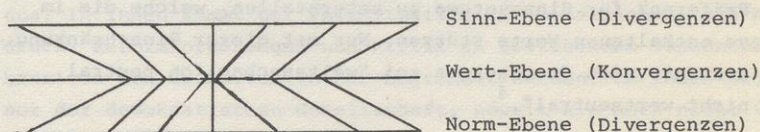
2.2 Konsens auf der Wertebene zieht nicht einfach Konsens auf der Normebene nach sich, er stellt aber den gemeinsamen Bezugsrahmen für Normenkonflikte dar. Wer immer sich auf Streitigkeiten über Normbegründungen einläßt, hat damit schon einen Wertkonsens mit seinem Gesprächspartner zugestanden. Denn nur von einem Wert her, den auch der Gesprächspartner anerkennt, läßt sich ihm die Geltung einer Norm einsichtig machen. Wer ihn also überzeugen will, muß mindestens erwarten, daß im Gespräch noch ein gemeinsam anerkannter Wert entdeckt werden wird. Die Grundrechte stellen die allgemeinste Wertbasis für gemeinsam zu treffende Normierungen dar. Wegen der unter 1.5 und 2.3 genannten Zusammenhänge werden sich jedoch nicht immer alle Divergenzen argumentativ beheben lassen.

Dissens herrscht dagegen auf der Sinnebene. Es gibt gegenwärtig keine von allen als allgemeinverbindlich anerkannte Religion, Weltanschauung oder Sinnanthropologie. Neben den verschiedenen historischen Ausprägungen des Christentums gibt es Humanismen unterschiedlicher Tradition und philosophische Strömungen.

2 Nur auswahlweise seien folgende Texte genannt, deren geschichtlicher Zusammenhang und bei allen Unterschieden im einzelnen gemeinsame Grundtendenz gar nicht zu verkennen ist: Virginia Bill of Rights von 1776; Unabhängigkeitserklärung der USA von 1776; Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte der französischen Nationalversammlung von 1789; Anfang der französischen Verfassungen von 1848 und 1946; Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948; Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland von 1949 und entsprechende Aussagen in den Länderverfassungen; Europäische Menschenrechtskonvention von 1950. Die Aufzählung übernationaler und nationaler Dokumente ließe sich noch lange fortsetzen. Daß "Grundrechte" "Grundwerte" implizieren, ist nach 1.11 evident und wird auch von Verfassungsjuristen hervorgehoben (z.B. Kimminich 1977, 67 und 74). Gelegentlicher Streit über das Verhältnis der beiden Größen wie der durch die Rede von Bundeskanz-

Vielfach besteht auch kein Bedürfnis nach einer Sinnlegitimation der konsensuellen Grundwerte, weil sie als aus sich heraus evident angesehen werden.

2.3 Starker Dissens auf der Sinnebene kann durchaus mit weitgehendem Konsens auf der Wertebene zusammenbestehen.³ Denn auch zwischen Sinn- und Wertvorstellungen besteht kein stringenter Deduktionszusammenhang. So sind die im Grundgesetz implizierten Ideal-Werte vielen in der westlichen Welt verbreiteten Sinnsystemen gemeinsam. Graphisch stellt sich das in diesem Abschnitt Gesagte so dar:



Die Konvergenz auf der Wert-Ebene stellt sich nicht mit logischer Notwendigkeit her, sondern gilt in der gegenwärtigen westlichen Welt nur rein faktisch. Konvergenz bedeutet nicht Kongruenz.

Die von unterschiedlichen Sinnsystemen her legitimierten und motivierten Wertvorstellungen werden sich vielfach mindestens aspektuell und akzentuell unterscheiden.

Allgemeinere strukturelle Gründe dürften dagegen hinter der Divergenz der Normvorstellungen stehen. Dabei geht es weniger um

ler Schmidt vor der Kath. Akademie Hamburg am 23. Mai 1976 aufgelöste entstehen auch durch das Fehlen notwendiger Unterscheidungen: Natürlich heißt Freiheit auch selbstbestimmte Wertwahl. Andererseits ist diese Freiheit selbst ein Wert. Wo in diesem Aufsatz von "Grundwerten" die Rede ist, bezieht sich der Ausdruck stets auf die in den Grundrechten logisch implizierten Werte. Die Termini "Grundrechte" und "Grundwerte" können deshalb vielfach geradezu synonym verwendet werden.

"Die Verfassungsnorm baut auf der Existenz einer ethischen Fundamentalthomogenität der Gesellschaft auf." (Isensee 1979, 147).

3 Die Einsicht, daß Sinnpluralität und Wertkonsens einander in keiner Weise ausschließen müssen, kommt beispielsweise im "Orientierungsrahmen der SPD für die Jahre 1975-1985" zum Ausdruck:

"Die Übereinstimmung demokratischer Sozialisten wurzelt nicht in einer einheitlichen religiösen, philosophischen oder wissenschaftlichen Anschauung, sondern in gleichen politischen Zielen, die auf gemeinsamen sittlichen Grundwerten beruhen. Diese Grundwerte sind Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität." (Zit. nach Lehmann 1977, 12). Schwan 1977 zeigt auf, daß auch die anderen Bundestagsparteien "eine weltanschauliche Pluralität für die Begründungsfähigkeit und Begründungsbedürftigkeit der Grundwerte" ansetzen.

die faktisch beachteten Normen, zumal soweit diese rechtlich sanktioniert sind, als um Normen, die nach der Vorstellung der jeweils Betroffenen gelten müßten, "wenn es auf dieser Welt gerecht zugehe". Die Divergenz entsteht offensichtlich durch die Interferenz unterschiedlicher Interessen mit von relativ gleichen Wertvorstellungen ausgehenden Überlegungen. Sie dürfte sich deshalb in jeder hinreichend differenzierten Gesellschaft einstellen.

Zu den gegenwärtigen Konvergenzen auf der Wertebene gehört auch die Freigabe von Sinnüberzeugungen. Logischerweise ist jedoch eine Präferenz für Sinnsysteme zu unterstellen, welche die im Konsens enthaltenen Werte stützen. Nur mit dieser Einschränkung gilt der Satz, das Grundgesetz sei "weltanschaulich neutral, aber nicht wertneutral".⁴

2.4 Weltanschauliche Neutralität ist nicht gleichbedeutend mit der Dogmatisierung des Relativismus im Sinne der Behauptung, verschiedene Sinnsysteme seien hinsichtlich ihres philosophischen oder weltanschaulichen Wahrheitsgehalts gleichwertig. Die Anerkennung einer solchen Gleichwertigkeit einander widersprechender Sinnsysteme ist logisch unmöglich. Aus der Perspektive des Grundgesetzes kommt es auf ihren Motivationsgehalt in Richtung auf die Grundwerte an. Hinsichtlich des Wahrheitsanspruchs von Sinnsystemen heißt weltanschauliche Neutralität Urteilsenthaltung und Entscheidung dafür, die Wahrheitsfindung der argumentativen Auseinandersetzung der Sinnsysteme untereinander zu überlassen, sowie Wachsamkeit darüber, daß die Auseinandersetzungen nicht von der Ebene der Argumentation auf andere Ebenen übergreifen. Erst recht schließt weltanschauliche Neutralität nicht die absurde Erwartung gegenüber Sinn-Gemeinschaften ein, sie müßten auch ihrerseits weltanschaulich neutral sein, wohl aber die Forderung, die Grundrechte aller unabhängig davon zu wahren, ob oder wie sie sich in Sinnfragen äußern. Endlich meint solche Neutralität nicht das Verlangen an Sinngemeinschaften, ihren Beitrag zur Stützung der Grundwerte auch selbst höher zu schätzen als den Wahrheitsgehalt der von ihnen vertretenen Sinnauffassungen. Sie schließt vielmehr jede Einmischung

4 K. Hesse, Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Karlsruhe 1975, 4 (zit. nach Kimminich 1977, 74).

in die Selbstdarstellung von Sinnsystemen aus, soweit sie ihre Adressaten nicht zur Mißachtung von Grundrechten animiert. Es ist offensichtlich, daß solche weltanschauliche Neutralität für die Väter der Verfassung nur in ihrer Rolle als solche, nicht als Personen möglich ist. Sie kann sich grundsätzlich nur auf Rollenträger, nicht auf Personen beziehen. Denn weltanschauliche Neutralität einer Person hieße Agnostizismus. Dieser trägt jedoch sehr wohl Weltanschauungscharakter.

2.5 Den Grundrechten kommt eine dreifache Funktion zu:

(1) Sie drücken einen breiten ethischen Konsens der Gesellschaft aus. In ihnen kommt der Zukunftswille der Gesellschaft zum Ausdruck. Reformforderungen und Kritik an bestehenden Zuständen kann von den Grundrechten her begründet werden. In ihnen begegnet der demokratischen Gesellschaft, soweit sie noch nicht verwirklicht sind, das Bild ihrer besseren Möglichkeiten.

Die Grundrechte zielen zwar zunächst auf den gesellschaftlichen Makro-Raum, doch kommt in ihnen ein Ethos zum Ausdruck, das sich in keiner Weise auf ihn beschränkt, sondern auch für die Mikro-Räume des bürgerlichen Alltags bewußtseinsbildend wirkt. Wenn dem Einzelnen beispielsweise im staatlichen Raum und im Umgang mit Staatsorganen das Recht zur freien Meinungsäußerung zusteht, kann es ihm in einem Turnverein oder bei einem geselligen Beisammensein kaum verweigert werden. Die Toleranz des Staates wird zum Modell für die Toleranz einzelner Bürger und Bürgergruppen auch in außerpolitischen Zusammenhängen.

(2) Sie begrenzen den Spielraum der staatlichen Gewalt und sichern Bürgern und Zusammenschlüssen von Bürgern einen staatsfreien Raum. Zumindest in der Fassung des Grundgesetzes und der Europäischen Konvention zum Schutze der Menschenrechte stellen sie für alle Maßnahmen der Legislative, Judikative und Exekutive unmittelbar bindendes Recht dar. Ihnen kommt die Bedeutung von Supernormen zu, denen konkretere Normen entsprechen müssen. Selbst gegen die Legislative, ja sogar das souveräne Volk, kann damit an eine übergeordnete Instanz appelliert werden, die ihre Willkür begrenzt. Staatsvolk und Legislative weisen damit auf eine Legitimationsinstanz jenseits ihrer selbst. Für Exekutive und Judikative stellen sie eine Art hermeneutischen Leitfadens für die Auslegung und Handhabung konkreterer Normen dar.

(3) Sie begründen den Selbststand des Bürgers gegenüber dem Staat. Seine Rechte gründen keineswegs nur in der Gewährung politischer Machtinstanzen, sondern stehen ihm unabhängig von ihnen und notfalls auch gegen sie zu. Er verfügt über allgemein Kriterien, an denen er die Maßnahmen politischer Machttträger messen und die er kritisch gegen sie ausspielen kann. Wo die Grundrechte im Bewußtsein lebendig sind, kann das Gefühl des Ausgeliefertseins, das das Leben in totalitären Systemen so unerträglich macht, nicht mehr Platz greifen.

2.6 Wie jedes Ethos implizieren auch die Grundrechte ein Menschenbild, welches von Juristen von dem Begriff der "Menschenwürde" oder auch der "Personwürde" her expliziert wird. Sie wird als "Leitidee" oder auch "oberster Wert" bezeichnet.⁵ Dieser "oberste Wert" faltet sich einerseits in die Grundrechte aus und wird andererseits durch sie interpretiert und bestimmt. Wie alle übergeordneten Wertvorstellungen weist er gegenüber den untergeordneten, die sich von ihnen her begründen einen Sinnüberschuß auf. Zentrales Begriffsmerkmal ist der Subjektcharakter des konkreten Menschen, welcher verbietet, daß er "zum Objekt, zum bloßen Mittel, zur vertretbaren Größe herabgewürdigt"⁶ wird. "Die Personwürde besteht darin, daß der Mensch als geistig-sittliches Wesen darauf angelegt ist, in Freiheit und Selbstbewußtsein sich selbst zu bestimmen und in der Umwelt auszuwirken."⁷ Das Pendant zum "Eigenwert" der Person bilden ihre "Gemeinschaftsbezogenheit" und "Gemeinschaftsgebundenheit".⁸ Auf die Vermittlung von "Eigenwert" und "Gemeinschaftsbezogenheit" weist die Dreiheit der schon von der Französischen Revolution hochgehaltenen Grundwerte "liberté", "égalité" und "fraternité", unter die auch in der Gegenwart der Wertgehalt der Grundrechte gerne zusammengefaßt wird. Statt "Brüderlichkeit" sagt man allerdings lieber "Solidarität".

Aus zwei Gründen weisen die Grundrechte über den durch ihr Nebeneinander bestimmten Wertinhalt hinaus:

5 Schmidt-Bleibtreu/Klein ⁴1977, 136; Leibholz/Rink 1971, 55.

6 Maunz 1979, 1 I 15; Leibholz/Rink 1971, 3.

7 Schmidt-Bleibtreu/Klein ⁴1977, 135.

8 Maunz 1 I 23.

(1) Bei der Konkretisierung in Problemsituationen hinein geraten die von den drei genannten Wertvorstellungen her entwickelten Gedankenreihen vielfach in Spannung zueinander. So lassen sich ökonomische Liberalität und Sozialstaatlichkeit ebenso wenig in allen Konsequenzen vereinbaren wie Freiheit und Gleichheit. Bei den letzteren ergeben sich Konflikte vor allem durch die Frage der Rangordnung und Gewichtung dieser beiden Grundwerte in ihrem Bezug zueinander.⁹ Ihre Auslegung und Konkretisierung bedarf einer systematisch-ethischen Grundlage. Kontroversen entstehen häufig dadurch, daß die Gegner auch abgesehen von Konflikten von unterschiedlichen ethisch-anthropologischen Grundprämissen ausgehen.

(2) Das sich in den Grundrechten ausdrückende Ethos ruht auf religiös-weltanschaulich-sinnanthropologischen Letztüberzeugungen und läßt sich nur von solchen her legitimieren.¹⁰ Einerseits ist eine freiheitliche Verfassung auf sinnanthropologisch-ethische Fundierung angewiesen, andererseits würde es ihrem Wesen gerade auch in ihrer Frontstellung gegen einen totalitären Weltanschauungsstaat widersprechen, ein bestimmtes Fundierungssystem verbindlich vorzuschreiben. Doch auch unabhängig davon wäre eine solche Vorschrift widersinnig. Denn Evidenz kann ein Wertsystem nur aus einem Fundierungssystem gewinnen, das selbst evident ist. Ist es aber evident, so braucht es nicht verordnet zu werden.

2.7 Formales Hauptmerkmal des Begriffs der Menschenrechte ist ihre Vorgegebenheit gegenüber menschlichen Setzungen. So nennt die Virginia Bills of Rights von 1776 "certain inherent rights", die dem Menschen "by nature" zukommen. Sie haften gleichsam am Wesenskern des Menschen und sind von ihm unabtrennbar. Die Französische Verfassung von 1848 spricht ausdrücklich von "droits et devoirs antérieurs et supérieurs aux lois positives" (Préambule III). Sie bestehen vor jeder gesetzgeberischen Tätigkeit und haben höhere Verbindlichkeit als deren Erzeugnisse. Die "Allgemeine Erklärung der Menschenrechte" der Vereinten Nationen beginnt mit der "Anerkennung der allen Mitgliedern der

⁹ Meier 1979, 113.

¹⁰ Hättich 1969, II, 79; Lemberg ²1974, 142.

menschlichen Familie innewohnenden Würde und ihrer gleichen unveräußerlichen Rechte". "Anerkennung" kann nur etwas bereits Vorfindlichem zuteil werden, sonst wäre von "Zuerkennung" zu sprechen. "Unveräußerliche Rechte" sind offensichtlich vom Menschen als solchem unabtrennbare, jeder menschlichen Einwirkung entzogene Qualitäten. Das Gleiche meint die Formulierung des Grundgesetzes in Art. 1: "Die Würde des Menschen ist unantastbar." Zwar ist es durchaus möglich, Menschen so zu behandeln, als komme ihnen diese Würde nicht zu, aber als Recht kann ihnen diese Würde nicht genommen werden. Die Vorstellung von der Vorgegebenheit der Menschenrechte beinhaltet also:

(1) Sie sind von jedem Menschen so unablösbar wie sein Menschsein selbst. Auch wenn Menschen wie Dinge behandelt werden, werden sie dadurch - objektiv - nicht zu Dingen. Der Anspruch eines jeden konkreten Menschen auf Anerkennung als Mensch bliebe bestehen, selbst wenn alle diesem Anspruch zuwiderhandelten. Sogar eigene Willensakte können diesen Anspruch nicht beseitigen, weil er jeder menschlichen Willkür entzogen ist. Er ist "als etwas Unverlierbares und Unverzichtbares immer vorhanden gedacht".¹¹

(2) Sie bestehen deshalb unabhängig von und vor jeder staatlichen Setzung. Sie besitzen eine "certaine préexistence à l'état".¹² Der Staat hat sie deshalb nicht zu "gewähren", sondern nur zu "gewährleisten". Sie sind überpositives Recht, das vom Menschen weder zu schaffen noch abzuschaffen ist.

2.8 Die Behauptung der Präexistenz der Menschenrechte gegenüber allen menschlichen Rechtssetzungen ist weder von der inneren noch von der äußeren Erfahrung her allgemein zwingend zu verifizieren. Soweit sie in der westlichen Kultur als aus sich selbst einleuchtend und Zustimmung heischend erfahren werden, läßt sich dies durch Besonderheiten der westlichen Kulturentwicklung erklären. Von dem unter 1.11 dargestellten Dreiergefüge "Berechtigter - Adressat - Legitimationsinstanz" her stellt sich bei gegenüber menschlichen Setzungen präexistierenden Rechten von

11 Maunz 1979, 1 I 3.

12 Robert 1971, 6.

Menschen gegenüber anderen Menschen unabweisbar die Frage nach der Legitimationsinstanz. Mit anderen Worten: Schon der bloße Begriff eines gegenüber menschlichen Setzungen präexistierenden Rechts ist außer unter theistischen Voraussetzungen sinnlos. Der Glaube an Gott ist keineswegs nur ein zufälliges historisches Motiv, das auf die Ausbildung der Vorstellungen von einem überpositiven Recht einwirkte, dann aber zurücktreten kann, ohne daß dieser Begriff selbst seinen Sinn verliert. Überpositives Recht setzt einen Gott voraus, der dem Menschen als Rechtsverbindlichkeit begründendes Willenssubjekt gegenübertritt. Die Erwähnung Gottes im Zusammenhang mit der Auflistung von Menschenrechten hat daher mehr als nur zeitgebunden stilistische Bedeutung. Die Aussage der Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von 1776 "all men are created equal ... they are endowed by their creator with certain inalienable rights" ist ein verständlicher Satz. Ohne die Berufung auf den "Supreme Judge of the World" wäre das Dokument eine bloße Willenserklärung. Die Einleitung der französischen Verfassung von 1946 dagegen ruft mit ihrer Aussage "... tout être humain ... possède des droits inviolables et sacrés ..." sofort die Fragen wach: "Was heißt das? Wieso?" So wie der Abschnitt lautet kann "possède" eigentlich nur als bildhafte Umschreibung für die Zuerkennung von Grundrechten durch die französische Republik oder als ihre Willenserklärung verstanden werden, konsequent nach der Fiktion zu handeln, der Mensch "besitze" schon bevor die französische Republik von ihm Kenntnis nimmt, solche Rechte. Eine andere Möglichkeit wäre, den Wortsinn von "sacré" ernstzunehmen und darin einen mit Rücksicht auf die "laïcité" zaghaften Hinweis auf Gott zu sehen. Grundgesetzkommentare lassen keinen Zweifel daran, daß der Vorspruch des Grundgesetzes "Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott..." nicht nur ornamental gemeint sein kann. Nach Maunz drücken die Väter der Verfassung damit aus, daß sie nicht von einer "bindungslosen Staats- oder Volkssouveränität" ausgehen, sondern die Überzeugung vertreten, "es gebe überstaatliche Normen, über die auch eine verfassungsgebende Versammlung nicht hinwegschreiten dürfe".¹³ Hier ist noch zu präzisieren: Keineswegs kann die Nennung Gottes nur als Ausdruck der Überzeugung

13 Maunz 1979, 6f; ähnlich Schmidt-Bleibtreu/Klein ⁴1977, 117.

genommen werden, "es gebe überstaatliche Normen", sondern deren Existenz ist an die Wirklichkeit Gottes als Voraussetzung gebunden. Es ist zu bezweifeln, daß "Einsichten in das Humanum" wie sie den Grundrechten zugrunde liegen und "die ihren Ursprung der denkerischen Auseinandersetzung mit den Grunddaten der christlichen Offenbarung verdanken und unter Einfluß des christlichen Glaubens gewonnen worden sind ... auch ohne die Voraussetzung des Glaubens ihre Gültigkeit behalten".¹⁴ In dem Sinne von Person als einem Seienden, dem schon vor jeder Wertzuweisung durch menschliche Instanzen unbedingte Achtung zukommt, ist dieses Humanum logisch zumindest an Verdünnungsformen des Christlichen gebunden, wie sie der Theismus der Aufklärung darstellt. Ohne solche Voraussetzungen hat ein solcher Personbegriff nur den Stellenwert einer - als solcher gewiß respektablen - axiomatischen Setzung.

2.9 Aus dem bisher Gesagten ergeben sich hinsichtlich der Grundrechte folgende allgemeinpädagogische Ziele:

- Kenntnis der Grundrechte in ihrem Inhalt, ihrer gegenwärtigen Bedeutung und ihren historischen Voraussetzungen
- Anerkennung ihrer Verbindlichkeit als Gefüge moralischer Idealwerte unserer Gesellschaft
- Fähigkeit, sich an Normendiskussionen unter Bezug auf den Wertgehalt der Grundrechte zu beteiligen
- Motiviertheit, im Sinne grundrechtsfundierter Normeinsicht zu handeln
- Teilhabe an grundrechtsstützenden Sinnerfahrungen

3.1 Zwischen den allgemeinen ethischen Werten, auf denen Menschenrechtsformulierungen aufrufen, und den ethischen Grundsätzen des Christentums besteht ein hohes Maß inhaltlicher Übereinstimmung. Dies ist nicht weiter verwunderlich, stößt doch das Christentum in den Menschenrechten auf Wirkungen, an deren Entstehung es in hohem Maße beteiligt war. "Seitdem das Christentum in die Welt getreten ist, hat es im Abendland kein Nachdenken über Wesen und Wert des Menschen gegeben, das von dem Einfluß der christlichen Gedankenwelt völlig unberührt ge-

14 Lehmann 1977, 21.

blieben wäre."¹⁵ "Christianity, through the social values it has legitimized, has been one principal factor in the evolutionary process that has led up to modern society."¹⁶ Zwar sind gegenwärtige Menschenrechtsformulierungen keine unmittelbaren Produkte der Amtskirchen und ihrer offiziellen Theologie, sondern mußten wie beispielsweise Religionsfreiheit gegen ihren heftigen, auch ideologischen Widerstand durchgesetzt werden. Doch gibt es durch die Kirchengeschichte hindurch auch genügend amtskirchliche Dokumente, in denen der Tonfall von Menschenrechtspostulaten zu erkennen ist. Zur Unterdrückung der Indianer heißt es beispielsweise in einem Breve Pauls III. von 1549: "licet extra gremium Ecclesiae exsistant, non tamen sua libertate aut rerum suarum dominio privatos aut privandos esse, cum homines ideoque fidei et salutis capaces sint, non servitute delendos, sed praedicationibus et exemplis ad vitam invitandos fore".¹⁷ Das Recht der Indianer auf ihre Freiheit und ihr Eigentum ergibt sich für den Papst einfach aus ihrem Menschsein, das er christlich wesentlich als Glaubens- und Heilsfähigkeit versteht. Der historische Zusammenhang der Menschenrechte mit dem christlichen Naturrecht, das allerdings seinerseits außerchristliche antike Traditionen integriert hatte, ist schon allein aus klassischen Formulierungen wie den unter 2.7 zitierten offensichtlich. Auch wo man sich mit naturrechtlichen oder naturrechtsähnlichen Argumenten gegen das Christentum wendet, ist deutlich, daß die zugrundeliegenden Vorstellungen nicht ohne Bezug auf das Christentum hätten entwickelt werden können und daß Einstellungen leitend bleiben, die auf christliche Einflüsse zurückgehen. So heißt es etwa bei Voltaire: "Il est donc absolument nécessaire pour les princes et pour les peuples, que l'idée d'un Etre suprême, créateur, gouverneur et rémunérateur, soit profondément gravée dans les esprits."¹⁸ Über jede Säkularisierung hinaus haben in der westlichen Welt folgende Grundeinstellungen, die mit dem Christentum zusammenhängen, beträchtliches Gewicht:

15 Litt 1961, 11.

16 Parsons 1968, 426.

17 Zit. nach Denzinger/Schönmetzger ³²1962, 362.

18 Article Athée, Athéisme im Dictionnaire philosophique. (Zit. nach der Ausgabe von Garnier-Flammarion 1964, 56)

- a) Die Erfahrung der Diskrepanz zwischen geschichtlicher Wirklichkeit und dem, was eigentlich vernünftiger- und moralischerweise der Fall sein müßte, führt immer wieder zu Zielprojektionen und Versuchen, sie durchzusetzen. Parsons erkennt darin das christliche Bestreben wieder, "building a society in the temporal world in accordance with the divine plan"¹⁹ und spricht von einer "transcendental-activistic attitude".
- b) Diese Diskrepanz wird besonders im Hinblick auf das Schicksal der konkreten Einzelperson erfahren. Im Pathos moderner Vorstellungen von Menschenwürde schwingen "Gottesebenbildlichkeit" und "Gotteskindschaft" mit, auch wo sie nicht mehr geglaubt werden. Auf christliche Impulse geht die Einschätzung der menschlichen Person als "Wert an sich" und das Wissen um die Einheit des Menschengeschlechts zurück.²⁰
- c) Dieser Wert der konkreten Person besteht an sich und ist nicht von anderer Menschen Gnaden. Es gibt Normen, die auch Übergeordnete unbedingt binden und die kritisch gegen sie ausgespielt werden können.²¹ "Von dieser Sphäre aus konnte er (scl. der bedrängte Untertan) dem Staat ein System von Normen entgegenhalten, die auch ihn verpflichteten, ein Naturrecht göttlichen Ursprungs gegen den Rechtspositivismus der staatlichen Gewalt." Lemberg sieht in dieser Einstellung eine "entscheidende Voraussetzung für die Entstehung der Demokratie westlicher Prägung."²²
- d) Der Appell an übergeordnete Normen wird durch die prinzipielle Fragwürdigkeit des Menschen notwendig, an der auch die Regierenden teilhaben. Auch die Kontrolleure müssen kontrolliert werden. Die Demokratie entspringt historisch nach Litt auch dem christlichen Mißtrauen gegenüber dem erbsündigen Menschen, der seine Macht über andere zu mißbrauchen neigt. Durch Machtverteilung und Formulierung unverbrüchlicher Normen wolle Demokratie den einzelnen vor der Willkür der Obrigkeit schützen. Man wird mit Brinton zusammenfassen dürfen: "This conception of the individual rights is essentially the modern equivalent

19 Parsons 1968, 427.

20 Robert 1971, 33; Roger Chabal 1964, 17.

21 Das klassische Beispiel liefert der Prophetismus des Alten Testaments.

22 Lemberg ²1974, 129.

of the Christian concept of the immortal soul".²³

3.2 Die Frage nach der inhaltlichen Beziehung der Menschenrechte zum christlichen Ethos läßt sich nur beantworten, wenn es ein spezifisch christliches materiales Ethos gibt. Von manchen Theologen scheint diese Frage negativ beantwortet zu werden: "Es gibt keine besondere christliche Materialethik."²⁴ "...Die Eigentumsordnung, die Regelung der Mitbestimmung, des Energieverbrauchs, eine demokratische Staatsverfassung, rechtsstaatliche Prinzipien, kurzum: alle gesellschaftlichen Gestaltungsformen sind nicht aus dem 'Evangelium' zu entnehmen oder herzuleiten."²⁵

Die Bestreitung einer spezifisch christlichen Materialethik scheint unter anderem dadurch zu entstehen, daß zu wenig zwischen Wert- und Normebene im Sinne von 1.4 und 1.5 unterschieden wird. Selbstverständlich wäre die Behauptung spezifisch christlicher Lösungen für die angeführten Beispiele und ähnliche problematisch. Die Auskonkretisierung von Werten zu Normen ist kein spezifisch theologisches Problem. Theologen können sich zwar an der Diskussion daran beteiligen, aber keinen spezifisch theologischen Sachverstand dafür geltend machen.²⁶ Bei der Frage nach dem spezifisch christlichen Materialethos auf der Wertebene sind die Bedeutungen von "spezifisch christlich" auseinanderzuhalten:

Wenn "spezifisch christlich" heißt "inhaltlich von den Wertvorstellungen einer nicht-christlichen oder nicht-mehr-christlichen Umgebung unterschieden", dann ist für die gegenwärtige Situation in Westeuropa selbstverständlich weithin zu verneinen, daß es ein materiales christliches Sonderethos gebe. Dies hängt aber schlicht damit zusammen, daß die gegenwärtige Wertsituation nicht unabhängig vom Christentum entstanden ist. Der christliche Einfluß ist zwar während der letzten Jahrhunderte in der westlichen Welt in dogmatischer Hinsicht zurückgegangen,

23 Brinton 1951, 432.

24 Honecker 1978, 25.

25 Honecker 1977, 19.

26 Der an sich banale Unterschied zwischen theologischer Äußerung und Äußerung eines Theologen wird häufig übersehen.

nicht jedoch auf allen Gebieten in ethischer. Nach v. Oppen ist die Gegenwart in ethischer Hinsicht sogar "christlicher als das Mittelalter".²⁷ Die Säkularisierung beschränkt sich im wesentlichen bisher auf die Sinnenebene. Wenn "spezifisch christliche Werte" dagegen bedeuten soll "Werte, die inhaltlich mit christlichen Grundüberzeugungen notwendig zusammenhängen und die folglich für Christen von diesen Grundüberzeugungen her begründet werden können", gibt es evidentenmaßen ein material-ethisches christliches Proprium. Sonst wäre nämlich das Christentum inhaltlich für die Weltgestaltung schlicht belanglos. Seine ethische Relevanz würde sich darauf beschränken, dem Christen die Werte verbindlich zu machen, die er in seiner Umgebung gerade vorfindet. Er könnte so gut Kopffjäger sein wie Sanitäter. Auf die Intensität der Motivation käme es allein an, nicht auf die Richtung. Ein weiterer Einwand gegen ein besonderes christliches Materialethos "geht aus vom Anspruch des Ethischen, für jedermann zu gelten. Allgemeine Gültigkeit können jedoch nur Forderungen beanspruchen, die allgemein einsichtig, kommunikabel sind."²⁸ Darauf ist zu erwidern, daß den Christen ja nichts hindert, sich an philosophisch-ethischen Diskussionen zu beteiligen, daß die Ergebnisse jedoch sein Gewissen nur binden können, wenn sie auch vor christlich-theologischen Kriterien bestehen können. Folglich ist eine spezifisch theologische Argumentation, selbst wo man auf allgemeine "Kommunikabilität" Wert legt, mindestens für den christlichen Binnenraum notwendig.

3.3 Der zentrale Wertgehalt der Grundrechte muß also auch spezifisch christlich-theologisch legitimiert werden. Solche Legitimation heißt Aufweis des logischen Zusammenhangs von Vorstellungen wie "Menschenwürde" oder "Personwürde" einschließlich der allgemeinsten Folgerungen aus ihnen wie "Freiheit persönlicher und verantwortlicher Lebensgestaltung" mit den fundamentalen Aussagen des christlichen Trinitätsglaubens. Die praktische Bedeutung dieses Aufweises besteht darin, bei Christen und christlichen Gruppen und Institutionen die Einsicht

27 von Oppen⁴ 1965, 49.

28 Honecker 1978, 25.

zu fördern, daß es eine Frage ihrer Glaubenstreue ist, ob sie für die Menschenrechte in aller Welt eintreten.

Mit solchen Legitimationsbemühungen muß nicht die Meinung verbunden sein, als reduziere sich christliches Ethos auf den Wertgehalt der Menschenrechte. Das gegenüber allem humanem Ethos auch materialetisch "Überschüssige" des Christlichen ist damit in keiner Weise ausgeschlossen.

Ebensowenig ist damit eine völlige materiale Kongruenz zwischen nicht-christlichen und christlichen Vorstellungen vom zentralen Wertgehalt der Grundrechte behauptet. Im Gegenteil ist grundsätzlich damit zu rechnen, daß unterschiedliche Sinnlegitimationen gleicher Grundwerte mindestens unterschiedliche Aspekte hervortreten lassen. Folglich ist eine möglichst stringente logische Anknüpfung von Grundwerten an zentrale Dogmen des Christentums auch deshalb nötig, damit Christen in die Lage versetzt werden, spezifisch christliche Akzente in theoretische und praktische Auseinandersetzungen um die Menschenrechte einzubringen.

Solche Versuche christlicher Sinnlegitimation des Wertgehalts der Menschenrechte seien hier nur angedeutet:²⁹

-Die biblische Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen bringt die einzigartige Beziehung zum Ausdruck, in der grundsätzlich jeder Mensch zu seinem Schöpfer steht. Hinsichtlich dieser grundsätzlichen Beziehung ist keiner dem anderen überlegen, sondern sie betrifft alle gleicherweise. Sie begründet die "Selbstwertigkeit der menschlichen Person".

-Die Entfremdung des Menschen von Gott betrifft alle gleicherweise. Folglich kann keiner Herrschaftsansprüche über den anderen von einer behaupteten grundsätzlichen Höherwertigkeit her geltend machen.

-Der Heilswille Gottes ist universal. In Christus ist allen ohne Ausnahme das Heil angeboten, das sie in freier Zustimmung annehmen sollen. Die Menschenliebe Gottes erweckt die Menschenliebe der Glaubenden. Die Achtung Gottes vor der Freiheit des Menschen verlangt die entsprechende Achtung durch den Menschen.

-In der Kirche gibt es zwar unterschiedliche Dienste, jedoch heben solche Unterschiede in den Aufgaben die grundsätzlichen

29 Siehe dazu z.B. Auer 1979, 53ff; Barth 1946; Lochman/Moltmann 1976.

Gleichheit der "Brüder" nicht auf. Für die "Bürgergemeinde" sind Entsprechungen zur "Christengemeinde" verpflichtend.

-Die christliche Hoffnung auf das Reich Gottes verpflichtet dazu, Vorzeichen des endgültigen Heils zu setzen.

3.4 Gegen solche Versuche materialer christlicher Legitimation richten sich die beiden Einwände der Beliebigkeit und der Funktionalisierung. Der erste Einwand ist nur dann stichhaltig, wenn die Reichweite spezifisch theologisch-ethischer Argumentation nicht beachtet wird. Streng theologisch können nur der oberste Wert der "Personwürde" und die allgemeinsten Forderungen daraus wie Recht auf Leben, individuelle Verantwortlichkeit usw. legitimiert werden, während die Frage nach der Ausdifferenzierung zu Normen für konkrete Situationen den theologischen Rahmen sprengt. Auf keinen Fall kann von christlichen Prämissen her die Legitimität sämtlicher Institutionen nachgewiesen werden, welche westliche Demokratievorstellungen vorsehen. Besonders die Frage nach den konkreten Rahmenbedingungen, welche Menschenrechte optimal gewährleisten, ist politisch-technischer Art. Soweit Theologen nicht den Anspruch erheben, ihre besonderen Beiträge zu Problemerkörterungen solcher Art seien "theologisch abgesichert", ist es wünschenswert, daß sie wie andere Bürger ihre Aufgabe politischen Mitdenkens und Mitverantwortens nach dem Maß ihrer Möglichkeiten wahrnehmen. Jedoch wird christliche Ethik hier immer die "Relativität der historischen Gestaltung"³⁰ betonen müssen. Dennoch ergibt sich aus der christlichen Ethik eine mittelbare epochal- und arealspezifische Legitimierung der westlichen Demokratien mindestens dann, wenn erfahrungsgemäß feststeht, daß demokratische Rahmenbedingungen die Menschenrechte in praxi am ehesten gewährleisten und daß konkurrierende Systeme diesem Anspruch nicht oder nur weniger genügen.³¹

30 Künne 1961, 125.

31 So meint etwa Gollwitzer 1962, 79, die Demokratie sei "die einzige Ordnung, die heute die Aufgaben einer ethisch vertretbaren Machtordnung erfüllen, nämlich gleichzeitig eine funktionierende Führung und den Raum von Recht und Freiheit für den einzelnen Bürger garantieren kann." Ähnlich Schilling 1956, 304: "Soll indessen die Verfassung wirklich ihren Zweck (scl. die Menschenrechte sicherzustellen) erfüllen, so ist es, wie die Erfahrung lehrt, unbedingt notwendig, daß demokratische Elemente eingebaut werden."

3.5 Auf den Funktionalisierungseinwand ist mit dieser Begrenzung der Reichweite schon teilweise geantwortet. Nicht ein Gesamtsystem von Normen und Institutionen ist von christlichen Prämissen her theologisch zu rechtfertigen, sondern nur seine allgemeinsten Zentralwerte. Dennoch ist das hinter diesem Einwand stehende Anliegen als berechtigt anzuerkennen. Der Versuchung, die Rolle der staatstragenden Ideologie zu übernehmen, ist das Christentum seit den Tagen Konstantins oft genug erlegen. Dabei ist immer wieder übersehen worden, daß die Ansage des Gottesreichs nicht nur Individuen in Frage stellt, sondern auch gesellschaftliche Strukturen. Doch genügt dieser Gesichtspunkt noch nicht. Denn das Bestreben, das gesellschaftskritische Potential des Christentums zu erhalten, kann seinerseits wieder von Funktionalisierungsabsichten motiviert sein. Das entscheidende Argument ergibt sich vielmehr aus der Höherrangigkeit des Zwecks gegenüber dem Mittel. Wenn im Christentum das unbedingt befreiende und verpflichtende Endgültige, das alles Weltliche transzendierende ganz Andere zur Sprache kommt, kann es nicht Mittel für weltliche Zwecke sein. Was allem seinen Sinn verleiht, kann nicht seinerseits seinen Sinn von etwas empfangen, dem es Sinn verleiht.

Das Gewicht dieser Überlegung kann theologisch, d.h. bei Ernstnahme des Christentums im Sinne seines Selbstverständnisses, nicht heruntergespielt werden. Dennoch ist es - unter gewissen Kautelen - auch theologisch zu verantworten, das Christentum zur unmittelbaren Legitimation der Grundwerte und zur mittelbaren Legitimation eines demokratischen Aufbaus von Staat und Gesellschaft heranzuziehen. Dafür gibt es folgende Gründe:

a) Legitimationsgrundlage kann nur etwas sein, was in der Legitimationsfunktion nicht aufgeht. Die Einengung des Christentums auf seine Legitimationsfunktion für die Wertbasis der Grundrechte würde es genau auch für diese Funktion untauglich machen. Eine politische Bedeutung kann das Christentum nur so lange haben, wie es nicht nur eine politische hat. Nach dem Rechtswissenschaftler Isensee "festigt die Kirche den Konsens über die Unantastbarkeit der Menschenwürde tiefer, wenn sie an Schöpfung, Erlösung und persönliche Unsterblichkeit erinnert, als wenn sie die einschlägigen Artikel des Bonner Grundgesetzes oder die Schlußakte von Helsinki zitiert. Die

Kirche erfüllt ihren Dienst an der freiheitlichen Ordnung um so besser, je spezifischer sie Kirche ist."³² Die Reduktion des Christentums auf seine Legitimationsfunktion ist eine innere Unmöglichkeit.

b) Die gefallene Welt des Vorletzten bleibt dennoch Schöpfung Gottes und steht mindestens unter seiner gnädigen Duldung. Das Aufklingen des Evangeliums ist deshalb nicht nur auf das eschatologische, sondern auch auf das zeitliche Heil des Menschen und die Erhaltung und Förderung seiner vorläufigen Welt zu beziehen. Es ist folglich theologisch nicht nur rechters, sondern auch gefordert, seine Energie auch der Durchsetzungskraft der Menschenrechte zuzuführen. Da die Menschenrechte in der westlichen Welt ohnehin nur Idealwertcharakter tragen, hat dies in keiner Weise etwas mit Systemstabilisierung zu tun. Denn die Menschenrechte stellen selbst ein systemkritisches Potential dar und gerade über sie wirkt sich die Infragestellung herrschender Verhältnisse durch das Christentum aus.

c) Es ist verständlich, daß aus der Perspektive des Staatsinteresses an der Förderung eines Grundwertkonsens Sinnsysteme unter der Fragestellung ihres Beitrags dazu in den Blick kommen. Denn "der freiheitliche Staat lebt aus Voraussetzungen, die seiner Regelungsmacht nicht unterliegen".³³ Dazu sagte Helmut Schmidt 1976 vor der Katholischen Akademie in Hamburg:

"Die Kirchen, die Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, haben für die Vermittlung und das Lebendighalten der Grundwerte und sittlichen Grundhaltungen - keine ausschließliche, wohl aber eine tragende Funktion. Sie leisten darin für den einzelnen, aber auch für die Gesellschaft und für den Staat einen wesentlichen Dienst: nicht durch eilfertiges Zu-Diensten-Sein gegenüber Staat oder Gesellschaft, sondern nur, wenn sie ihren eigentlichen Auftrag unverkürzt wahrnehmen - nämlich Verkündigung der Glaubensbotschaft und dessen, was sich aus ihr für den einzelnen und für die Welt ergibt."³⁴

H. Schmidt macht in dieser Rede deutlich, daß der freiheitliche Rechtsstaat in der Situation faktischer Pluralität von Sinnsystemen zwar als solcher keine Präferenz für eines davon entwickeln dürfe, daß er aber darauf angewiesen sei, daß Sinnlegitimation und Motivierung von Sinnerfahrung her überhaupt stattfinden. Damit verbindet er jedoch keineswegs die Forderung an die Kirchen, ihre *raison d'être* ausschließlich in

32 Isensee 1979, 167.

33 Ebd. 169.

34 H. Schmidt 1977, 24.

der Förderung des Wertkonsens zu sehen. In den Sätzen kommt im Gegenteil die Einsicht zum Ausdruck, daß übertriebene Anstellung hinsichtlich dieser Aufgabe die Leistung, die der Staat erwartet, gerade gefährdet. Sie fällt vielmehr - von der Kirche selbst her gesehen - als Nebenertrag ab, wenn sie ihren im Sinne ihres Selbstverständnisses "eigentlichen Auftrag unverkürzt" wahrnimmt. Der Beitrag der Kirche zur Festigung eines Wertbewußtseins im Sinne der Grundrechte ist möglich, ohne daß sie sich im geringsten einem das Wesen ihrer Botschaft denaturierenden Fremdverständnis unterwirft oder ideologische Zugeständnisse macht.

d) Der Überlegung, die Kirche dürfe, damit sie im Sinne der Förderung des Wertkonsens funktioniere, sich nicht auf die Legitimationsfunktion beschränken, kann eine Funktionalisierungsabsicht aufgeklärterer Art unterstellt werden, denn nach wie vor konzentriert sich das Interesse auf den Beitrag der Kirche zum gesellschaftlichen Wertkonsens. Dennoch ist es theologisch legitim, wenn die Kirche diesen Auftrag positiv aufgreift. Denn für den Verkündigungsauftrag der Kirche im Sinne ihres Selbstverständnisses kommt es in der Hauptsache auf die Freiheit an, die christliche Botschaft ohne jede Deformation durch von außen herangetragene Interessen auszurichten. Auch das Recht, von christlichen Voraussetzungen aus zu politischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten kritisch Stellung zu nehmen, wird der Kirche vom gesamtgesellschaftlichen Idealwertsystem der Grundrechte, dessen Stützung von ihr erwartet wird, ausdrücklich zugestanden. Der Unterschied zwischen staatspolitischer und theologischer Perspektive besteht letztlich nur darin, daß die Sinnlegitimation der grundrechtlichen Wertbasis aus der ersteren als wichtigste Funktion erscheint und aus der letzteren nur als Nebenertrag. Es ist Sache der Selbstdarstellung des Christentums, gegen das reduktionistische Mißverständnis anzugehen, als sei es weiter nichts als eine um die grundrechtlichen Basiswerte gruppierte Ethik.

e) Pluralismus wird gelegentlich als Anerkennung der Gleichwertigkeit unterschiedlicher Sinnsysteme hinsichtlich ihres Wahrheitsgehalts verstanden. Auf die logische Unmöglichkeit dieser Auffassung wurde bereits hingewiesen (2.4). Das Christentum läßt sich in keiner Weise auf pluralistische Selbstrelativierung ein,

wenn es als ein Sinnsystem in den Blick kommt, neben dem faktisch auch andere vertreten werden und Aufgaben übernimmt, wie sie aus der Sicht des Auftraggebers auch anderen übertragen werden können. Denn es besagt nichts über den philosophischen oder weltanschaulichen Wahrheitsgehalt eines Sinnsystems, daß es faktisch von einer bestimmten Gruppe vertreten wird und geeignet ist, bestimmte Wertorientierungen zu fördern. Christliche Sinnlegitimation der Grundwerte ist voll vereinbar mit der Darlegung und Begründung der unbedingten und alleinigen Letztgültigkeit dessen, worauf das Christentum hinweist, der Christusoffenbarung.³⁵

4.1 Als Merkmale christlicher Erziehung lassen sich angeben:

- a) Die Erziehenden verstehen sich als Christen und orientieren sich bewußt theologisch.
- b) Sie sehen ihre besondere Aufgabe in der Befähigung zu christlichem Denken und Handeln.
- c) Sie richten die Aufmerksamkeit der Aufwachsenden auf spezifisch christliche Inhalte und lassen deren besondere Bedeutung hervortreten.
- d) Sie versuchen die Aufwachsenden in besondere christliche Lebensäußerungen wie Gottesdienst einzubeziehen.

Unter Religionspädagogik sei verstanden die Theorie christlicher Erziehung oder auch eine Gesamtheit von begründeten Leitvorstellungen über christliche Erziehung.

4.2 Christliche Erziehung verhält sich der Intention nach zu Erziehung im allgemeinen wie Christsein zu Menschsein. Sie stellt also nicht einen besonderen oder gar relativ isolierten Bereich innerhalb der sonstigen Erziehung dar. Vielmehr

35 Dem Verfasser wird gelegentlich, so zuletzt am deutlichsten in Lachmann 1980, 35-40, Funktionalisierung, Instrumentalisierung, Relativierung und Zurechtstutzung des Christentums nach von außen herangetragenen Kriterien vorgehalten. Dies ist ihm unverständlich, da Lachmann auch seinen Aufsatz "Kriterien zur Validierung religionsdidaktischer Intentionen" (EvErz 1972, 391-403) kennt, in welchem der Verfasser ausdrücklich das "Kriterium der Wahrung der Eigenpotenz der Inhalte" hervorhebt: "Didaktische Intentionen dürfen weder die hermeneutische Entfaltung der Unterrichtsinhalte hemmen, noch ihre Stoßrichtung verändern." (401). Funktionalisierung usw. ergeben sich fast zwangsläufig bei der Betrachtung des Christentums "von außen", nicht jedoch bei der Betrachtung "von innen", d.h. theologisch,

wird es darum gehen, alle Erziehungsbereiche zu integrieren und den christlichen Glauben als Sinnhorizont des gesamten Erziehungsgeschehens anzusehen. Dieser Sinnhorizont ist weiter als der Rahmen der Erziehungsintentionalität, wie er sich aus allgemeinpädagogischen Erwägungen ergibt, die auf gesamtgesellschaftlich gemeinsamen Voraussetzungen beruhen. Soweit sich diese Intentionalität an der ethischen Basis der Menschenrechte oder allgemein anerkannten Wertvorstellungen wie "selbstverantwortliche Urteilsfähigkeit", "Hilfsbereitschaft" u.ä. orientiert, wird sie material zum christlichen Sinnhorizont nicht in Widerspruch geraten. Jedoch darf nicht übersehen werden, daß mancherorts pädagogischen Leitvorstellungen wie "Emanzipation", "Selbstverwirklichung" u.a. in theologisch höchst anfechtbarer Weise ausgelegt werden. Auf pädagogischem Felde entstehen hinsichtlich allgemeinerer Erziehungsziele deshalb leichter Konflikte als auf politischem hinsichtlich des Verständnisses der leitenden Allgemeinwerte, weil deutlicher auf die sinnanthropologischen Fundierungen Bezug genommen wird. Diese deutlichere Bezugnahme hängt mit der Neigung zusammen, die Erschließung der Aufwachsenden für bestimmte sinnanthropologische Auffassungen mit in die pädagogische Intentionalität aufzunehmen. Eine rein pragmatische Einigung scheint auf pädagogischem Gebiet schwerer zu verantworten als auf politischem.

Jedoch wird grundsätzlich die nicht-intentionale Sozialisation zu theologisch fundierter Erziehungsintentionalität in weit- aus größerem Gegensatz stehen als die Erziehung, soweit sie nicht bewußt christlich verantwortet wird.

in existentieller Teilhabe daran. Bei seiner Bemühung um eine schultheoretische Begründung des Religionsunterrichts liegt ihm etwas an dem Nachweis, daß sich auch bei der Betrachtung von außen der Schluß nahelegt, es sei pädagogisch sinnvoll, Aufwachsenden Begegnungen mit der Betrachtung von innen zu ermöglichen. Er versucht auch Nicht-Christen die Forderung pädagogisch einleuchtend zu machen, der Selbstdarstellung des Christentums innerhalb der Schule Raum zu geben. Für Christen bedarf es keines Nachweises, daß die Unterweisung im Christentum eine sinnvolle Unternehmung darstellt.

4.3 Aus allgemeinpädagogischer Perspektive, d.h. von Erziehungsvorstellungen her, die sich an dem ethischen Wertgehalt der Grundrechte und anderen allgemein anerkannten Wertvorstellungen orientieren, erscheint christliche Erziehung nur als Teilbereich der Gesamterziehung, nämlich als derjenige, in welchem ethische Erziehungsbemühungen vom christlichen Sinnssystem her unterstützt und christliche Sinnorientierungen vermittelt werden. Christliche Erziehung erscheint aus der Perspektive ihrer Funktionalität für Moralerziehung. So heißt es beispielsweise im Niedersächsischen Schulgesetz von 1975, § 2: "Die Schule soll...die Persönlichkeit der Schüler auf der Grundlage des Christentums, des europäischen Humanismus und der Ideen der liberalen, demokratischen und sozialen Freiheitsbewegungen weiterentwickeln. Erziehung und Unterricht müssen dem Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland und der Vorläufigen Niedersächsischen Verfassung entsprechen; die Schule hat die Wertvorstellungen zu vermitteln, die diesen Verfassungen zugrunde liegen. Die Schüler sollen fähig werden, die Grundrechte für sich und jeden wirksam werden zu lassen...nach ethischen Grundsätzen zu handeln sowie religiöse und kulturelle Werte zu erkennen und zu achten."

Christentum, europäischer Humanismus und Freiheitsbewegungen erscheinen hier als gleichberechtigte Motivationspotentiale für die Wertbasis des Grundgesetzes. Das Schulgesetz geht von der Pluralität auf der Sinnenebene aus und bewertet die genannten Sinnsysteme lediglich nach ihrer Eignung zur Sinnlegitimation der Grundrechte, nicht nach ihrem philosophischen oder religiösen Wahrheitsgehalt. Die Frage danach läßt es vielmehr offen, hält es jedoch für wünschenswert, daß überhaupt Sinnverbindlichkeit erfahren wird. Die ethische Funktionalisierungsabsicht ist deutlich, muß sich jedoch auf die Darstellung des Christentums nicht deformierend auswirken, wenn die unter 3.5 aufgeführten grundsätzlichen Überlegungen beachtet werden. Die Stärkung des Wertbewußtseins vom Christentum her gelingt pädagogisch nur in dem Maße wie deutlich wird, daß das Christentum mehr ist als nur ein Mittel für diese pädagogische Wirkung. Die allgemeinpädagogische Perspektive muß deshalb das, was religionspädagogisch als sinnvoll erscheint, in der gegenwärtigen Situation nicht substantiell verändern.

4.4 Als grundrechtsbezogene religionspädagogische Ziele lassen sich nach diesen Erwägungen formulieren:

- Einsicht in die historischen und systematischen Zusammenhänge zwischen dem Wertgehalt der Grundrechte und den Zentralaussagen des christlichen Glaubens

-Motiviertheit zu einem ethischen und politischen Engagement im Sinne des Wertgehalts der Grundrechte vom Sinnzentrum des Christlichen her

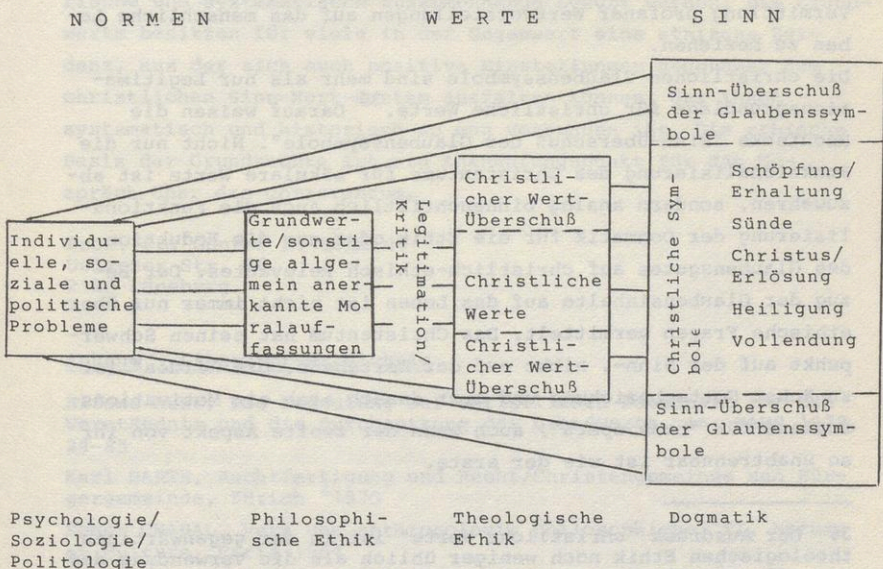
- Einsicht in den Sinn- und Wertüberschuß des Christentums gegenüber dem Wertgehalt und den anthropologischen Implikationen der Grundrechte

- Betroffenheit von der Sinnantwort christlichen Glaubens und den von ihr freigesetzten Wertimpulsen

- Kritisches Grenzbewußtsein für die Reichweite theologisch-ethischer Argumentation

"Betroffenheit von der christlichen Sinnantwort" ist noch nicht Glaube in christlicher Bedeutung, wohl aber die Vorstufe dazu, auf der Glaube als eigene persönliche Möglichkeit erfahren wird und bis zu der religionspädagogisch begleitet werden kann.

4.5 Den religionspädagogischen Stellenwert der Grundrechte macht die folgende schematische Darstellung deutlich:



Die schematische Darstellung zeigt den Stellenwert der Grundrechte in einem Religionsunterricht, der Lebensfragen und Glaubenssymbole zueinander in Beziehung setzt. Sie sind Teil der verbreiteten Idealwertvorstellungen, von denen her Normen für die Regelung sozialer und politischer Vorgänge gewonnen werden können. Anknüpfungspunkt für die Legitimation und/oder Kritik solcher Idealwertvorstellungen vom Christentum her sind christliche Werte, die sich in der gegenwärtigen kulturellen Situation in der westlichen Welt dem Inhalt nach vielfach kaum von ihren säkularen Entsprechungen unterscheiden müssen. Ihr christlicher Charakter besteht in ihrer Verknüpfung mit der christlichen Sinnsymbolik.

Mit den Rechtecken "christlicher Wert-Überschuß" soll angedeutet sein, daß christliche Wertungen oft nicht einfach mit säkularen material deckungsgleich sind, sondern in ihrem Bedeutungsgehalt darüber vielfach hinausgehen. So meint etwa "Ebenbild Gottes" oder "Kind Gottes" erheblich mehr als "Eigenwert der Person". Das Überschießende des Christlichen ist auch ohne Vermittlung profaner Wertvorstellungen auf das menschliche Leben zu beziehen.

Die christlichen Glaubenssymbole sind mehr als nur Legitimationsgrundlage für christliche Werte.³⁶ Darauf weisen die Rechtecke "Sinn-Überschuß der Glaubenssymbole". Nicht nur die Funktionalisierung des Christentums für säkulare Werte ist abzuwehren, sondern analog binnenchristlich auch die Funktionalisierung der Dogmatik für die Ethik oder gar die Reduktion des Glaubensgutes auf christlich-ethisch Relevantes. Der Bezug der Glaubensinhalte auf das Leben ist nicht immer nur über ethische Fragen vermittelt. Das Christentum hat seinen Schwerpunkt auf der Sinn-, nicht auf der Wertebene. Die "fides" ist zunächst Gottesbeziehung und erst danach auch ein Motivationszustand für "bona opera", auch wenn der zweite Aspekt von ihr so unabtrennbar ist wie der erste.

36 Der Ausdruck "christliche Werte" ist in der gegenwärtigen theologischen Ethik noch weniger üblich als die Verwendung des Begriffs "Wert". Jedoch lassen sich theologisch-ethische Aussagen ohne weiteres in eine Sprache übersetzen, in der dem Terminus "Wert" zentrale Bedeutung zukommt.

4.6 Es ist ebenso offensichtlich, daß die Grundrechte ihren Ort in ethisch akzentuierten Unterrichtseinheiten haben, wie es einleuchtet, daß es nicht nur ethisch akzentuierte Unterrichtseinheiten geben darf.

Der Religionsunterricht wirkt auch da in Richtung der Stärkung eines den Grundrechten entsprechenden Wertbewußtseins, wo die Grundrechte nicht explizit thematisiert werden und wo es nicht primär um ethische Fragen geht. Die Forderung liegt nahe, im Religionsunterricht die Grundrechte besonders dann zu thematisieren, wenn sich die Möglichkeit zu fachübergreifender Zusammenarbeit bietet oder sich aus bestimmten Anlässen die öffentliche Aufmerksamkeit auf sie richtet.

4.7 Der Motivationsstrom zwischen christlicher Einstellung und grundrechtlichem Wertbewußtsein fließt nicht nur in der einen Richtung von jener zu diesem, sondern auch in umgekehrter. Grundrechtliche Wertbewußtheit kann eine positive Haltung gegenüber dem Christentum in dem Maße begünstigen, wie historische und systematische Zusammenhänge bewußt werden. Die Grundwerte besitzen für viele in der Gegenwart eine ethische Evidenz, aus der sich auch positive Einstellungen gegenüber dem christlichen Sinn-Wert-System ausfalten können, das ihnen systematisch und historisch so eng verbunden ist. Die ethische Basis der Grundrechte ist ein Anknüpfungspunkt für das Gespräch über das Christentum.

Prof. Dr. Günter R. Schmidt
Uelzener Str. 38
2120 Lüneburg

Anhang - Literaturverzeichnis

Alfons AUER, Die Bedeutung der christlichen Botschaft für das Verständnis und die Durchsetzung der Grundwerte, in: PAUS 1979, 29-85

Karl BARTH, Rechtfertigung und Recht/Christengemeinde und Bürgergemeinde, Zürich ²1970

Roger CHABAL, Vers une anthropologie philosophique, II. Nature et culture, Paris 1964

Crane BRINTON, Ideas and Men, London 1951

Henricus DENZINGER/Adolfus SCHÖNMETZER, Enchiridion symbolorum, Freiburg ³²1963

Helmut GOLLWITZER, Forderungen der Freiheit, München 1962

Günter GORSCHENEK (Hg.), Grundwerte in Staat und Gesellschaft, München 1977

- Manfred HÄTTICH, Lehrbuch der Politikwissenschaft, II, Mainz 1969
- Martin HONECKER, Das Recht des Menschen. Einführung in die evangelische Sozialethik, GTB 290, Gütersloh 1978
- Josef ISENSEE, Ethische Grundwerte im freiheitlichen Staat, in: PAUS 1979, 131-169
- Otto KIMMINICH (Hg.), Was sind Grundwerte? Zum Problem ihrer Inhalte und ihrer Begründung, Düsseldorf 1977
- Otto KIMMINICH, Die Grundwerte im System des demokratischen Rechtsstaates, in: KIMMINICH 1977, 53-77
- Walter KÜNNETH, Politik zwischen Dämon und Gott. Eine christliche Ethik des Politischen, Taschenbuchauflage, Berlin 1961
- Rainer LACHMANN, Ethische Kriterien im Religionsunterricht, Gütersloh 1980
- Karl LEHMANN, Grundwerte in Staat und Gesellschaft, in: PAUS 1977, 9-22
- G. LEIBHOLZ/H.J. RINK, Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland. Kommentar anhand der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, Köln/Marienburg ⁴1971
- Eugen LEMBERG, Ideologie und Gesellschaft, Stuttgart 1974
- Theodor LITT, Freiheit und Lebensordnung. Zur Philosophie und Pädagogik der Demokratie, Heidelberg 1962
- Theodor LITT, Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes, Heidelberg 1961
- Jan Milič LOCHMAN/Jürgen MOLTMANN (Hg.), Gottes Recht und Menschenrechte, Studien und Empfehlungen des Reformierten Weltbundes, Neukirchen-Vluyn 1976
- Theodor MAUNZ et al., Grundgesetz. Kommentar, 17. Lieferung, München 1979
- Hans MAIER, Grundwerte und Grundrechte, in: PAUS 1979, 87-130
- Dietrich VON OPPEN, Das personale Zeitalter, Stuttgart und Gelnhausen ⁴1965
- Talcott PARSONS, Art. "Christianity" in: International Encyclopedia of the Social Sciences, Vol. 2, Macmillan Comp. and Free Press, 1968, 425-447
- Ansgar PAUS (Hg.), Werte Rechte Normen, Graz/Wien/Köln 1979
- Jacques ROBERT, Libertés publiques, Paris 1971
- Otto SCHILLING, Handbuch der Moraltheologie III, Stuttgart 1956
- Günter R. SCHMIDT, Die Wert- und Zielproblematik in der amerikanischen Curriculum-Theorie seit 1950, in: ZfPäd 17 (1971) Heft 1, 31-54
- Helmut SCHMIDT, Ethos und Recht in Staat und Gesellschaft, in: GORSCHENEK 1977, 13-28
- Bruno SCHMIDT-BLEIBTREU/Franz KLEIN, Kommentar zum Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland, Neuwied ⁴1977
- Alexander SCHWAN, Die geistesgeschichtliche Herkunft der Grundwerte, in: KIMMINICH 1977, 23-44
- VOLTAIRE, Dictionnaire philosophique (1764), Garnier-Flammarton 28, Paris 1964

KONRAD HILPERT

THEOLOGISCHE ETHIK UND OFFENBARUNG

Die Doppelbezeichnung unserer Sektion "Ethisches Handeln/ Handeln aus Glauben"¹ kann umständlich anmuten. Steckt dahinter womöglich Verlegenheit? Die Schwierigkeit liegt bei dem diplomatischen Schrägstrich und lautet, in Worte gefaßt: Wie kann die theologische Ethik ihrem Selbstverständnis als theologischer Disziplin treu bleiben und zugleich den aktuellen Handlungslagen und Orientierungsproblemen der heute und morgen Handelnden Rechnung tragen?

Dieser Frage möchte ich im folgenden nachgehen und zwar anhand des Begriffs "Offenbarung", weil er die "Sache des christlichen Glaubens" und seine Unverfügbarkeit so zentral und ausschließlich wie kein anderer "ins Wort zu bringen vermag"². Mein Vorschlag geht dahin, christliche Tradition und heutige Erfahrung so aufeinander zu beziehen, daß die moraltheologische Reflexion eine Fort-Führung des Überlieferungsprozesses darstellt, der in der Gestalt nicht nur von Texten, sondern auch von Ethos vor sich geht; für sein Gelingen ist die Identifizierung durch praktische Beispiele von ausschlaggebender Bedeutung. Theologisch-ethisches Denken ist angewiesen auf faktisch, zumindest in der Form von Erinnerung, existierendes christliches Ethos, es kann nicht einfach aus eigenen Erwägungen heraus argumentieren. Um einem naheliegenden Einwand zuvorzukommen, füge ich gleich hinzu, daß dennoch die heutige Moraltheologie selbstverständlich nicht mit jener Ethik deckungsgleich sein kann, die sich historisch-kritisch aus dem Neuen Testament herausarbeiten läßt.-

1 Innerhalb dieser Sektion des Wissenschaftlichen Kongresses der AKK in Augsburg-Leitershofen vom 28.9. - 3.10.1980 wurde der vorliegende Aufsatz als Kurzreferat vorgetragen. Dem hier gemachten Vorschlag liegt ein umfangreicheres Manuskript zugrunde, in dem ich die Überlegungen meines Buches "Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die Theologische Ethik" (Düsseldorf 1980 = Moraltheologische Studien/Syst. Abtlg. 6) weiterführe. Es soll an anderer Stelle zur Veröffentlichung gelangen.

2 P. Eicher, Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie, München 1977, 17; vgl. 17-21.

Worin besteht nun der theologische Charakter der theologischen Ethik? Um diese Frage beantworten zu können, bedarf es zuerst eines Blicks auf die traditionelle Bestimmung des Verhältnisses von Offenbarung und Moraltheologie.

1. Die traditionelle Sicht

Sie geht davon aus, daß Gott dem Menschen seinen Willen zum einen durch die Schöpfung, zum anderen als "übernatürliche" Offenbarung in der Geschichte "kundgetan" hat. Inhaltlich umfaßt dieser letzte Vorgang sowohl "die natürlich-sittlichen Wahrheiten über das Sein des Menschen und seine Beziehung zu Gott, zu sich selbst und zur Welt"³ wie auch und "vor allem"⁴ "übernatürliche Wahrheiten und Normen"⁵. Ihr Geltungsbereich ist "in personaler, zeitlicher und örtlicher Hinsicht"⁶ unbegrenzt, richtet sich also an die gesamte Menschheit. Dieses Erkenntnis, die Gott dem Menschen schenkt, läßt sich durch vernünftiges Nachdenken nicht einholen; die angemessene Weise, wie der Mensch darauf antworten soll, besteht deshalb im Glauben, verstanden als einem Akt intellektuellen Gehorchens⁷, der sich dann im Handeln "auswirkt" und "bewährt".

Der Offenbarungsvorgang selbst wird als "Belehrung"⁸ im Sinne einer "Weitergabe"⁹ von Wahrheiten, Lehren und Normen gedacht. Weil diese Belehrung durch einmalige Geschichtsereignisse erfolgte, bedürfen die akkumulierten Inhalte der Vermittlung. Sie geht gleichfalls als Belehrung vor sich; ihr Gegenstand ist der Glaube, ihr Medium die Kirche. Vermittlung ist näherhin nötig:

- pädagogisch im Hinblick auf neue und nachwachsende Individuen;
- apologetisch wegen der Einsprüche der neueren "weltlichen"

3 J. Mausbach/G. Ermecke, Katholische Moraltheologie, Münster (Bd. I: 91959, Bd. II: 111959, Bd. III: 101961), I, 33.

4 Ebd.

5 Ebd. 32.

6 Ebd. 103.

7 Mausbach/Ermecke II, 40, definiert Glauben als "zweifellose(n) und rückhaltlose(n) Anschluß des Geistes an Gottes Wort".

8 Mausbach/Ermecke I, 33.

9 Ebd. 20.

Philosophie und der "auf ihr aufgebauten Lebensanschauung"¹⁰;
 - und schließlich geschichtlich im Bezug auf die "neu auftau-
 chenden sittlichen Probleme, die früher noch nicht bestan-
 den"¹¹.

Vor allem mit Hilfe eines Denkmusters gelingt es, diesem drit-
 ten Bezugsproblem die Schärfe zu nehmen: mit der Metapher von
 Kern und Schale. Sie konzidiert zwar die Möglichkeit, ja so-
 gar Notwendigkeit von Veränderungen in den konkreten morali-
 schen Imperativen, nimmt allerdings die Grundsätze davon aus,
 so daß sich die sittlichen Forderungen in zwei Klassen einteil-
 en lassen, je nachdem, ob sie dem Bereich des Unveränderlichen
 oder dem des Veränderlichen zugehören. Diese beiden Klassen
 existieren nun aber nicht selbständig nebeneinander, sondern
 werden als ontologisch und kausal miteinander verknüpft ange-
 sehen: die Beantwortung neu auftretender Fragen ist lediglich
"Anwendung" der gleichbleibenden Grundsätze¹², nichts anderes
 als "die praktische Ausprägung derjenigen sittlichen Grundsät-
 ze, die von Anfang an klar erkannt wurden"¹³. Die unveränder-
 lichen Wesensnormen verhalten sich zu den "sittlichen Forderun-
 gen, die sich aus der Geschichtlichkeit der Geschöpfe, ihrer
 allgemeinen Lage und konkreten Situation ergeben"¹⁴, wie Sub-
 stanz zu Akzidenz. Damit ist aber klar, daß es sich bei der für
 den Bereich der konkreten Moral anerkannten Geschichtlichkeit
 um eine im vorhinein beschränkte, weil stets ontologisch redu-
 zierbare Veränderlichkeit handelt. Entsprechend kann von einer
 "Entwicklung" der kirchlichen Sittenlehre gesprochen werden,
 wobei Entwicklung jedoch nicht im Sinne eines "inhaltlichen
 Zuwachses" gemeint ist, sondern lediglich als "Wachstum" der
 Kirche "in der geistigen Aneignung, Darstellung und Fruchtbar-
 machung"¹⁵ der mit der Christusoffenbarung abgeschlossenen Men-
 ge von Lehrgehalten.

10 Ebd. 28.

11 Mausbach/Ermecke III, 608 (syntaktisch angeglichen).

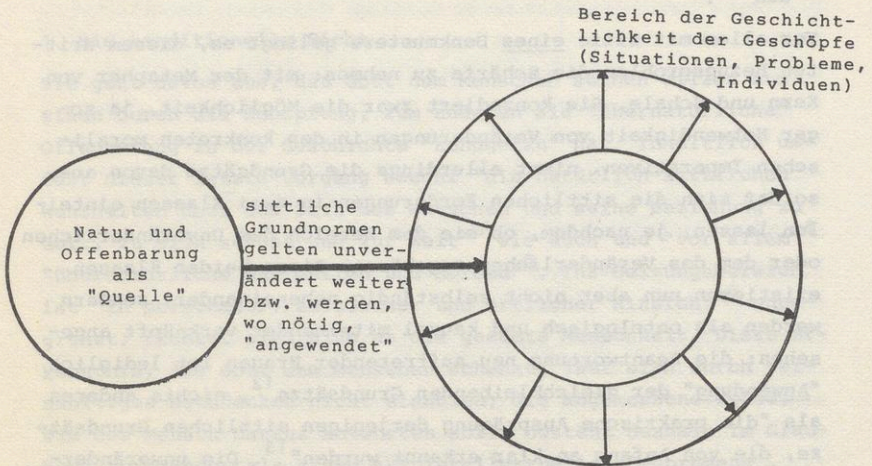
12 Mausbach/Ermecke I, 48; III, 607-609.

13 Mausbach/Ermecke I, 47f. (ohne Hervorhebung).

14 Mausbach/Ermecke III, 607.

15 Mausbach/Ermecke I, 47 (ohne Hervorhebung).

Es ergibt sich demnach etwa dieses Schema:



2. Die theologische Leistung dieser Verhältnisbestimmung

Was besagt diese Verhältnisbestimmung theologisch? Ich meine vor allem dies:

Sie geht erstens davon aus, daß in allen Situationen, in denen Menschen die Chance haben, mit Bewußtsein und Willen zu handeln, dieses Handeln dem Willen Gottes untersteht und daß somit für den betreffenden Menschen Verantwortlichkeit gegeben ist.

Sie impliziert zweitens, daß weder der Mensch noch die Menschen als Handlungssubjekte sich selbst genügen, sich zumindest nicht uneingeschränkt auf sich selbst verlassen dürfen, vielmehr einer Orientierung, die sie nicht sich selbst verdanken, bedürfen.

Ein drittes Kennzeichen dieser Sicht: Sie beruht auf der Überzeugung, daß die an bestimmten Punkten in der Geschichte ergangene Offenbarung in der fortgesetzten Geschichte gegenwärtig bleiben kann, oder etwas anders ausgedrückt: daß bestimmte vergangene Ereignisse, Personen und Erfahrungen auf gegenwärtige Handlungssubjekte und Handlungssituationen beziehbar sind.

Damit ist nicht gesagt, daß dieser Bezug für eine materiale Normierung heute vorkommender Handlungsmöglichkeiten schon hinreicht. Ja, um ihn sichtbar zu machen und damit für den in der jeweiligen Gegenwart lebenden Glaubenden praktikierbar, bedarf es viertens der Vermittlung. Diese Vermittlung wird als Aufgabe von Kirche gesehen.

Fünftens erscheint Gott als Garant dafür, daß sittliches Handeln gelingen kann; das heißt, er verbürgt, daß es zwischen dem jeweiligen sittlichen Handeln des einzelnen und dem "Zweck" des Ganzen letztlich zu einer Einheit kommt. Das gilt so sehr, daß es auch auf jene Fälle zutrifft, wo das Handeln faktisch sein angestrebtes Resultat verfehlt; ja sogar dort, wo Menschen ohne Bezug oder auch diesen Sinnstrukturen entgegen handeln (Stichwort Erlösung).

3. Ihre Fragwürdigkeit

Was in den aufgezählten Punkten formuliert wurde, diente nicht einfach nur der Charakterisierung der traditionellen Moraltheologie, sondern stellt zugleich das dar, was neuere moraltheologische Überlegungen in ihre Aufgabenstellung einbeziehen werden, wenn sie die theologische Identität wahren wollen. Daß solche weiterführenden Überlegungen nicht bloß möglich, sondern auch notwendig sind, steht außer Zweifel. Ich kann hier nur die hauptsächlichen Stichworte der Kritik erwähnen: die Tendenz zur Ausblendung von Erfahrungen, das sachhhafte, auf das Doktrinelle zugespitzte Offenbarungsverständnis, die simple Auffassung von Überlieferung als "reiner" "Weiter-Gabe" von Glaubenswahrheiten.

4. Die unaufholbare Distanz

Zwischen dem Bewußtsein von Wirklichkeit, in dem Menschen heute handeln können, und den als Offenbarung geglaubten Geschichtseignissen besteht eine unbestreitbare Distanz. Das damit gegebene Vermittlungsproblem läßt sich allerdings nicht so einfach lösen, wie es zunächst scheint; so nämlich, als gälte es nur, den zeitlichen Abstand zu "überbrücken". Denn die genannte Distanz besteht nicht nur in individueller und in geschichtlich-kultureller Hinsicht, wo sie gewiß am greifbarsten auftritt, sondern bereits in den Offenbarungszeugnissen

selber. Weder die ihnen zugrundeliegenden geschichtlichen Ereignisse selbst noch die Erfahrungen, die Menschen in und mit ihnen gemacht haben, noch auch die praktischen Konsequenzen, die sie daraus gezogen haben, sind darin unmittelbar gegeben. Was davon auf uns kommt, begegnet uns im Medium sprachlicher Texte, von Ethos und von Kult. Jeder zu den Offenbarungsereignissen Spätere ist so - mit einem Kierkegaardschen Ausdruck - allenfalls ein "Schüler zweiter Hand"¹⁶. Sowohl Glauben wie die Bezugnahme auf den Glauben beim Handeln ist für ihn also prinzipiell nur "vermittels (...) der Nachricht des Gleichzeitigen"¹⁷ möglich. Unmittelbaren Zugang kann er nur zu anderen "Schülern zweiter Hand" haben, die mit ihm gleichzeitig sind. Andererseits sind die Situationen, in denen sich alles konkrete Handeln abspielt, nicht nur etwas Einmaliges, Individuelles und jeweils Neues; sie stehen immer auch im Zusammenhang mit einer bekannten und strukturierten "Welt", sowohl herkunfts- wie kontextmäßig.

5. Die mögliche Entsprechung

Treffen beide Beobachtungen zu, nämlich einerseits, daß es für die "Späteren" strenggenommen keinen Zugang zu den Offenbarungsvorgängen jenseits ihrer (textuellen und in Ethos und Gottesdienst praktizierten) Vermittlung gibt, und andererseits, daß auch Handlungssituationen stets vermittelt sind, so ergibt sich eine Möglichkeit, beides miteinander in einen Bezug zu bringen, der handlungsorientierend ist, ohne deshalb eine der beiden Bezugsgrößen zugunsten der anderen verzerren zu müssen. Denn einerseits ist es dann möglich, daß der heute Handelnde sich an ganz bestimmtem Vergangenen "ausrichtet", andererseits ist der theologische Charakter sittlicher Forderungen von dem Druck entlastet, daß er deren Unveränderlichkeit implizieren muß.

Derartige Vermittlung ist aber nur auf dem Weg von Interpreta-

16 S. Kierkegaard, Philosophische Brocken oder ein Bißchen Philosophie, übers. u. hg. v. L. Richter, Reinbek 1967, 52-100.

17 Ebd. 94.

tion zu leisten, und zwar einer Interpretation, die das eine vom anderen her zu lesen versucht. Sie "setzt" die aktuellen Handlungssituationen dem in den Zeugnissen und Vermittlungen der Offenbarung enthaltenen Ethos "aus"¹⁸, und sie befragt dieses Ethos von den Situationen her. In dieser Wechselseitigkeit können sich neue Möglichkeiten "eröffnen", kann sich "erschließen", wie eine bestimmte Situation zu verstehen ist, kann sich "zeigen", was wir sind und wie wir in einer derartigen Lage handeln könnten, kann endlich Verborgenes aufgedeckt werden. Selbstverständlich gibt es im Prozeß dieser Neusituierung möglicherweise auch "Brüche" mit unserer alltäglichen Welt; es "geht" uns dann eben "auf", daß wir sie "mit anderen Augen" sehen müssen.

6. Materiale Hermeneutik: der "Gang von Beispiel zu Beispiel"

Ist nun solche wechselseitige Interpretation bloß ein Akt schöpferischer Herstellung oder gar willkürlicher Setzung?

Nein. Denn zwischen den heutigen Handlungssituationen und dem in den Offenbarungszeugnissen enthaltenen Ethos gibt es bereits zahlreiche Vermittlungen, die zum Teil ihrerseits wieder in die Gestalt von Texten eingegangen sind oder aber als Ethos und Kult eine Praxis bilden, die selbst wieder in interpretierendem Bezug zu vorangehenden Zeugnissen stehen kann. Dementsprechend ist der grundlegende Vorgang der wechselseitigen Interpretation genau genommen immer "nur" Neu-Interpretation; denn er knüpft an die Reihe der vorausgegangenen Interpretationen an, stellt sich in die Fortsetzungslinie überlieferter oder vorhandener Vermittlungen, ohne darin aufgehen zu müssen.

Aufgabe der theologischen Ethik ist es dementsprechend, in der gegenwärtigen "Welt" vorkommende Handlungssituationen im Licht, unter dem Anspruch und in Weiterführung zu jener Tradition zu sehen, auf die gegründet sich christliche Gemein-

18 Vgl. P. Ricoeur, Philosophische und theologische Hermeneutik, in: P. Ricoeur/E. Jüngel, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974 (= Sonderheft von "Evangelische Theologie"), 24-45, hier 33.

de versteht und durch die sie sich - jeweils neu vermittelnd - im Laufe der Zeit trotz Wechsels ihrer Mitglieder erhält. Die entscheidende Leistung der Vermittlung besteht - anders gesagt - darin, in unserer Lebenswelt vorkommende oder mögliche Handlungssituationen theologisch und ethisch identifizierbar zu machen.

Gleichwohl haben wir es mit einem schöpferischen Vorgang zu tun. Denn identifizierbar sind Handlungssituationen nicht nur dann, wenn sie als Fälle eines Allgemeinen gelesen werden können, wie dies die überkommene Metapher von Schale und Kern in Anlehnung an das logische Verhältnis von Allgemeinbegriff und subsumierbaren Einzelbegriffen unterstellt, sondern auch schon dann, wenn sie dem von G. Buck so genannten "Gang von Beispiel zu Beispiel"¹⁹ unterliegen. Der Fall von etwas bildet eine von unendlich vielen Konkretionen, die alle als im Allgemeinen enthalten angenommen werden, so daß im Grunde seine Besonderheit gerade das ist, wovon es zu abstrahieren gilt; entscheidend für seine Identifizierung als Fall ist also der situationsunabhängige Sachverhalt; Fälle sind im Grunde wechselseitig austauschbar. Demgegenüber zeichnet sich das Beispiel²⁰ gerade durch die Unverzichtbarkeit seiner Besonderheit aus; zwar wird auch hier die Besonderheit in Richtung auf etwas Allgemeines überstiegen, aber dieses Allgemeine, für das es Beispiel ist, ist nicht situationsunabhängig, sondern lediglich situationsübergreifend. Dieses Situationsübergreifende ist ein Handlungszusammenhang und impliziert, indem er durch ein Beispiel herbeizitiert wird, Offenheit für neue Situationen, läßt also - bezogen auf sittliches Handeln - zu einem neuen Beispiel von Handeln oder Unterlassen einer Handlung ein.

19 G. Buck, Über die Identifizierung von Beispielen - Bemerkungen zur 'Theorie der Praxis', in: O. Marquard/K. Stierle (Hg.), Identität, München 1979 (= Poetik und Hermeneutik 8), 61-81, hier 69f. u.ö.

20 Zur Theorie des Beispiels vgl. ferner: G. Buck, Lernen und Erfahrung. Zum Begriff der didaktischen Induktion, Stuttgart 1967; ders., Art. Beispiel, Exempel, exemplarisch, in: HWPh I, 818-823; H. Lipps, Beispiel, Exempel, Fall und das Verhältnis des Rechtsfalles zum Gesetz, in: ders., Die Verbindlichkeit der Sprache. Arbeiten zur Sprachphilosophie und Logik, Frankfurt 1958, 39-65; K. Stierle, Geschichte als Exemplum - Exemplum als Geschichte. Zur Pragmatik und Poetik narrativer Texte, in: R. Koselleck/W.-D. Stempel (Hg.), Geschichte - Ereignis und Erzählung, München 1973 (= Poetik und Hermeneutik 5), 347-375.

Wird diese 'Einladung' erkannt und anerkannt, geschieht folgendes: eine besondere Situation wird "in den Kontext einer bestimmten Erkenntnis (Erfahrung) eingefügt, in ihm lesbar gemacht"²¹, das heißt, als Beispiel einer zwar einheitlichen, aber wegen ihrer Offenheit nicht exakt und definitiv zu fassenden Hinsicht identifiziert. Das Beispiel "weist als Beispiel über sich hinaus, es bringt einen auf etwas; aber es weist primär nicht auf ein Allgemeines 'über' allen Beispielen, sondern auf ein neues Beispiel, nämlich die gegenwärtige Situation"²². Nach rückwärts zeigt es auf vorausgehende Beispiele oder auf eine ganze Reihe solcher, nach vorn provoziert es die Anwendung von in ganz bestimmten Handlungssituationen erlernten und bewährten Orientierungen auf andere, neue Situationen. Beispiele dienen deshalb nicht zuerst der Illustration von bereits Gewußtem, sondern der Orientierung in Neuem.

7. Die Funktion allgemeiner Normsätze

Wird damit die Bedeutung von allgemeinen Formulierungen, Prinzipien und sittlichen Normen bestritten?

Keineswegs. Aber ihre Anerkennung hängt entscheidend davon ab, wie weit es gelingt, ihnen Beispiele und Möglichkeiten ihrer praktischen Anwendung zuzuordnen. Ist dieses Umfeld konkreter Anwendungsbeispiele gegeben, kann ihnen in der Tat große heuristische und kritische Potenz zukommen. Indem nämlich einerseits ihre Ungenauigkeit gegenüber den zugeordneten konkreten Beispielen, andererseits ihr bereits in der Formulierung ausgedrücktes Überschießen über diese Beispiele bewußt wird, können sie zum Anstoß eines weitersuchend-experimentierenden Reflektierens werden. Kritisch werden kann das Allgemeine hingegen dann, wenn die Beispiele sich untereinander widersprechen oder neue ausbleiben oder die Berufung auf Bei-

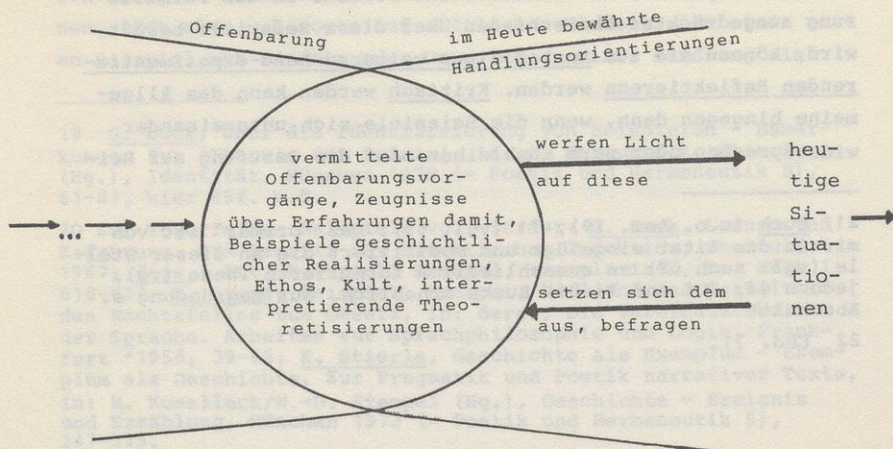
21 Buck (s.o. Anm. 19), 71 (vgl. 69). Das "primär" ist von mir in das Zitat eingefügt und modifiziert die an dieser Stelle (vgl. auch 67) zu ausschließlich formulierte These (vgl. jedoch 64, 70f und 74-81) Bucks erheblich. Zur Begründung s. Abschnitt 7.

22 Ebd. 71.

spiele der Selbstbefreiung vom sittlichen Anspruch dient. Endlich verbürgt es möglicherweise - und darin liegt seine dritte Funktion - den Erhalt der größeren Perspektive, in die der Einzelne handelnd besondere Situationen einfügt. Auf der Ebene der Theorie erlaubt das ordnende Systematisierung, in Bezug auf die Praxis läuft es dem Auseinanderfallen der individuellen Lebensgeschichte wie der übergreifenden Geschichte in lauter situationelle Segmente entgegen und ermöglicht so Kontinuität in den Beispielen.

Die fundamentalste Perspektive schließlich, aus der heraus der Glaubende handelt und auf die alle moralischen Normsätze begründend Bezug nehmen sollen, ist die Person und das Ereignis Jesus Christus. Er bildet die unüberbietbare Grundnorm, die nur unter Verlust der Identität des Glaubens suspendiert werden kann, oder jetzt genauer ausgedrückt: das verpflichtende Beispiel katexochen. Denn er stellt in seinem Handeln und in seiner Rede weder ein geschlossenes Normensystem noch ein bloßes Exemplar eines begrifflich präzise formulierten Allgemeinen beziehungsweise einen Fall von durch ihn explizierten Normen dar. Vielmehr redet er in Bildern und Beispielen und setzt zeichenhafte Handlungen, deren Sinnspitze eben gerade im Appell besteht, über das wörtlich Gesagte und situationell Getane hinaus in anderen (nicht eigens aufgezählten) Situationen ähnlich zu handeln. Die nur im Sinn von Imitation verstandene Aufforderung zur Nachfolge wäre ihnen gegenüber ein grobes Mißverständnis.

Zusammenfassend ergibt mein Vorschlag etwa folgende Skizze:



8. Der Anhalt der theologisch-ethischen Reflexion im Ethos der Gemeinde der christlich Glaubenden

Die theologisch-ethische Argumentation spielt sich innerhalb des christlichen Ethos ab. Es lassen sich folgende Kriterien für sie anführen:

- der Anschluß an die bereits vorhandenen Vermittlungen;
- der Kontext der identifizierten und zu identifizierenden Beispiele und Sätze;
- die Bewährung solcher Handlungsorientierungen;
- der Bezug zu den zentralen Inhalten christlichen Glaubens, also etwa Geschöpflichkeit, Anfälligkeit durch Schuld, Erlösung, eschatologische Hoffnung;
- die gemeinschaftsstiftende Potenz;
- die Verweisung auf das durch keine Kodifizierung einholbare Größere und Umfassendere des sittlichen Anspruchs.

Erläuterungsbedürftig scheint vor allem das Kriterium der Bewährung. Es besagt nicht, daß die faktische Befolgung der Maßstab der Wahrheit bestimmter Handlungsorientierungen ist, noch beinhaltet es, daß, was immer sich infolge historisch-gesellschaftlicher Wandlungsprozesse herausbildet, automatisch als das moralisch Gesollte oder auch nur Erlaubte ausgegeben werden dürfte. Der Ärgernischarakter, der christlich-moralischer Weisung wie aller christlichen Verkündigung eigen ist (im Sinne von 1 Kor 1,23), entbindet jedoch nicht von der Notwendigkeit, daß der Sinn, den ein christlich Handelnder mit seinem Handeln verbinden möchte, verstandener Sinn sein muß. Das aber ist nur möglich, wenn diese Handlungsorientierungen dem Glaubenden helfen, einzelne heutige Situationen so zu deuten, daß in ihm die Gewißheit aufkommt, daß sie sich besser verstehen lassen, wenn er sie in dieser bestimmten Perspektive ansieht und infolgedessen so und so handelt. Ferner: wenn sie ihm helfen, mit Erfahrungen leben zu können - auch und gerade mit solchen, die mit der Gebrochenheit des menschlichen Lebens (unseres eigenen und dem von anderen) zu tun haben -, und davon so "betroffen" zu sein, daß ihm eine bestimmte Haltung oder Handlungsweise als angemessene Konsequenz aufscheint.

9. Pädagogische Konsequenzen

Ist praktische Erkenntnis unabdingbar an Erfahrung gebunden, so hat dies unmittelbare pädagogische Konsequenzen. Denn dann kann es für den einzelnen theologisch bzw. christlich begründete Handlungen nur geben, wenn deren Begründung an Beispielen erlernt werden kann. Es gibt - anders gesagt - theologisch oder christlich begründete Handlungen nur als Anwendungen erlernter Beispiele für christliches Handeln. Wir können lernen, in gewisser Weise zu handeln und dafür einen bestimmten Grund geltend zu machen, so daß wir auch umgekehrt in einer neuen Situation erkennen können, daß dieser gleiche Grund uns zu einer analogen Handlung auffordert. Die aktuelle Bezugnahme auf eine biblische Weisung oder auf ein moralisches Prinzip der Tradition gelingt also nur, wenn deren Identifizierung durch Beispiele und die Anerkennung des Identifizierten als verpflichtend zum Vollzug zuvor erlernt ist und nicht durch logische Deduktion. Der Lern- und Erfahrungsraum, in dem solche Erfahrungen im Rückgriff auf die Erfahrungen mit Jesus Christus bereitet und ermöglicht werden, kann und sollte vorzüglich die Kirche sein. Daß gelingende Vermittlung von Tradition auf die Identifikation von Beispielen und Identifizierbarkeit durch Beispiele angewiesen ist, gilt sowohl für die Gemeinschaft als ganze, die sich ja fortlaufend neu rekrutieren muß, wie für die einzelnen. Im Hinblick auf diese könnte einer reformulierten Tugendlehre²³ erhebliche Bedeutung zukommen, wenn sie Tugenden als gute Gewohnheiten versteht, welche in der christlichen Sinnperspektive begründet sind und durch Orientierung an Beispielen erworben werden. Dies zumal, wenn man sich der wichtigen Funktion elementarer Lernmethoden wie Einübung, Transfer, Auswahl, individueller Zuschnitt u.ä. für den Erfolg von Lernprozessen bewußt ist.

Dr. Konrad Hilpert, Wiss. Assistent
Steinstr. 47
4040 Neuss-Uedesheim

23 S. hierzu besonders die Beiträge von B. Stoeckle: Rechtfertigung der Tugend heute, in: StdZ 192 (1974) 291-304; Art. Tugend, in: B. Stoeckle (Hg.), Wörterbuch Christlicher Ethik, Freiburg 1980, 243-247; Handeln aus dem Glauben. Moralthologie konkret, Freiburg 1977.- Ferner v. Eid, Tugend als Werthaltung, in: J. Gründel/F. Rauh/V. Eid (Hg.), Humanum. Moralthologie im Dienst des Menschen, Düsseldorf 1972, 66-83; Q. Betz (Hg.), Tugenden für heute, München 1973; K. Rahner/B. Welte (Hg.), Mut zur Tugend. Über die Fähigkeit, menschlicher zu leben, Freiburg 1979.

JÜRGEN WERBICK

IDENTITÄTSFINDUNG ALS LEITFADEN EINER ELEMENTAREN THEOLOGIE

1. Erwartungen an eine elementare Theologie

Das Verhältnis der Religionspädagogik zu ihrer Bezugswissenschaft Theologie ist - wie man weiß - seit Jahren, spätestens jedoch seit der Diskussion um den problemorientierten Religionsunterricht ziemlich gespannt. Die Religionspädagogen vermissen - zumal bei den Systematischen Theologen - die Bereitschaft, theologische Themen und Probleme in didaktischer Hinsicht zu reflektieren; die Systematischen Theologen bestehen darauf, daß didaktische Reflexionen den inhaltlich-systematischen Reflexionen nachzuordnen und deshalb den sog. "Anwendungswissenschaften" vorbehalten seien. Die Schwerhörigkeit der Systematiker hat die Religionspädagogen vielfach dahin geführt, sich ihre eigene Systematische Theologie zurechtzulegen oder mit Nachdruck auf die Ausarbeitung einer "elementaren Theologie" zu dringen. Was verspricht man sich von einer elementaren Theologie?

Eine elementare Theologie sollte sich, so die Erwartung der Religionspädagogen

- auf Problemschwerpunkte konzentrieren, statt mit einem umfassenden System möglichst alle Fragen "abdecken" zu wollen;
- sie sollte die "problemlösende" Kraft des Glaubens herausstellen und damit dem problemorientierten Religionsunterricht zuarbeiten, statt Theologie als selbstgenügsames Glasperlenspiel oder als kirchliche Legitimationswissenschaft zu betreiben;
- sie sollte deshalb "an Einzelthemen im interdisziplinären Zusammenwirken unterschiedlicher wissenschaftlicher Ansätze, Methoden und Erkenntnisse die Sachevidenz und Konsensfähigkeit des theologischen Beitrags in kritisch-rationaler Diskussion erweisen",¹ statt immer nur im "eigenen theologischen Saft" zu schmoren;

¹ Vgl. J. Ilg, Theologie als erste Bezugswissenschaft, in: Der Religionsunterricht in der Schule. Arbeitshilfe zum Synodenbeschluß, hg. von den Schulreferaten der Erzdiözese

- sie sollte schließlich erfahrungsbezogen und erfahrungsnah argumentieren, statt ein Gedankensystem vorzuführen, das sich über den Köpfen der Glaubenden und der Fragenden nach eigener Systemgesetzlichkeit entwickelt.

Die Bedenken gegen dieses Konzept einer elementaren Theologie liegen freilich auf der Hand: Wird die Theologie hier nicht sachfremden, äußeren Gesichtspunkten und Zwecken untergeordnet? Endet dies nicht bei einer "Funktionalisierung" des Glaubens, bei einer Reduktion der Glaubenswahrheit auf die Funktion des Glaubens für die Bewältigung menschlicher Lebensprobleme? Das Kriterium der "Effektivität" - der Wirksamkeit des Glaubens im Kontext menschlicher Lebensprobleme - entscheidet zweifellos nicht in letzter Instanz über die Wahrheit des Glaubens. Aber es führt auch nicht weiter, Wahrheit und Wirkung des Glaubens gegeneinander auszuspielen. Die Wahrheit des Glaubens kommt zur Geltung, wenn der Glaube sich seiner Wahrheit entsprechend auswirkt; die aus der Wahrheit des Glaubens hervorgehende und ihr entsprechende Auswirkung aber ist die Freiheit. So jedenfalls legt es Joh 8,32 nahe: "Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen."

Wenn elementare Theologie nach den Wirkungen des Glaubens fragt, so entfernt sie sich damit keineswegs von der Glaubenswahrheit. Sie kehrt vielmehr aus dem "weiten Feld" theologischer Distinktionen und Ableitungen zu jenem "Ort" zurück, wo die befreienden Wirkungen des Glaubens aus seiner Wahrheit hervorgehen, wo der Glaube durch den "Beweis des Geistes und der Kraft" (Lessing) die Menschen überzeugt. Diese Rückkehr führt zweifellos in den Umkreis menschlicher Grunderfahrungen, in denen der Glaube seine befreiende Wirkung entfaltet; sie führt zur Konzentration theologischen Wissens auf jene Grundmotive, die die Glaubenden bewegen und zur Freiheit befreien (Gal 5,1); sie führt schließlich auch in den interdisziplinären Diskurs darüber, wovon die Freiheit lebt und woran sie

München und Freising, München 1979, 199-202, Zitat auf S. 202 (Hervorhebung von mir). Zur Formulierung des Problems und zu den Kriterien einer "elementaren Theologie" (Wahrheit und Geltung, Aktualität und Evidenz, Fachrepräsentanz und Lebensrelevanz) vgl. H. Stock, Elementare Theologie als Voraussetzung religionspädagogischer Praxis, in: EvErz 29 (1977) 328-342 bzw. E. Feifel, Identitätsfindung und Sinnfrage im schülergerechten Religionsunterricht, in: KatBl 104 (1979) 142-163, bes. 157ff.

stirbt; sie lehrt danach zu fragen, inwiefern die Wahrheit des Glaubens Quelle menschlicher Freiheit sein kann.

Die eingangs aufgeführten Erwartungen der Religionspädagogen an eine elementare Theologie erscheinen also durchaus legitim, und es läge an der Systematischen Theologie, das Verlangen nach einer elementaren Theologie aufzugreifen. Freilich: mit einer bloßen Kurzfassung oder einer exemplarischen Auswahl aus den auch bisher schon behandelten Stoffen wäre niemand gedient. Es bedarf einer gewandelten Einstellung der Theologie, einer veränderten Fragerichtung. Im Rückgriff auf Joh 8,32 ließen sich als Leitfragen einer elementaren Theologie formulieren: Wie gehören christlicher Glaube und menschliche Freiheit zueinander? Inwiefern kann man davon sprechen, daß der christliche Glaube die unersetzliche Quelle wahrer menschlicher Freiheit ist?

2. Ich-Identität und Freiheit

Wenn es in der elementaren Theologie wesentlich um das Verhältnis von christlichem Glauben und menschlicher Freiheit geht, weshalb sollte sie sich dann der Identitätsfindung als Leitfaden bedienen? Das wäre nur sinnvoll, wenn Identitätsfindung und (individuelle) Freiheitsgeschichte zusammenfielen, wenn der Begriff der Identität es ermöglichte, die Entstehung menschlicher Freiheit im Gefüge mitmenschlicher und gesellschaftlicher Interaktionen zu rekonstruieren.

'ICH' SAGEN KÖNNEN - EIN VORBEGRIFF DER IDENTITÄT

Ich-Identität zeigt sich - nach Erich Fromm - in der Fähigkeit, 'ich' zu sagen und zwar "mit vollem Recht 'ich' zu sagen; dabei wird das 'Ich' als ein organisierendes Zentrum der Struktur meiner gesamten tatsächlichen oder möglichen Tätigkeiten begriffen".² Ich-Identität ist hier der Gegenbegriff zur Entfremdung durch die Zwänge des Marktes und des Konsums, der Gegenbegriff aber auch zu all jenen Mächten, die das Ich ins bloße Gelebtwerden hineinziehen und es daran hindern, sich selbst als Quelle seiner Zustände und seines Handelns - als Subjekt - zu erfahren. 'Ich' sagen können

² Vgl. E. Fromm, Die Revolution der Hoffnung, Hamburg 1974, 73.

ist demnach alles andere als eine Banalität, und es ist sicher nicht jedermann in der Lage, in dem von Fromm gemeinten Sinn 'Ich' zu sagen. Für Dorothee Sölle war Jesus "ein Mensch, der es wagte, 'ich' zu sagen ohne Rückendeckung", getragen vom Vertrauen auf seinen göttlichen Vater, der "Ermöglichung dessen, daß ein Mensch 'ich' sagt" und frei wird von der Angst vor dem Sterben wie von der Sorge um sein Weiterleben, "frei von Hemmungen und Vorsichten, frei von Ansprüchen für sich selber und der Sucht, anerkannt zu werden, frei, vollständig frei für andere Menschen".³

Bei Jesus gehörten Ich-Identität, Freiheit und Glauben zusammen. Für eine elementare Theologie käme es darauf an, diesen Zusammenhang zu begreifen und in der heutigen Glaubenssituation geltend zu machen. Voraussetzung dafür wäre freilich ein allseitig abgeklärter Identitätsbegriff. Dazu einige Hinweise:

EINHEIT UND GANZHEIT

Ich-Identität hat mit der Fähigkeit des Ich zu tun, die Vielfalt der Lebenswirklichkeit zu einer gestalthaften Einheit zu bündeln, auseinanderstrebende psychische Kräfte, vielfältige Bedürfnisse und die an das Individuum herangetragenen Erwartungen miteinander zu vermitteln. Diese Einheit ist nicht einfach gegeben. Sie läßt sich nur erreichen, wenn der Umgang des Menschen mit sich selbst soweit als möglich von Verdrängungen und Abspaltungen frei ist, wenn das Ich mit den anderen psychischen Instanzen kommuniziert und nicht von ihnen beherrscht wird - also mit dem Es als dem Repräsentanten der Triebe und Bedürfnisse, dem Über-Ich als dem Repräsentanten der gebietenden und verbietenden Autoritäten sowie dem Ich-Ideal als dem Repräsentanten dessen, was der Mensch sein möchte. Wo diese ("innere") Kommunikation gestört ist, da zerfällt die Einheit und Ganzheit des Selbst: das Über-Ich zwingt das Ich zur Abspaltung "verbotener" Bedürfnisse, das Es erzwingt Ersatzbefriedigungen, die das Ich nicht als solche wahrnehmen kann, das Ich sucht seine Befriedigung bei einem realitätsfernen Ich-Ideal, von dem keine motivierende Kraft mehr ausgeht.

3 Vgl. D. Sölle, Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik, Stuttgart 1976, 70 bzw. 62f.

ZENTRIERTHEIT

Ich-Identität beruht auf dem Gefühl, "daß wir (und das heißt: jeder von uns) im Fluß unserer Erfahrung im Zentrum stehen und nicht an irgendeiner Peripherie herumgeschleudert werden; daß die Handlungen, die wir planen, von uns ausgehen und wir nicht herumgestoßen werden; und schließlich, daß wir aktiv sind, andere aktivieren und uns von anderen aktivieren lassen".⁴ Das Ich bewährt sich hier als "dynamische Mitte"

(C.G. Jung), die das Leben und alle es bestimmenden Faktoren zu einer sinnhaften Gestalt integriert. Das Ich beweist seine "Ich-Stärke", wenn es darauf verzichten kann, die gestalthafte Sinnganzheit des Lebens - womöglich mit Hilfe totalitärer Ideologien - zu erzwingen; es ist um so ichstärker, je weniger es darauf angewiesen ist, Erfahrungen und Lebensumstände um der Sinnganzheit des Lebens willen zu verleugnen oder umzufälschen. Ich-Identität ließe sich dann als die Fähigkeit des Ich beschreiben, die wechselnden Lebensumstände, die sich wandelnden Anforderungen und Bedürfnisse zu einem einheitlichen und zugleich flexiblen "Identitätskonzept" zu synthetisieren, so daß es "angesichts des wechselnden Schicksals Gleichheit und Kontinuität" aufrechterhalten kann.⁵ Selbst-Gleichheit und Kontinuität gewinnt das Individuum freilich nur, wenn es sein Leben in einen umgreifenden Zusammenhang einordnet, innerhalb dessen es eine "Rolle" spielt, will heißen: seine Unersetzlichkeit und Unvertauschbarkeit gewinnt. Der umgreifende, sinngebende Zusammenhang erlaubt dem Individuum, seine Biographie als einen Lebensweg zu verstehen, der "zu etwas führt", als eine Geschichte, die sich mit anderen Lebensgeschichten durchdringt und für sie eine unaufhebbare Wichtigkeit erlangen kann.

PRÄSENZ

Die eigene Wichtigkeit erfährt das Individuum in zwischenmenschlicher Kommunikation, in der es als es selbst angesprochen und zu einem Beitrag für das gemeinsame Gute herausgefordert wird. Ich-Identität ist deshalb gleichbedeutend

4 Vgl. E.H. Erikson, Dimensionen einer neuen Identität, Frankfurt a.M. 1975, 170.

5 Vgl. E.H. Erikson, Einsicht und Verantwortung, Stuttgart 1966, 87.

mit der Präsenz in zwischenmenschlicher Kommunikation, einer Präsenz, die sich freilich erst im Kommunikationsprozeß selbst herausbilden muß: Der Mensch wird am Du zum Ich - Psychoanalyse und symbolischer Interaktionismus haben diesen Grundsatz des dialogischen Personalismus nachdrücklich bestätigt: In der Begegnung mit "signifikanten Anderen" (den Eltern zuerst, dann auch den Lehrern) weiß sich das Kind "gemeint" und gefordert, lernt es, sich mit den Augen der anderen zu sehen und jene Rollen zu spielen, die zu den Rollen der Anderen "passen". In der Begegnung mit den signifikanten Anderen erfährt es aber auch den Widerstand dagegen, das Eigene - den Eigenwillen, die eigenen Bedürfnisse - um der anderen willen aufzugeben.

IDENTITÄT ALS BALANCE

Der Heranwachsende findet seine Ich-Identität, wenn es ihm gelingt, die an ihn herangetragenen Verhaltenserwartungen auszugleichen mit den eigenen Bedürfnissen und Absichten, mit dem, was er als die Kontinuität und Folgerichtigkeit seines eigenen Lebens wahrzunehmen beginnt. Ich-Identität bezeichnet die Balance zwischen der Vertikalen der eigenen Lebensgeschichte und der Horizontalen der in einer Situation aktuellen Verhaltenserwartungen, die Balance zwischen der Ausbildung des Eigenen und dem Eingehen auf andere. Der mit sich Identische gebraucht die jeweils herrschenden Verhaltenserwartungen und Wertvorstellungen, um sich in ihnen als er selbst auszudrücken, so wie er die eigene Meinung in seiner Muttersprache ausdrückt. Dies setzt freilich voraus, daß die Muttersprache entsprechend artikulationsfähig, die Verhaltenserwartungen und Wertvorstellungen entsprechend flexibel sind, damit sich der Heranwachsende in ihnen tatsächlich als er selbst ausdrücken, damit er tatsächlich seinen eigenen Beitrag zur Geltung bringen kann. Seine Präsenz in zwischenmenschlicher Kommunikation und Interaktion hängt entscheidend davon ab, ob die Gesprächs- und Interaktionspartner die Initiativen des Heranwachsenden als eigenständigen Beitrag zum gemeinsamen Guten verstehen und würdigen können.

IDENTITÄTSFINDUNG ALS REIFUNGSPROZESS

Balancierende Identität ist das Ergebnis eines Reifungsprozesses, in dessen Verlauf das Individuum am Anderen zu sich selbst heranreift. Unter "Reifung" verstehen die Humanwissenschaften nicht nur die kontinuierliche Entfaltung und zunehmende Differenzierung biologischer Anlagen. Reifung vollzieht sich vielmehr in einer biologisch "vorprogrammierten" Abfolge von Reifungskrisen, in denen das Individuum lernen muß, auf der Basis des zuvor erreichten Gleichgewichts von Differenzierung und Integration den die Krise auslösenden Differenzierungsschub durch einen neuen "Stil" der (Ich-)Integration zu verarbeiten.⁶ Das neue, jetzt erst erreichbare Gleichgewicht von Differenzierung und Integration läßt beim Heranwachsenden jeweils eine spezifische "Stärke" (virtue) entstehen, die ihn - im Zusammenspiel mit den bereits erworbenen "Stärken" - in die Lage versetzt, die nachfolgenden Reifungskrisen zu bestehen.

Erikson übernimmt diesen Reifungsbegriff für den Bereich der psycho-sozialen Entwicklung und beschreibt den Vorgang der Identitätsfindung als eine geregelte Abfolge von Reifungskrisen, die das Individuum herausfordern, neue Formen der Ich-Synthese zu entdecken und auszuprobieren. Jede Reifungskrise stellt das Individuum vor die Aufgabe, seine Persönlichkeit auf einem höheren, jetzt erst erreichbaren Niveau zu integrieren und das heißt gerade auch: auf die in früheren Phasen erworbenen Fähigkeiten und Stärken schöpferisch zurückzukommen. Die Reifungskrisen sind lebensgeschichtliche Grundkonflikte, in denen der Heranwachsende lernen kann, seine Bedürfnisse und Zielvorstellungen zu "öffnen" und sich in einem erweiterten Erfahrungsraum neu zu orientieren. Das gelingt ihm freilich nur, wenn er diese Grundkonflikte in verheißungsvoller Weise durchlebt und das heißt: wenn er eine kreative Antwort auf den phasenspezifischen Konflikt findet. Aber auch wenn der Heranwachsende die phasenspezifische Reifungskrise besteht, hat er sie nie einfach hinter sich. Die Thematik der

6 Vgl. Stichwort "Reifung" in: W. Arnold/H.J. Eysenck/R. Meili (Hg.), Lexikon der Psychologie III, Freiburg 1972, 158.

Grundkonflikte muß auch vom reifen Menschen immer wieder neu bearbeitet ("wiederholt") werden; nur so vergewissert er sich der ihm in diesen Konflikten zugewachsenen Stärken. Jene Orientierungshilfen, die es dem Menschen ermöglichen, seine lebensgeschichtlichen Grundkonflikte verheißungsvoll zu durchleben und immer wieder neu zu bearbeiten, nennt man "identitätsbezogenes Wissen" (J. Habermas). Das identitätsbezogene Wissen macht den Reifungsweg des Heranwachsenden und die einzelnen Reifungskrisen sinnvoll, indem es sie einem universalen Zusammenhang zuordnet; es bestätigt die in den phasenspezifischen Grundkonflikten erworbenen Stärken als Strukturelemente eines mit sich identischen, gegläckten Lebens und bewährt sich darin als jenes Wissen, von dem die Freiheit "lebt". Sollte es einer elementaren Theologie nicht möglich sein, den christlichen Glauben als das schlechthin verheißungsvolle identitätsbezogene Wissen auszulegen?

3. Der Glaube als identitätsbezogenes Wissen

Kein Zweifel: der Glaube wirkt immer schon als identitätsbezogenes Wissen; die Menschen machen immer schon von Glaubenswahrheiten "Gebrauch", um ihre Identität zu stabilisieren und zu strukturieren. Offenbar "entspricht" der Glaube bestimmten Bedürfnissen des nach seiner Identität suchenden und um die Ganzheit seines Selbst ringenden Menschen. Aber wie entspricht der Glaube diesen Bedürfnissen? Öffnet er sie auf eine befreiende Erfüllung hin oder dient er sich ihnen als regressive Ersatzbefriedigung an? Wie wirkt sich die Wahrheit des Glaubens in den phasenspezifischen Grundkonflikten, im Umfeld der Identitätsfindung aus? Sie wirkt - wie alles identitätsbezogene Wissen - als symbolische Wahrheit. Wie aber wirken die Symbole des Glaubens?

Dazu Paul Ricoeur: "ein und dasselbe Symbol weist gewissermaßen in zwei Richtungen: Es wiederholt einerseits unsere Kindheit, und dies in jedem - zeitlichen wie nicht zeitlichen - Sinn des Wortes Wiederholung; andererseits entwirft und erkundet es bereits unser zukünftiges erwachsenes Leben... In dieser zweiten Hinsicht sprechen die Symbole gleichsam indirekt unsere tiefreichendsten Möglichkeiten aus; und darin

haben sie prospektive Bedeutung".⁷ Anders als das neurotische Symptom, das den Neurotiker an ungelöste Reifungskrisen fesselt und ihn zwingt, deren Thematik immer nur zwanghaft zu reproduzieren, repräsentiert das Symbol den in frühen Reifungskrisen erzielten Reifungsgewinn und die mit ihm verbundene, "überschießende Verheißung". Im günstigsten Fall bewirken Symbole die Verwandlung frühkindlicher, verheißungsvoller Interaktionserfahrungen in eschatologische Hoffnungen; im Rückgang auf "archaisches" Erbe können sie Perspektiven einer zukünftigen Vollendung, einer endzeitlichen Synthese vorentwerfen. Symbole ermöglichen hier eine "Regression im Dienste der Progression" (E. Kris); im Glauben aufbewahrt und ausgelegt, verweisen sie auf den, der selbst das Alpha und das Omega ist.

Neurotische Wiederholung im Symptom und Wiederholung im Symbol verbleiben freilich in gefährlicher Nachbarschaft; Glaubenssymbole können auch zum Symptom (zum Klischee) erstarren. Der Glaube gerät hier unter die Herrschaft unreif gebliebener Bedürfnisse und Erfahrungsschemata. Mißlungene Interaktionserfahrungen und Konfliktbewältigungen werden dann in der Gottesbeziehung zwanghaft wiederholt und machen den Menschen von einer entmündigenden "Gottesmaske" abhängig; die psychoanalytische Religionskritik hat solche - durch religiöse Klischees bestimmte - Gottesbeziehungen von verschiedenen Seiten her aufgeheilt und damit der Theologie Hilfen bereitgestellt, typische Verzerrungen des Gottesverhältnisses als solche zu erkennen und zu überwinden. Für eine elementare Theologie ginge es also nicht nur darum, den Glauben als identitätsbezogenes Wissen auszulegen und seine Beziehung zu den Themen der phasenspezifischen Grundkonflikte herauszuarbeiten; ebenso wichtig wäre der Versuch, im Gespräch mit der psychoanalytischen Kritik Verzerrungen der Glaubenssymbolik - die an den verschiedenen "Gottesmasken" haftenden Klischees und Projektionen - um des lebendigen Gottes und um der Freiheitsgeschichte der Menschen willen aufzudecken, um so die identitätsstiftende Kraft des Glaubens durch die "rettende Kritik" seiner Symbole (P. Tillich) zurückzugewinnen. Diese Aufgabenstellung

7 P. Ricoeur, Hermeneutik und Psychoanalyse, München 1974, 31.

kann hier - angelehnt an die Beschreibung der Reifungskrisen bei Erikson - nur in Umrissen konkretisiert werden.

4. Stationen menschlicher Freiheitgeschichte

Die individuelle Freiheitgeschichte "lebt" von den Symbolen, die dem Individuum in einer möglichst unverzerrten gemeinschaftlichen Kommunikation angeboten werden und die es ihm ermöglichen, auf seine phasenspezifischen Grundkonflikte in verheißungsvoller Weise zurückzukommen. Diese Grundkonflikte und die ihnen korrespondierenden Symbole werden zu Stationen einer Freiheitgeschichte - das ist unsere These -, wenn sie im identitätsbezogenen Wissen des christlichen Glaubens erinnert und - um des "Heils" (= der Ganzheit) der Menschen willen - auf den lebendigen, befreienden Gott hin geöffnet werden.

URVERTRAUEN

Die erste Reifungskrise stellt den Säugling vor die Aufgabe, die symbiotische Verbundenheit mit der Mutter aufzugeben im Vertrauen auf die Verheißungen eines selbständigen Lebens. Der Glaube wiederholt und öffnet diesen Reifungsgewinn, indem er dem Menschen die Gewißheit vermittelt, einem Gegenüber "zugewandt zu sein, der Fürsorge und Vorsorge trifft". Die bedingungslose Zuwendung des fürsorglichen und vorsorgenden, schlechthin signifikanten Anderen kristallisiert sich im "gütig und bejahend zugeneigte(n) Gesicht der Barmherzigkeit",⁸ das in der Symbolik der jüdisch-christlichen Glaubensgeschichte eine zentrale Stellung einnimmt.⁹ Die Hoffnung des Menschen, in einer "gleichgültigen" Welt nicht allein gelassen, sondern von Gott gewollt und "vorgesehen" zu sein, wird "immer wieder durch all jene Ritualisierungen und Rituale aufgefüllt, die gegen das Gefühl des Verlassenseins und der Hoffnungslosigkeit eingesetzt werden, und stattdessen das ganze Leben hindurch ein gegenseitiges Erkennen von Angesicht zu Angesicht versprechen - bis wir 'erkennen, wie auch wir erkannt werden'".¹⁰ Der Glaube erinnert dieses Erkennen von Angesicht zu

8 Vgl. E.H. Erikson, *Der junge Mann Luther*, Reinbek 1970, 130 bzw. 291.

9 Vgl. etwa nur die aaronitische Segensbitte Num 6,25f.

10 Vgl. E.H. Erikson, *Die Ontogenese der Ritualisierung*, in: *Psyche* 22 (1968) 481-502, hier 486; der letzte Satz zitiert 1 Kor 13,12 (Hervorhebung von mir).

Angesicht und verwandelt es zum Symbol des Vertrauens auf den voraussetzungslos annehmenden, von ursprünglich-schöpferischer Sympathie zum Menschen bewegten Gott. Alle mütterlich geprägten Glaubenssymbole (Hand Gottes, Gnadensymbolik) wiederholen und entfalten die frühkindliche Erfahrung des unverdienten Angenommenseins durch die Mutter, die den Menschen davon befreit, sein Daseinsrecht immer erst verdienen zu müssen. Sie begründen die Hoffnung darauf, daß der "mütterliche" Gott niemanden "fallen läßt", daß ihm an jedem einzelnen gelegen ist. Sie vermögen aber auch das Zutrauen des Menschen zu sich selbst und zu seinen Fähigkeiten zu begründen: das gnädig zugeneigte Angesicht Gottes wird denen zum Segen, die sich von Gott zum Exodus aus ihren vielfältigen, "quasi-symbiotischen" Bindungen (an die Nation oder die Partei, an Führer, Ideologien, allumfassende Institutionen oder Gruppen) herausfordern lassen, um ihm auf ihrem Weg - in ihrer Lebens- und Glaubensgeschichte - als dem "Begleiter-Gott" zu begegnen.

Zerrbilder des "mitgehenden", mitfühlenden und bedingungslos annehmenden Gottes wären die Gottesmaske des kosmischen "Allernährers", der die Bedürfnisse des unmündig gebliebenen Menschen unterschiedslos befriedigen und auch den Erwachsenen noch "stillen" soll; die Maske der überfürsorglichen Mutter, von der man erwartet, sie möge alle Hindernisse und Schwierigkeiten - alles Leiden - aus dem Weg räumen.

EIGENWILLEN

In der zweiten Reifungsphase geht es für das Kleinkind um die Bewältigung jener Gefahren, die mit seinem aufkeimenden Eigenwillen verbunden sind. Der Eigenwille wird vom Kleinkind als zutiefst ambivalent erfahren: einerseits begründet er eine gewisse Selbständigkeit (Autonomie), andererseits drohen die "Eigenwilligkeiten" des Kleinkindes die Eltern zu verletzen und sie zur Abwendung von ihrem Kind zu veranlassen. Die Symbole des Glaubens helfen dem Menschen, diese Ambivalenz immer wieder zu bearbeiten: Der Angst davor, sich auf Kosten anderer selbst zu behaupten und deshalb deren Verachtung oder Rache fürchten zu müssen, wirkt das Bild des väterlichen Gottes entgegen, der dem Eigenwillen des Menschen Grenzen setzt, nicht um Gottes willen, sondern um der Mitmenschen willen; als der Vater, der den Menschen zur Gewissenhaftigkeit, zur

vorausschauenden Einfühlung und zur mitleidenden Solidarität mit den Opfern seines Eigenwillens herausfordert. Gott erscheint aber gerade auch als der barmherzige Vater, der den Schuldiggewordenen zur Umkehr einlädt und ihm bei dem Versuch, sein Vergehen aufzuarbeiten, in kritischer Solidarität beisteht. Die authentische Symbolik des Glaubens stellt Gott also nicht wie einen strengen Vater vor, der den Eigenwillen des Sohnes bricht und sein Wohlwollen nur als Belohnung für bedingungsloses Wohlverhalten ausspendet. Das Symbol des Grenzen setzenden, göttlichen Vaters will dem Menschen vielmehr dazu dienen, die Verslossenheit in sich selbst - in die eigenen Bedürfnisse - aufzubrechen und dem Anderen einfühlsam zu begegnen.

INITIATIVE UND MACHT

Die Konfrontation mit dem Vater führt das Kind in einen tiefen Zwiespalt. Einerseits bewundert es die (All-)Macht des Vaters im Umgang mit der Realität und nimmt sie für seine Initiativen zum Vorbild; andererseits meint es Anlaß zu haben, die Macht des väterlichen Rivalen in der Gunst der geliebten Mutter zu fürchten. Dieser - in der Psychoanalyse so genannte - "ödpale Konflikt" bringt dem Kind jene abgründige Ambivalenz der Macht zur Erfahrung, die im Glauben mit Hilfe der auf die Vatergestalt bezogenen Symbole ausgetragen und durchgearbeitet wird. Dabei steht die Frage im Vordergrund: Welcher Art von Macht ist zu trauen? Welche Art von Macht bestimmt die Wirklichkeit im letzten? Die Macht, die "von oben her" ausgeübt wird, die sich auf Zwangsmittel verläßt und die Menschen doch nur äußerlich bestimmt? Oder die Macht "von unten" her, die sich allein auf die schöpferische Kraft der Liebe verläßt und die allein die Menschen zur Erfüllung führen kann? Die geläufige Symbolik des Vatergottes enthält beide Spielarten der Macht: der "allmächtige" Gott, der alles in der Hand hat, der hinter allem steckt und sich im Leiden der Menschen als der strafende und läuternde zur Erfahrung bringt. Auf der anderen Seite der Vatergott, der den Menschen zum Bruder wurde und es allein auf die Liebe ankommen läßt, weil er nur in der Liebe mächtig sein will; der die Leiden und die Schwäche der Menschen solidarisch mitträgt und sogar ihren Haß am eigenen Leib aushält. Eine elementare Theologie hätte zu

zeigen, daß der Gott, der sich in Jesus Christus endgültig offenbarte, es ganz auf die schöpferische Liebe ankommen läßt und deshalb nicht auf der Seite der leidverursachenden Realitäten, sondern auf der Seite der Leidenden steht. Damit würde aber auch die Theodizeeproblematik gegenstandslos: die Vollendung der Welt kann ja nicht am Anfang stehen, da sie nur in der Geschichte einer wahrhaft schöpferischen Liebe erwirkt werden kann. Der Gott Jesu Christi steht dafür ein, daß diese Geschichte zum Ziel führt. Die elementare Theologie hätte schließlich zu zeigen, daß der Mensch seine Bestimmung findet, wenn er sich auf Gottes solidarische Liebe einläßt, wenn er sich auf die Macht der Liebe allein verläßt.

LEISTUNGSVERGLEICH

Die Reifungskrise des frühen Schulalters entzündet sich an der Notwendigkeit, sich die Anerkennung signifikanter Anderer durch meßbare Leistungen zu sichern. Der Leistungsvergleich wird zum Medium der Selbsteinschätzung; Wettbewerbsdenken und das Verlangen nach Verteilungsgerechtigkeit ("jedem nach seiner Leistung/nach seinen Verdiensten") beginnen das Weltbild des Schulkindes zu bestimmen. Die elementare Theologie hat die Ambivalenz des Wettbewerbsdenkens und seiner Symbolik (Sieger/Verlierer/Vorsprung/Rangfolgen/Siegespreis), aber auch die Fragwürdigkeit der herkömmlichen Verteilungsgerechtigkeit herauszuarbeiten (Was ist mit den Verlierern? Wie lassen sich Leistungen überhaupt vergleichen? Was ist überhaupt ein "verdienter" Lohn?); sie müßte zeigen, wie das Wettbewerbsdenken im Verhältnis zu Gott total relativiert wird: Gott entlohnt nicht nach "Verdienst". Er reagiert nicht nur auf die Leistungen des Menschen, sondern er handelt schöpferisch, und das heißt: er rechtfertigt die Menschen, indem er jedem einzelnen zutiefst gerecht wird. Seine Gerechtigkeit - das Gerechwerden - kennt keine Rangfolgen und kein wohlerworbenes Verdienst; deshalb ist es gar nicht mehr sinnvoll, ihm gegenüber von eigenen "Leistungen" zu sprechen: Der Mensch wirkt das Gute ja niemals aus sich selbst; er hat nur die Möglichkeiten, die Gaben des Geistes - Gottes Liebe - in seinem Leben zur Geltung kommen zu lassen.

ICH-IDENTITÄT

In der Reifungskrise der Adoleszenz steht der Heranwachsende vor der Aufgabe, eine "dynamische Mitte" zu finden, von der her sein Leben Gestalt und Ganzheit zu gewinnen vermag. Er findet diese Mitte - seinen "Platz in der Welt" - im solidarischen, von einer "Ideologie" sanktionierten Einsatz für mehr Menschlichkeit, was die sanktionierende Ideologie darunter auch immer vorstellen mag. Die identitätsstiftende Ideologie ermöglicht dem Jugendlichen jene Polarität von Selbstfindung und Selbsthingabe, die eine "stabile" und dennoch dynamische Ich-Identität auszeichnet. Das ideologische Moment der Identitätsfindung ist freilich selbst im höchsten Maße ambivalent: Ideologien nützen die Selbsthingabe der Heranwachsenden nicht selten für partikulare Machtinteressen aus; als "Gegenwert" verleihen sie den Ausgenutzten ein gegen "die Anderen" (die draußen) gerichtetes Auserwähltheitsbewußtsein. Der Glaube ermöglicht es, diese Ambivalenz in der Symbolik der Erwählung (der Bekehrung) zur Gottesherrschaft durchzuarbeiten: Die Erwählung zur Gottesherrschaft ist "keine Auszeichnung, die mich von anderen trennt und mich über andere erhebt, sondern ein Vorgang der Stellvertretung, der für die anderen wichtig wird. Ich werde nicht 'von den anderen und vor ihnen' gerettet, sondern um ihretwillen und für sie".¹¹ Erwählung verschafft mir keine Prärogative; sie fordert vielmehr den Verzicht auf alles "Vorsprungsdenken" und nimmt mich in Dienst für die Weitergabe der göttlichen Liebe, dafür, daß Gott in der Macht der Liebe - im universalen Gerechwerden - seine Herrschaft antreten kann.

SELBSTTRANZENDENZ - JENSEITS DER IDENTITÄT

Im Mittelpunkt der Reifungskrisen des Erwachsenenlebens steht die Fähigkeit zur "Generativität", zur selbst-überschreitenden und selbst-erfüllenden, schöpferischen "Sorge für Dinge und Menschen" (Erikson).¹² Der erwachsene Mensch muß dahin gelangen, die Anderen (Partner und Nachkommen), aber auch "das"

11 Vgl. O. Betz, Der königliche Bettler. Vom Werden der Person, München 1979, 70.

12 Vgl. E.H. Erikson, Identität und Lebenszyklus, Frankfurt a.M. 1966, 117f.

Andere nicht nur im Horizont seiner Bedürfnisse und Interessen zu würdigen, sondern als das Andere zu seinen Wünschen auf sich zukommen zu lassen; nur so wird er selbst schöpferisch sein können. Der Kreis um den eigenen Existenzmittelpunkt muß aufgebrochen, die Selbstsucht vom Grund her "gelöst" werden. Die Symbolik der Erlösung hilft dem Glaubenden, sich dieser Aufgabe zu stellen: Erlösung meint vor diesem Hintergrund das von der Gnade gewirkte "Auf-sich-zukommen-Lassen des anderen", das dem Menschen freilich "nur möglich ist, wenn man (stillschweigend oder ausdrücklich) glaubt, daß der andere Mensch Mysterium ist: Manifestierung des transzendenten 'Anderen', der Gott ist".¹³ Wo der Mensch sich in der Begegnung mit dem Anderen über sich selbst hinausführen läßt, da wird er fähig, auch den Tod - das schlechthinnige Andere - "gelöst" auf sich zukommen zu lassen: er "weiß" im Glauben, daß Gott selbst ihn im Sterben unendlich über sich selbst hinausführt, damit er sich jenseits seiner selbst - in Gott - findet.

5. Elementare Theologie - Theologie aus Erfahrung

Die elementare Theologie wird eine Theologie aus Erfahrung sein können, wenn sie sich von den Symbolen des Glaubens zu denken geben läßt, ehe sie mit begrifflichen Distinktionen und diskursiver Verarbeitung ansetzt. Dabei läßt sich vielleicht die Entdeckung machen, daß das Eingehen auf die Symbole des Glaubens und auf die in ihnen bearbeiteten phasenspezifischen Grundkonflikte in die Mitte des Glaubens und der Theologie hineinführt. Die Symbolik des dreifaltigen Gottes faßt zusammen, was man über die "problemlösende" (konfliktbearbeitende) Kraft des Glaubens sagen kann: Gott, der Vater, der uns gewollt und deshalb ins Leben gerufen hat, "steigt zu uns herab", um uns brüderlich nahe und allein in der Liebe bei uns mächtig zu sein; der Geist, der in uns "atmet", läßt uns aufatmen; er löst uns von uns selbst und führt uns über uns hinaus auf die anderen, schließlich auf jenen Anderen zu, in dem wir zu uns selbst finden können.

¹³ Vgl. B.A. Willems, Erlösung in Kirche und Welt, Freiburg 1968, 21.

Zu hoffen wäre, daß eine elementare Theologie, die sich von den Symbolen des Glaubens zu denken geben läßt, der Religionspädagogik hilft, die viel diskutierte Alternative zwischen problemorientiertem und systematisch-theologisch (= dogmatisch) angelegtem Religionsunterricht als Scheingegensatz zu überwinden.

Dr. Jürgen Werbick, Wiss. Assistent
Bert-Brecht-Allee 6
8000 München 83

Mo