

ISSN 0342-6378
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

54. JAHRGANG HEFT 3
JULI—SEPTEMBER 2013

Wort und Antwort



Kontrolle ist gut ...
Transparenz und Vertrauen



GRÜNEWALD

Inhalt

WORT UND ANTWORT | 54. JAHRGANG HEFT 3 JULI—SEPTEMBER 2013

Kontrolle ist gut ... Transparenz und Vertrauen

Editorial 97

Stichwort I Transparenz – eine erste Annäherung (Gregor Naumann) 98

Stichwort II Vertrauen und seine Kriterien (Dieter Funke) 101

Philipp Wüschner

Szenen prekärer Sichtbarkeit. Medienphilosophische Überlegungen zur Transparenz 104

Claudia Paganini

Medienethik zwischen Transparenz und Vertrauen. Wie viel Öffentlichkeit braucht die Demokratie? 110

Ferdinand Oertel

In God We Trust. Was öffentliche Beichten in den USA mit dem *American Dream* zu tun haben 116

Sonja Grolig

Was bedeutet „Vertrauen“ in der weltkirchlichen Partnerschafts- und Projektarbeit? Ein Plädoyer für mehr Transparenz 122

Bernard Jozef Meliš

Der Fall des abgesetzten Erzbischofs Bezák. Hat ein transparentes Verhalten zur Amtsenthebung geführt? 127

Dominikanische Gestalt: Papst Pius V. (1504–1572) (Thomas Berger) 133

Wiedergelesen: Michel Foucault, „Überwachen und Strafen“ (Ulrich Engel) 136

Bücher (Thomas Eggensperger, Ulrich Engel, Karl Gierse, Florian Kleeberg, Richard Nennstiel, Diethard Zils) 139

Eingegangene Bücher 144

Titelbild: Watch it, Baby! 2008 – © mathias the dread, Berlin | photocase.de

Vorschau: Heft 4 (Oktober—Dezember) 2013: Integration oder Absonderung?
Politischer Katholizismus

Groß war die Empörung über „Prism“ und „Tempora“ nach den Enthüllungen des ehemaligen Nachrichtendienstmitarbeiters Edward Snowden im Sommer 2013. Um die Sicherheit ihrer Bevölkerungen zu schützen, greifen Geheimdienste grenzüberschreitend und umfänglich die Daten von Feind und auch Freund ab. Zum Zwecke der vorbeugenden Terrorbekämpfung – so das Hauptargument der politisch Verantwortlichen – wurde seit 9/11 eine weltumspannende Infrastruktur der Kontrolle aufgebaut. Dabei werden in der „vergeheimdienstlichten Demokratie“ (Anna Sauerbrey, *Tagesspiegel* v. 26.6.2013, S. 1) die verfassungsmäßig garantierten Persönlichkeitsrechte der Bürger/-innen den Interessen einer vermeintlich totalen Sicherheit geopfert. Dagegen erhebt sich inzwischen unüberhörbar Protest, denn gerade die offene Demokratie – so das Argument der zivilgesellschaftlichen Aktivist/-innen – lebt von einem Zusammenspiel aus Transparenz und Vertrauen in ihre Bevölkerung.

Zwischen Vertrauen auf der einen und der immer stärker werdenden Forderung nach Transparenz auf der anderen Seite tut sich ein Graben auf, der ein Dilemma offenbart. Unser *Wort und Antwort*-Heft „Kontrolle ist gut ...“ will diese untergründige Problematik des Themas im Sinne eines *System of Checks and Balances* ausloten. Unsere Autor/-innen unterziehen sich der Aufgabe im Blick auf verschiedene Bereiche des menschlichen (Zusammen-)Lebens: (Sozial-)Psychologische Fragestellungen (Dieter Funke, Ulrich Engel OP) kommen ebenso zur Sprache wie politische Aspekte (Gregor Nauman OP, Ferdinand Oertel); philosophische Reflexionen (Philipp Wüschner) korrespondieren mit medienethischen Überlegungen (Claudia Paganini). Nicht ausgespart wird der kirchliche Bereich: im Positiven, wo es um Transparenzkriterien für die Entwicklungsarbeit der Kirchen geht (Sonja Grolig); und im Negativen, wo am historischen Beispiel der Hl. Inquisition der päpstliche Wunsch nach Kontrolle genauso erkundet wird (Thomas Berger) wie römische Intransparenz(en) heute (Bernard Meliš OP).

Wir hoffen, mit unserem *Wort und Antwort*-Heft die Spannungen und Dilemmata, die der Thematik innewohnen, besonnen und kritisch zugleich auszuloten. Dass dabei nicht *alle* uneinsehbaren „Hinterbühnen“ (vgl. Erving Goffman, *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*, München 1983, S. 99–128) unseres persönlichen wie gesellschaftlichen Handelns zur Sprache kommen, sollte – schon von der Sache her – einsichtig sein.

Transparenz – eine erste Annäherung

Seit Jahren wird in unseren westlichen Gesellschaften der Ruf nach Transparenz in einer Vielfalt von Lebensbereichen immer größer und immer lauter, wovon die Gründung von Organisationen und Vereinen, die sich die Frage und die Forderung nach Transparenz in der Zivilgesellschaft auf die Fahnen geschrieben haben, Zeugnis geben. Als Vertreter lassen sich Beispiele wie *Transparency International* (gegründet 1993), *LobbyControl* (2005) und *abgeordnetenwatch.de* (2004) anführen, die ihre Arbeitsschwerpunkte und Tätigkeiten insbesondere im Bereich der Politik, der Verwaltung und von zivilgesellschaftlichen Akteuren setzen. Ihre Gründung verdanken diese Gesellschaften vor allem Skandalen im politischen Bereich, etwa solchen, wie sie auch in den letzten Monaten aufgedeckt wurden: die Vortragshonoreare von Kanzlerkandidaten, der Fall des Julian Assange mit der *WikiLeaks*-Affäre und der Offenlegung der Abhörmethoden durch Geheimdienste von Edward Snowden. Aus diesen Gründen wurden die Forderungen nach Transparenz in den letzten Monaten und Jahren immer eindringlicher.

Chancen einer transparenten Gesellschaft

Transparenz soll an dieser Stelle, ausgehend von Roger Cotterrell, als Verfügbarkeit von Informationen in Angelegenheiten von öffentlichem Interesse verstanden werden, die die Beteiligung der Bürger an politischen Entscheidungen ermöglicht und eine Rechenschaftspflicht der politischen Akteure einschließt.¹ Friedrich Dürrenmatt formulierte in seinem Drama „Die Physiker“ den Gedanken, dass das, was alle angeht, auch nur von allen zu lösen sei.² Dafür ist jedoch ein ausreichendes Maß an Transparenz vonnöten, sodass alle einen ausreichenden Zugang zu den für die Entscheidung relevanten Informationen besitzen. Aus diesem Grund ist Transparenz eine Grundvoraussetzung für Demokratie im Sinne einer Mitbestimmung und Beteiligung aller an den entscheidenden Fragen des politischen Lebens.³ Dieser Gedanke steht gleichzeitig in Verbindung mit der Überlegung, dass transparente Systeme in Politik und sozialem, öffentlichem Leben der Entscheidungsträger auch zum Aufbau einer Zivilgesellschaft beitragen. Über diese Möglichkeit der Einflussnahme auf politische Entscheidungsprozesse wird zudem ge-

währleistet, dass der parlamentarische Teil der Gesetzgebung nachvollziehbar und kontrolliert vonstattengeht. Aus Gründen der Demokratietheorie spricht demnach vieles für eine „Transparenzgesellschaft“. Des Weiteren ist Transparenz in Politik, Verwaltung, Wirtschaft und anderen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens ein Mittel zum Kampf gegen Korruption und zur Kontrolle des Lobbyismus. Dabei geht es um die Frage, welche Geschäfte mit wem und warum getätigt werden.⁴ Das Ziel dieser Veröffentlichungen ist es, mögliche Verstrickungen zwischen den politischen oder gesellschaftlichen Tätigkeiten eines Akteurs und seinem außerparlamentarischen Handeln aufzudecken und danach sein politisches Handeln bewerten zu können. So kann eine bessere Nachvollziehbarkeit des Zustandekommens einer politischen Meinungsbildung ermöglicht werden. Dadurch wird zusätzlich das Vertrauen in das politische System und die Parteien gefördert, da der Vorwurf, dass „die da oben“ sich zu Unrecht bereicherten und bestechlich seien, durch die Datenveröffentlichung entkräftet wird.

Grenzen der Transparenz

Die eben ausgeführten positiven Aspekte einer transparenten Gesellschaft, die eine Durchsichtigkeit von Machtstrukturen und Entscheidungsprozessen nach sich zieht⁵, scheinen eine Kriteologie für Transparenz überflüssig zu machen. Die Notwendigkeit einer solchen wird erst verständlich durch die Betrachtung der Grenzen, die den zunehmenden Forderungen nach Transparenz entgegen gesetzt werden sollten. Zu diesen gehören sicherlich die Persönlichkeitsrechte der betroffenen Politiker und Verwaltungsbeamten, die durch übersteigerte Forderungen nach Transparenz eingeschränkt werden könnten, da beispielsweise private oder religiöse Aspekte des Lebens veröffentlicht und in der Gesellschaft diskutiert würden. So wurde bei der letzten Präsidentschaftswahl in den USA (2012) stark die konfessionelle Zugehörigkeit von Mitt Romney thematisiert. Gleichzeitig sind auch in Fällen, in denen Politiker neben ihrer parlamentarischen Tätigkeit einem anderen Beruf oder einer anderen Beschäftigung nachgehen, die Rechte und Interessen ihrer Geschäftspartner oder Klienten zu wahren. Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn die Nichtbeachtung dieser Rechte finanzielle Nachteile und Einbußen für den Politiker nach sich zöge, weil Kunden und Klienten nicht genannt werden wollen und deshalb vor geschäftlichen Beziehungen mit Politikern zurückschrecken. Die Folge einer diese Rechte einschränkenden Transparenz wäre wahrscheinlich die Unattraktivität politischer Ämter für bestimmte Berufsgruppen, wie zum Beispiel Anwälte oder Notare. Dieses politische Potential wäre damit verloren. Des Weiteren würde eine uneingeschränkte Transparenz auch ein Sicherheitsrisiko bedeuten. Dabei ist an besonders sensible Daten zu denken, z. B. bezüglich der Verteidigungspolitik eines Landes oder der in letzter Zeit wieder verstärkt diskutierten Fragestellung der Rüstungsexporte. Eine Veröffentlichung der Ergebnisse und Entscheidungen eines Gremiums wie z. B. des geheim tagenden Bundessicherheitsrats hätte gravierende Nachteile für die Verteidigungsstrategien und die Sicherheitspolitik eines Landes. Es erscheint also folgerichtig, dass nicht bei jeder

Thematik der Forderung nach Transparenz nachgekommen werden kann. Zudem ist gegen eine überzogene Forderung nach Transparenz aufgrund von „voyeuristischen“ Motivationen zu argumentieren.

Resümee zur Forderung nach Transparenz

Aus den großen Chancen, die Transparenz in der Politik und Verwaltung für eine Gesellschaft mit sich bringen kann, und aus den Gefahren, die diese in sich birgt, können nun im Resümee Möglichkeiten für einen Umgang mit der Forderung nach Transparenz formuliert werden: Aus der Betrachtung der Gefahr der Einschränkung der Persönlichkeitsrechte der Betroffenen wurde deutlich, dass der Forderung nach Transparenz nur in öffentlich-relevanten Fragestellungen nachgekommen werden kann, da nur solche eine teilweise Einschränkung von Rechten rechtfertigen könnten. Hierbei ist jedoch darauf zu achten, dass die dadurch entstehenden Begrenzungen durch die positiven Aspekte, die aus einer größeren Transparenz resultieren, aufgewogen werden und auf einer gesetzlichen Grundlage vorgenommen werden. Aus diesem Grund müssen sowohl das öffentliche Interesse und die möglichen positiven Aspekte einer transparenten Entscheidungsfindung in der Politik – so z.B. der Vertrauenszuwachs in der Bevölkerung oder die daraus entstehenden Partizipationsmöglichkeiten – als auch die Datenschutzrechte und andere mögliche negative Auswirkungen beachtet werden. Es ist somit möglich, sich für eine Transparenz „nach Augenmaß“ im Sinne eines „et – et“ oder einer praktischen Konkordanz in der Politik und Verwaltung auszusprechen.

Gregor Naumann OP, cand. theol. (gregor.naumann@dominikaner.de), geb. 1988 in Leinefelde, Student der Kath. Theologie und Philosophie an der Universität Mainz. Anschrift: Gartenfeldstraße 2, D-55118 Mainz.

01 Vgl. R. Cotterrell, Transparency, mass media, ideology and community, in: Cultural Values 3 (1999), 414–426, bes. 414.

02 Vgl. F. Dürrenmatt, 21 Punkte zu den Physikern [1962] (Werkeausgabe Bd. 7), Zürich 1980, 92.

03 Vgl. J.-P. Wils, Transparenz und Partizipation. Die Sozialprinzipien im Lichte eines normativen Demokratieverständnisses, in: JCSW 36 (1995), 60–64.

04 Vgl. Initiative Transparente Zivilgesellschaft: <http://www.transparency.de/Initiative-Transparente->

Zivilg.1612.o.html [Aufruf: 1.6.2013].

05 Vgl. auch J. Stiglitz, Transparency in Government, in: R. Islam (Ed.), The Right to Tell. The Role of mass media in economic development, Washington 2002, 27–44, bes. 30ff.

Vertrauen und seine Kriterien

Vertrauen betrifft sowohl unsere privaten Beziehungen als auch die Einstellung zu öffentlichen Personen und Institutionen. Vor allem zu Politikern und zur Politik ist das Vertrauen in eine Krise geraten, z. B. durch Plagiate, Honorarzahlungen, Vertuschungen usw. Vertrauen jedoch bedeutet, Kontrolle abzugeben und damit das Risiko einzugehen, enttäuscht zu werden. Wegen massiver Enttäuschungen hat sich das berechnete Bedürfnis nach Transparenz und Kontrolle bisweilen ins Grotteske gesteigert. Die Verbindung zwischen Vertrauen und Misstrauen scheint zerrissen zu sein. Wenn die Enttäuschungstoleranz ebenso abnimmt wie ein berechtigtes Misstrauen, geraten Vertrauen und Misstrauen in einen Gegensatz. Das eine wird vom anderen abgespalten. Vertrauen lebt jedoch von seiner Verbindung zum Gegenpol, dem Misstrauen. Diese sich bedingende Polarität erschließt sich erst, wenn man in psychoanalytischer Perspektive auf die Entstehung von Vertrauen schaut.

Sicherheit durch Bindung in Freiheit

Eines der zentralen Grundbedürfnisse des Menschen ist Sicherheit. Da die menschliche Spezies mit relativ wenigen Instinkten ausgestattet die Bühne der Welt betritt, ist eine haltende und emotionale Sicherheit gebende Bezugsperson wichtig. Wenn eine solche Person – meistens ist es die Mutter – verlässlich zur Verfügung steht, kann eine stabile Bindung zu ihr aufgebaut werden. Die Verinnerlichung dieser Bindung führt zur Gewissheit, gehalten und getragen zu sein. Wer sich sicher gebunden fühlt, kann sich in späteren Beziehungen relativ frei bewegen. Diese Freiheit bedeutet, situativ und realitätsbezogen entscheiden zu können, ob Vertrauen angemessen ist. Dies meint, dass der Gegenpol des Vertrauens, das Misstrauen, zugelassen werden kann, ohne dass dadurch ein Grundvertrauen etwa zu einem geliebten Menschen in Frage gestellt wird.

Die emanzipatorische Kraft des Misstrauens

Die Bindungsforschung grenzt von den sicher gebundenen Kindern die unsicher oder ambivalent Gebundenen ab. Der unsicher Gebundene hat es schwer mit dem Vertrauen, weil er nicht auf die innere Ressource der emotionalen Sicherheit zurückgreifen kann. Der ambivalent Gebundene sucht ständig nach Menschen, an denen und mit denen er seine Zweifel an seiner emotionalen Unsicherheit loswerden kann. Deshalb neigt er zum blinden Vertrauen, was ihn übersehen lässt, dass es Menschen und Situationen gibt, denen man besser nicht vertraut.

Der Gegenpol des Vertrauens, das Misstrauen, entsteht, wenn das „Ur-Vertrauen“, von dem Erik H. Erikson in seinem Werk „Identität und Lebenszyklus“ spricht, in einem erträglichen Maß enttäuscht und verletzt wird. Diesem Misstrauen wohnt eine emanzipatorische Kraft inne, es wird zum Motor unserer Individuation, denn es mobilisiert die Kräfte, die ein Mensch braucht, um sich abzugrenzen, sich zu unterscheiden und durch den Aufbau von inneren Grenzen ein autonomes Ich-Gefühl zu entwickeln. Wenn alle nur darauf vertrauten, dass es so, wie es ist, gut ist, dann gäbe es keine Entwicklung im Sinne von Individuation und Identitätsbildung. Sog. blindes Vertrauen wäre dann also ein Kriterium, dass das Vertrauen nicht echt ist, sondern eher einem naiven Wunschdenken entspricht. Vertrauen ist echt, wenn es auch Kontakt zu seinem Gegenpol, dem Misstrauen hat. Das bedeutet, dass Vertrauen die Toleranz von Ambivalenz voraussetzt.

Ambivalenztoleranz beinhaltet die psychoanalytische Grundeinsicht, dass die Regungen unseres Seelenlebens grundsätzlich bipolar sind, was so viel bedeutet, dass jedem Wunsch auch ein Gegenwunsch zugeordnet ist. Liebe ist nicht frei von Hass, Nähewünsche nicht frei von Distanzierungsbedürfnissen, gut ist nicht von böse zu trennen und Freude nicht ohne Trauer zu haben. In Beziehungen neigen wir Menschen dazu, diese Ambivalenz zu spalten: aus dem grundsätzlichen „sowohl als auch“ wird dann ein „entweder-oder“: Jemand ist dann entweder ausschließlich gut und damit vertrauenswürdig oder ausschließlich böse und damit vertrauensunwürdig. Die Folge solcher Spaltungen ist, dass der Einzelne eine Situation nicht mehr vollständig erleben kann, sondern noch die zugelassenen Anteile von sich selbst und anderen zu sehen imstande ist. Seine Wahrnehmung und Einschätzung einer Situation ist halbiert. Damit ist er nicht mehr frei, situationsbezogen zu entscheiden, ob Vertrauen sinnvoll ist oder ob Misstrauen und damit Grenzsetzung die bessere Alternative wäre.

Ambivalenzspaltungen in der Mutter-Vater-Kind-Kommunikation

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass Vertrauen von zwei Seiten bedroht ist: Wenn der Pol „Misstrauen“ abgespalten wird, wird Vertrauen blind, wenn die Fähigkeit, zu vertrauen unentwickelt ist, bleibt nur Misstrauen, was wiederum zum Rückzug auf sich selbst führt. Diese Selbstabkapselung ist das Ergebnis von mangelhaften Beziehungserfahrungen des Kindes in der Position zwischen den Eltern. Die Beschädigung dieses Dreiecks geschieht, wenn in der Familiengruppe nicht klar

ist, wer welchen Platz einzunehmen hat, also wer Mutter, wer Vater und wer Kind ist. Wenn die einzelnen Positionen nicht klar getrennt und die Eltern unsicher in ihrer Elternrolle sind, können sich keine stabilen Personengrenzen zwischen allen Beteiligten entwickeln. Die Folge ist, dass das Kind nicht als eigenständige und von den Eltern getrennte Person, eben als Kind, wahrgenommen wird, sondern als Teil von ihnen. Diese Funktionalisierung kann sich bis zum emotionalen und/oder körperlich-sexuellen Missbrauch steigern. Dies geschieht vor allem durch ersatzpartnerschaftliche Bindung des Kindes an einen Elternteil oder durch Parentifizierung des Kindes. Letzteres bedeutet, dass ein Kind für einen Elternteil wie Vater oder Mutter sorgt und die ihm meist ohne Worte aufgebürdete Last annimmt. In beiden Fällen ist immer einer aus der Dreieckskommunikation zwischen Mutter-Vater-Kind ausgeschlossen. Ein Elternteil verbündet sich mit dem Kind gegen den anderen Elternteil, was im Kind ein doppeltes auslöst: Einerseits fühlt es sich großartig, weil es ja „besser“ und „liebenswürdiger“ ist als der andere Elternteil, andererseits fühlt es sich entwertet und missachtet in seiner Position als Kind. Die Gefahr der Entwertung und des Weggestoßenseins lauert ständig, weil sich die Eltern ja als Paar wieder zusammenschließen könnten. Eine weitere Folge ist, dass ein benutztes Kind keine angstfreie Beziehungen zu beiden Elternteilen entwickeln kann: Wenn es mit dem einen ersatzpartnerschaftlich verklammert ist, kann es nicht gleichzeitig eine gute Beziehung zum anderen Elternteil haben, weil ja der andere Elternteil dies als Angriff gegen sich und als mangelnde Loyalität interpretieren wird. Dies führt zum Aufbau gespaltener Beziehungsmuster nach dem oben beschriebenen Sinn des „entweder-oder“: Wenn ich mich dem einen zuwende, verliere ich den anderen und umgekehrt. Dieses für das Kind so schädliche Sich-entscheiden-müssen führt zur Ambivalenzspaltung und zur Ausbildung einer einseitigen Persönlichkeit. Ein solcher Mensch kann nie sicher sein, ob er nicht wieder funktionalisiert wird. Sein Vertrauen in andere ist gestört, was ihn wiederum zum Rückzug bewegt.

Was allgemein für unser seelisches Leben gilt, trifft besonders für das Vertrauen zu: es ist niemals eindeutig, sondern bewegt sich ständig zwischen zwei Polen: zwischen Vertrauen und Zuversicht auf der einen und zwischen Misstrauen, Zweifel und Skepsis auf der anderen Seite. Es kommt darauf an, beides nicht zu spalten, sondern nebeneinander stehen zu lassen. Daraus erwächst die Fähigkeit, situativ und realitätsbezogen zu prüfen, welcher Seite mehr zu vertrauen ist!

Literatur:

- Th. Bauriedl, Auch ohne Couch. Psychoanalyse als Beziehungstheorie und ihre Anwendungen, Stuttgart 1994.
 E. H. Erikson, Identität und Lebenszyklus, Frankfurt/M. 1966.
 B. Strauß (Hrsg.), Bindung und Psychopathologie. Stuttgart 2008.

Dr. theol. Dieter Funke (Dr.Funke@t-online.de), geb. 1950 in Gummersbach, Psychotherapeut und Psychoanalytiker in eigener Praxis, Anschrift: Getrudisplatz 15, D-40229 Düsseldorf. Veröffentlichung u. a.: Ich – eine Illusion? Bewusstseinskonzepte in Psychoanalyse, Mystik und Neurowissenschaften, Gießen 2011.

Philipp Wüschner

Szenen prekärer Sichtbarkeit

Medienphilosophische Überlegungen zur Transparenz

Transparenz hat heute viele Opfer. Unparteiisch bis zur Wahllosigkeit bringt sie Institutionen und Personen des öffentlichen Lebens zu Fall, ohne einen Unterschied zu machen zwischen Präsidenten, Kirchenhäuptern oder Geheimdiensten. Eben ihre Fähigkeit um- und anstandslos *alles* zu skandalisieren, verschafft ihr Zuspriechung wie Kritik. Ob als vertrauensschaffendes Mittel des Korruptionsabbaus oder als Kontrollphantasma – die Forderung nach Transparenz hat sich mit den Möglichkeiten der heutigen Medien zu einem Zustand irrsinniger Sichtbarkeit verschmolzen. Ein Zustand, der gemeinhin *Post-Privacy* genannt wird, und der die völlige Verkehrung von Öffentlichkeit und Privatheit beschreibt. *Post-Privacy*, so die Kritiker, markiere damit das Ende einer Entwicklung, die mit Richard Sennett als *Tyrannie der Intimität*¹ bezeichnet werden kann. Aber Verdammung wie auch Lob der Transparenz schießen einseitig am Problem vorbei, das weniger in einer Kritik des Sichtbaren als in der Kritik des Unsichtbaren zu suchen ist.

Bäume und Wald – Die Dynamik von Transparenz und Vertrauen

Von Kritikern beklagt, wie von Befürwortern² eingestanden, eignet der Transparenz eine sich beschleunigende Dynamik. Sichtbarkeit zieht den Wunsch nach *immer noch mehr* Sichtbarkeit nach sich. Das, was es zu sehen gibt, ist nicht nur eine nachwachsende, sondern eine inflationäre Ressource – die gleichwohl nicht zu mehr Wissen führt, sondern seltsamerweise gerade zu mehr Unwissen und Unsicherheit. Den dahinterliegenden Mechanismus hat der Soziologie Niklas Luhmann einmal als das Paradox der Komplexitätsreduktion beschrieben.³

Der von Luhmann gezeichnete Teufelskreis folgt einer einfachen Logik: Die Intransparenz komplexer Systeme – es mögen Finanzmärkte, das eigene Gefühlsleben oder internationale Beziehungen sein – verunsichern den Menschen. Nun können Rating-Agenturen, Therapeuten oder Diplomaten beauftragt werden, Transparenz in diese Systeme zu bringen, aber diese Instanzen können Intranspa-

renz stets nur *selektiv* beseitigen. Genau diese Selektion führt dazu, dass sich die einst formlose Menge des Unwissens zu konkreten *Risiken* wandelt, das heißt in latentes Unwissen, von dem man weiß, dass man es nicht weiß. Unwissen manifestiert sich so zu Misstrauen – als Verdacht von Bestechlichkeit, Verdrängung von Gefühlen, als Verschwörungstheorie – und Misstrauen verlangt nach weiterer Transparenz.

Ein Beispiel: Rating-Agenturen, die Geschäftsmodelle von Banken durch Bewertung transparenter gestalten sollen, geraten ihrerseits in den Verdacht der Intransparenz und Käuflichkeit. Dies weckt den Ruf nach Instanzen zur Beobachtung der Beobachter. Deren Legitimität, das heißt Neutralität, kann aber wiederum nicht ohne Risiko des Missbrauchs vorausgesetzt werden. Ist das Systemvertrauen auf diese Weise erst erodiert, wächst sich diese Dynamik der Transparenz entweder zum infiniten bürokratischen Regress immer höherer Kontroll-Instanzen aus, oder wird zirkulär, wenn die Verantwortung dem Verbraucher zurückgegeben wird. Oder aber das System kollabiert im Chaos. Ein Erkenntniswunsch, der nicht von Systemvertrauen gebremst wird, so Luhmann, ist dazu verurteilt, sich schließlich im Dunkeln zu verlaufen.

Dieses Dunkel jedoch, in dem wir den Wald vor lauter Bäumen nicht sehen, erweist sich bei genauerer Analyse als das Ergebnis einer Blendung, eines Zuviel an Licht und Information, als das, was in der Medientechnik gemeinhin als *Rauschen* bezeichnet wird. Das Problem am Rauschen aber ist nicht Transparenz per se, sondern ihre übertriebene Entdifferenzierung.

Schleier – Die Gegenwendigkeit von Transparenz und Opazität⁴

Es mag ein zynischer, wenngleich wahrer Punkt sein: Wenn alle nackt sind, kann auch niemand mehr bloßgestellt werden.

Kritiker wie Befürworter der Transparenz gehen von einem Zustand aus, den sie von vornherein einseitig, nämlich als totale Transparenz, konzeptualisieren, dabei übersehen sie, dass die wesentlich *mediale* Funktion von Transparenz eine Totalisierung der Sichtbarkeit gerade unterläuft und eine doppelte Kritik der Unsichtbarkeit auf den Plan ruft.

Erstens: Entgegen dem Sprachgebrauch sind nicht Objekte transparent, sondern das, wodurch wir diese Objekte betrachten; nicht, was wir sehen, sondern das, was immer auch stückweise der Sichtbarkeit entzieht wie ein Schleier, beschreibt der aus der Optik stammende Begriff der Transparenz. In der Metapherngeschichte steht der Schleier daher sowohl für Trug und Trübung, als auch für die Notwendigkeit von Verhüllung des Unerträglichen – sowie für das erotische Wechselspiel von beidem.⁵ Der Schleier gibt den Blick frei, wovor wir sonst beschämt die Augen senken müssten. Das erste, was wir also aus der medienphilosophischen Perspektive über Transparenz lernen, ist, dass Opazität und Transparenz nicht Gegensätze, sondern Ausdrücke ein und derselben Eigenschaft mit

Philipp Wüschner,
M. A. (p.wueschner@fu-berlin.de), geb. 1981 in München, Wissenschaftlicher Mitarbeiter der FU Berlin. Anschrift: Languages of Emotion, Habelschwerdter Allee 46, D-14195 Berlin. Veröffentlichung u. a.: Die Entdeckung der Langeweile. Über eine subversive Laune der Philosophie, Berlin – Wien 2011.

unterschiedlichen Vorzeichen sind: Medien sind in dem Maße opak, in dem sie *nicht* transparent sind – und umgekehrt.

Erst aus dieser Perspektive kann man fragen, was uns eigentlich verschwiegen wird, indem uns vermeintlich *alles* zur Schau gestellt wird. Warum beispielsweise nehmen wir das Private nur in Formen des Skandalösen, Peinlichen oder des Therapeutischen wahr – und wie wird dadurch im selben Moment die Banalität des Privaten verschleiert und gleichsam tabuisiert? Eine Form der Entbanalisierung des Privaten stellen neben den oft zitierten Fernsehformaten die romantisierenden Filter der digitalen Bildbearbeitung dar, welche die Ästhetik einer Zeit imitieren, die technisch längst überwunden ist. Gerade vermeintliche Transparenzmaschinen wie Facebook, legen so, anstatt »das *face* [...] mit Ausstellungswert bis zum Platzen«⁶ zu beladen, einen sanften Schleier der Nostalgie über das Alltägliche, dessen Intimität eher das Aussehen eines sanften Regimes als einer Tyrannei aufweist und dem daher mit der Kritik der *Post-Privacy* auch nicht gerecht zu werden ist. Die Wahrheit ist doch, gegen die Kritiker der Sichtbarkeit gesprochen, dass das Nackte nie lange nackt bleibt. Niemand, das zeigt schon das Märchen, will den Kaiser unbekleidet sehen. Das eigentliche aber gemeinhin vergessene Problem der Transparenz ist daher die Frage nach ihrem opaken Rest – und dem Wechselspiel von beidem. Darüber dürfen wir uns auch bei der Überrepräsentation nackter Tatsachen nicht täuschen lassen.

Glas – Die Unsichtbarkeit der Unsichtbarkeit

Neben der Gegenwendigkeit von Transparenz und Opazität kommt hier die zweite Doppelstruktur der Transparenz zu tragen: die von Zeigen und Entzug. Die Sichtbarkeit eines Objektes erhöht sich dadurch, dass das Medium, welches das Objekt zum Vorschein bringt, sich selbst unsichtbar macht. Man kann hier im Sinne von Fritz Heiders Klassiker der Medientheorie über die an-aisthetisierende Wirkung der Medien reden: „Ich sehe im Allgemeinen die Luft nicht, welche speziellen Eigenschaften, Zustände sie hat [...]. Beim Wahrnehmen durch das Gehör liegen die Dinge meist ebenso. Wir hören z. B. eine Pfeife. Was zwischen uns und der Pfeife ist, wird übergangen [...].“⁷ Die Sinnlichkeit des Mediums, die in seiner Materialität gegeben ist, wird im Wahrnehmungsvorgang gerade negiert. Damit ist *jedes* sinnliche Erleben, so die medienphilosophische Pointe, von einer Negation des Sinnlichen abhängig. Eine sinnliche Welt ohne Negation des Sinnlichen ist gar nicht zu denken. In diese Konstellation ist der menschliche Leib unhintergebar eingeschlossen, dessen Sinnesorgane ihre Aufgabe mit der größtmöglichen Zurückhaltung erledigen. Hier stößt die Medienphilosophie auf die Erkenntnisse der Phänomenologie. Schon in Aristoteles' Traktat *De Anima* erfahren wir, dass ohne das *diaphane*, das Durchscheinende, keiner unserer Fernsinne funktionieren würde. Fiele das Medium weg, würden die sinnlichen Eindrücke die Organe selbst angreifen und als Schmerz erfahren werden. Nur insoweit wir transparenzfähige, sich selbst ein Stück negierende Wesen sind, sind wir auch in der Lage, Distanz zu wahren zu den Anderen und zur Welt. Der Philosoph Martin Heidegger hat diesen

Sachverhalt einmal in dem Ausdruck: „Das Sichtenbergen liebt das Sichverbergen“⁴⁸ gefasst und damit auch eine Beschreibung für die „eigentliche Raffinesse“ des Glasbaus gefunden, „daß es einerseits lichtdurchlässig ist und die Kommunikation mit der Außenwelt ‚in Aussicht‘ stellt, daß es aber andererseits so hermetisch schließend ist wie eben nur ein Gußmaterial sein kann [...]. Das Glas entspricht der heutigen offiziellen modernen Architekturideologie, die auf totale Offenheit und damit eigentlich auf Anarchitektur zielt. Und gleichzeitig erfüllt es eine ebenso aktuelle heimliche Sehnsucht nach totaler Geschlossenheit, die dem Modell des Bunkers oder der Kapsel folgt [...].“⁴⁹ Auch der Architekt Richard Buckminster-Fuller ist sich dieser doppelten Funktion bewusst: „Aus dem Inneren wird man ununterbrochenen Sehkontakt mit der Außenwelt haben. Sonne und Mond werden in der Landschaft scheinen und der Himmel wird vollkommen sichtbar sein; aber die unangenehmen Klimateffekte wie Hitze, Staub, Insekten, Blendlicht werden von der Membran ausgeschaltet, so daß ein Garten-Eden-Innenraum entsteht.“¹⁰ Der Glasbau entspricht damit in gewisser Weise auch uns selbst. Wer an der Transparenz nur die zunehmende Sichtbarkeit zu kritisieren weiß, arbeitet den sich heimlich entziehenden, immer durchsichtiger werdenden gläsernen Wänden gerade in die Hände – und erst *das* zeitigt die politisch brisanten Effekte der Transparenz ...

Geister – Von der Disziplinargesellschaft zur Kontrollgesellschaft

Gehen wir dafür einen Schritt zurück und betrachten nach den Glasbauten und Treibhäusern eine andere architektonische Kuriosität, die in den Debatten um Transparenz nie fehlt. Jeremy Bentham's von Michel Foucault berühmt gemachtes Panoptikum. Dieses Sinnbild einseitiger Transparenz ermöglicht es einem Gefängniswärter, von einem zentralen Turm aus alle Insassen zu beobachten, ohne dass er selbst beobachtbar wäre. Die Pointe des Panoptikums beruht nun darauf, dass dieser Turm im Grunde nie besetzt sein müsste, um disziplinierende Wirkung auf die Insassen auszuüben. Seine schiere Präsenz und die Gewissheit, beobachtet werden zu *können*, reichen dafür aus. Die Macht der Beobachtung wird aus den Händen der fehlbaren Wärter an die Architektur abgegeben. Foucault nannte dies das Sinnbild der Disziplinargesellschaft.¹¹

Gilles Deleuze hat 1990 in seinem *Postskriptum über die Kontrollgesellschaften* einen Effekt beschrieben, der nun das Unsichtbarwerden dieser unsichtbaren Macht selbst beschreibt. In dem Maße, in dem die Institutionen der Disziplinargesellschaft (Familien, Schulen, Gefängnisse) erodieren und durchsichtig werden, in dem Maße wird auch die ausgeübte Macht zusehends *gespenstischer* – in genau dem Sinn, in dem auch Marx vom *Gespenst* des Kapitals gesprochen hat. Sie dringt ein in unsere Art zu kommunizieren, ins Self-Marketing und in die freiwillige Optimierung unserer Lebensläufe, sie ist in den digitalen Spuren, die wir hinterlassen und die, folgt man aktuellen Surveillance-Theorien¹², zusehends dazu führen, unsere »Körper in pure Information zu verwandeln, sodass mehr und mehr mobil und vergleichbar gemacht werden kann.«¹³ In den Augen dieser Theorien verwandelt uns

diese neue Situation in Gespenster und Doubletten unserer selbst, denen wir auf unheimliche Weise begegnen, zum Beispiel wenn wir im Internet auf personalisierte Werbung stoßen, oder – dramatischer – wenn uns eine Bank aufgrund von Algorithmen, die wir selbst nicht einsehen können, Kredite nicht genehmigt, oder wenn Karrieren ohne ersichtlichen Grund an *gläserne* Decken stoßen.¹⁴

Aus diesem Zustand, das sehen die Stimmen der *Post-Privacy* schon richtig, führt kein Weg wieder zurück. Selbst, wer sich einer schier impraktikablen Technik- und Medienverweigerung verschriebe, ist immer noch sichtbar im Rahmen von Modellen und Statistik. Deleuze nennt das die „numerische Sprache der Kontrolle“¹⁵. Transparenz und Opazität, Erscheinung und An-aisthetisierung sind, will man dem Begriff der *Post-Privacy* einen Sinn verleihen, zur Matrix unseres Zusammenlebens geworden. Wer sie einfach nur abschaffen will, riskiert das Funktionieren der Gesellschaft selbst. Medien sind nicht nur Kontroll-Instrumente, sondern aneinander geschaltete, miteinander verwobene Möglichkeiten von Wahrnehmbarkeit – und damit natürlich sowohl eine Gefahr als auch eine ungeahnte Möglichkeit der Solidarisierung – wie es sich im *Arabischen Frühling* zumindest andeutete. Wie in einem Glaslabyrinth verändern sich Durchsichtigkeit, Spiegelung und Schatten ständig in Bezug auf das Licht, den Beobachter und das, was unter Beobachtung steht. Laut Deleuze besteht hier weder Grund „zur Furcht noch zur Hoffnung [...]“, sondern nur dazu, neue Waffen zu suchen.“¹⁶

Spiegel – Letzte Medien

Transparenz führt nicht zu mehr Vertrauen, sondern umgekehrt: in Kommunikation praktiziertes Vertrauen verlangsamt die Dynamik der Transparenz. Vertrauen wird dabei immer der Gefahr des Missbrauchs ausgesetzt bleiben. Es entfaltet seine Wirkung nur, wenn es nicht achtlos an eine gespenstische Instanz suspendiert, sondern wenn es im Sinne wirklicher Kommunikation von *kompetenten* Dialogpartnern ausgeführt wird. Nicht so sehr die Austreibung der Geister ist geboten, sondern einen Umgang mit ihnen zu finden, der ihnen ein Gesicht und damit eine Oberfläche gibt. Im selben Maße, so die vage Hoffnung, gewinnen auch wir unser Gesicht und damit unsere Undurchsichtigkeit zurück. Der rechte Umgang mit der Unsichtbarkeit der Medien liegt demnach weder in unüberlegtem Vertrauen, noch aber in einem Exzess der Kontrolle, sondern – so bieder das klingt – in einem vielleicht immer nur stückweit zu verwirklichenden *kompetenten* Mediengebrauch. Das Vertrauen, durch das sich Kompetenz auszeichnet, heißt gemeinhin: Selbstvertrauen. So stehen wir vor der letzten und rätselhaftesten Szene der Transparenz: *den Spiegeln*.

Spiegel sind höchst opak, weil sie kaum Licht durchlassen, sondern so viel wie möglich reflektieren. Aber gerade ihre maximale Opazität erzeugt, darin liegt ihr Zauber, den Schein von Transparenz. Zwar ist eine Spiegelung immer trügerisch, weil sie einen Raum eröffnet, den es so nicht gibt. Aber sofern Geister kein Spiegelbild haben, begegnen wir uns in diesem Raum wirklich selbst. Der Idealismus vermutet, dass der Blick der Erkenntnis, der alle Oberflächen durchdringt, sich nicht

im Dunkel verliert, sondern am Ende in der Natur auf einen Spiegel trifft und sich selbst, wenngleich schemenhaft, erkennt. Die Moderne, so heißt es, habe dies vergessen und baue darauf, Selbstvertrauen aus totaler Selbsttransparenz zu gewinnen. Es dürfte klar geworden sein, dass vollständige Selbsttransparenz auch in der Informationsgesellschaft eine Illusion bleibt, eine Spiegelung, die man als solche nur erkennen muss. Der theologische Ursprung dieser Kritik lässt sich nicht verheimlichen. Sie entspringt einem der Schlüsseltexte des Christentums, dem 1. Korintherbrief: „Denn wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort; dann aber von Angesicht zu Angesicht.“ (1 Kor 13,12)

Glaube, Liebe, Hoffnung, wie sie im Anschluss dieser Stelle genannt werden, sind im theologischen Verständnis Spielarten eines höheren Vertrauens: Letzte Medien und neue Waffen, die für die (kommende) vollständige Erkenntnis einspringen. Allen dreien für sich ist damit das Potential gegeben, das Rasen der Sichtbarkeit zu verlangsamen. Eine Laune der Sprache will es, dass wir dieses größte Vertrauen gewöhnlicherweise als *blind* kennzeichnen.

01 R. Sennett, Der Verfall des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität, Frankfurt/M. 1986.

02 C. Heller, Post Privacy: Prima leben ohne Privatsphäre, München 2011, 7.

03 N. Luhmann, Vertrauen – ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität, Stuttgart 1989. Siehe zum Folgenden auch S. Jansen, Undurchsichtige Transparenz – Ein Manifest der Latenz, in: ders./E. Schröter/N. Stehr (Hrsg.), Transparenz. Multidisziplinäre Durchsichten durch Phänomene und Theorien des Undurchsichtigen, Wiesbaden 2010, 23–40.

04 Vgl. M. Rautzenberg, Die Gegenwärtigkeit der Störung: Aspekte ei-

ner postmetaphysischen Präsenzttheorie, Berlin 2009.

05 Vgl. P. Oster, Art. Schleier, in: Wörterbuch der philosophischen Metaphern, hrsg. v. R. Konsermann, Darmstadt 2007, 335–344.

06 B.-C. Han, Transparenzgesellschaft, Berlin 2013, 42.

07 F. Heider, Ding und Medium [1927], Berlin 2005, 32.

08 M. Heidegger, Aletheia, in: GA 7, 270.

09 W. Seitter, Physik der Medien. Materialien, Apparate, Präsentierungen, Weimar 2002, 226.

10 Zit. nach ebd., 227.

11 Siehe M. Foucault, Überwachen und Strafen, Frankfurt/M. 2009, 259.

12 Exemplarisch s. W. Staples, Everyday Surveillance: Vigilance and Visibility in Postmodern Life, Lanham Maryland 2000.

13 K. Haggerty/R. Ericson, The surveillant Assemblage, in: British Journal of Sociology 51.4, 2000, 619; meine Übersetzung.

14 Vgl. M. Schwendiger, Panoptismus & Digital Power, unter: www.unet.univie.ac.at/~a0551406/wp-content/uploads/2012/05/Schwendinger2012_Panoptismus-und-Digital-Power.pdf [Aufruf: 10.7.2013].

15 G. Deleuze, Postskriptum über die Kontrollgesellschaften, in: ders., Unterhandlungen 1972–1990, Frankfurt/M. 1993, 258.

16 Ebd., 256.

Claudia Paganini

Medienethik zwischen Transparenz und Vertrauen

Wie viel Öffentlichkeit braucht die Demokratie?

Dass Demokratie Öffentlichkeit braucht, ist ein Gemeinplatz der politischen Philosophie. Und tatsächlich: Wenn erwachsene Bürger wohlüberlegte Entscheidungen treffen und geeignete Repräsentanten wählen sollen, müssen sie informiert sein. Sie benötigen Wissen über die Zusammenhänge, die dem Funktionieren eines Staates zugrunde liegen, Informationen darüber, wie ihre Regierung agiert, und Kenntnis der Positionen und Absichten, die ihre Politiker bewegen. Haben sie das nicht, sind sie außerstande, ihr demokratisches Recht der Mitbestimmung verantwortungsvoll zu gebrauchen, sie tapen im Dunkeln und sind leicht kontrollierbare Spielbälle populistischer Führungsgestalten. Und selbst wenn eine Regierung einmal im Amt ist und in der nächsten Zeit keine Wahlen oder sonstige Mitentscheidungsprozesse anstehen, ist Transparenz für die Demokratie von größter Bedeutung. Denn das Kollektiv bedarf einer Möglichkeit, seine Machthaber zu kontrollieren und sich zu vergewissern, dass diese ihre Aufgaben tatsächlich im Sinn der Regierten erfüllen.

Im gleichen Maß aber, wie die Bürger in einer Demokratie mit dem Handeln der Entscheidungsträger vertraut sein müssen, benötigen die Entscheidungsträger Informationen über ihre Bürger – und zwar zum einen zur Kontrolle, zum anderen für den Prozess der Entscheidungsfindung. Sie müssen nämlich nicht nur wissen, welche Bedürfnisse Kinder, Erwachsene und alte Menschen haben, sondern sollten auch über ein Instrumentarium verfügen, das ihnen festzustellen hilft, ob bzw. inwiefern die Angebote des Staates, diese Bedürfnisse zu befriedigen, angenommen werden. Sowohl die Regierten als auch die Regierenden sind also auf Wissen und damit auf Transparenz angewiesen, soll eine Demokratie ihren Anforderungen genügen. Für beide Seiten scheint das Internet ein ausgezeichnetes Medium zu sein, Informationen zu beschaffen und Öffentlichkeit herzustellen. Zum einen nämlich erleichtert es dem Bürger die Suche nach Informationen sowie die Publikation von Fakten, Meinungen und Appellen. Zum anderen hinterlassen User, wenn sie im Internet navigieren, Spuren, die gesammelt, ausgewertet und

für die politischen Akteure nutzbar gemacht werden können. Neben der Vielzahl neuer technischer Möglichkeiten bringt das Internet aber auch neuen Fragebedarf mit sich.

So gilt es zu klären, ob ein Mehr an Online-Partizipation wirklich zu einem engagierteren politischen Verhalten außerhalb der Internet-Foren führt? Oder macht ein Zuviel an unstrukturierten Inhalten den User nicht vielmehr stumpf und desinteressiert? Ist es notwendig, alles zu wissen oder braucht menschliches Zusammenleben ein gewisses Maß an Vertrauen? Aber: Zeigen nicht gerade Leaking-Skandale, dass die Kontrolle dem Vertrauen vorzuziehen ist, oder muss sich erst eine Kultur der Vertrauens etablieren, damit bewusste Täuschung und die Notwendigkeit der Überwachung immer mehr abnehmen? Diese und ähnlich Problemfelder zu diskutieren, wäre zwar lohnend, ist aber nicht Absicht dieses Beitrags. Vielmehr werde ich der Frage nachgehen, wo die Grenzen von Transparenz und Öffentlichkeit liegen mögen. Dies geschieht, indem ich zwei Themen herausgreife, die in der gegenwärtigen Debatte immer wieder für Diskussionen sorgen, nämlich *Whistleblowing* und *Data-Collection*.

Whistleblowing

Da es die Komplexität des Phänomens schwierig macht, eine präzise Definition zu geben, beschränke ich mich darauf, einige Bedingungen aufzuzählen, die erfüllt sein müssen, damit man von *Whistleblowing* sprechen kann: Whistleblower sind Mitglieder einer Organisation oder – weiter gefasst – einer Gemeinschaft und beschuldigen diese eines problematischen Verhaltens, welches das öffentliche Interesse beeinträchtigt oder einzelnen Menschen Schaden zufügt. Whistleblower haben diese Missstände erkannt und versucht, eine Verbesserung herbeizuführen, sind darin aber gescheitert und wählen daher als nächsten Schritt den Gang an die Öffentlichkeit. Ungeachtet der sehr unterschiedlichen Möglichkeiten, Informationen publik zu machen – sei es durch ein Interview, eine gerichtliche Anzeige oder die Publikation im Internet –, gilt es als charakteristisches Merkmal des *Whistleblowings*, dass die eigene Identität preisgegeben wird und man sich selbst als Quelle der Information outet. Darin aber liegt der entscheidende Unterschied zum *Leaken*. Eine weitere Differenz besteht darin, dass *Whistleblower* normalerweise alle Informationen auf einmal an die Öffentlichkeit tragen, während *Leaking*-Plattformen ihre „Geheimdokumente“ nach und nach publizieren bzw. bewusst manche Inhalte zurückhalten. Die Ursache dafür könnte darin liegen, dass man *Whistleblowern* die Absicht unterstellt, etwas verändern und ein ungerechtes Vorgehen beenden zu wollen. Damit wäre ein weiteres Alleinstellungsmerkmal gegenüber dem *Leaking* gegeben. Da die Intention eines Akteurs von außen aber nicht ohne weiteres beurteilt werden kann, gestaltet es sich – wo in den Punkten 1 und 2 Übereinstimmung herrscht – schwierig zu entscheiden, ob man es mit einem Akt des

Dr. phil. (Fac. Theol.)
Claudia Pagini
 (Claudia.paganini@uibk.ac.at), geb. 1978
 in Innsbruck (Österreich), Universitätsassistentin. Anschrift: Kirchmayrgasse 11, A-6020 Innsbruck. Veröffentlichung u. a.: Auf der Suche nach positiver Öffentlichkeit. Teilen und Mitteilen von Informationen im Alten Testament, in: W. Stützl u. a. (Hrsg.): Medien – Wissen – Bildung. Kulturen und Ethiken des Teilens, Innsbruck 2012, 195–207.

Whistleblowings oder des *Leakings* zu tun hat. Der prominenteste Fall, wo eine solche Einordnung nicht leicht fällt, ist *Wikileaks*.

Typischer Weise jedenfalls verfügen *Whistleblower* über Insider-Wissen, das sie in eine Situation konfligierender Anliegen bringt. Was sie tun, wird nämlich Auswirkungen auf die Interessen unterschiedlicher Parteien haben – der Organisation, ihrer Mitarbeiter, der Kunden, der Opfer, der Gesellschaft und des *Whistleblower* selbst. *Whistleblower* stehen vor der Herausforderung, ihre rollenbezogenen Verpflichtungen gegenüber ihrem Betrieb gegen die Verpflichtungen abzuwägen, die jeder Bürger gegenüber der Gesellschaft und seinen Mitmenschen hat. Der auftretende Konflikt ist ein Konflikt zwischen unterschiedlichen moralischen Prinzipien – dem Prinzip der Transparenz oder Öffentlichkeit und dem Prinzip der Privatheit – und dieser Konflikt ist nicht leicht zu lösen.

Denn auf der einen Seite scheint es offensichtlich zu sein, dass eine schlechte Praxis, die Menschen schädigt, nicht toleriert werden darf, sondern unterbunden werden muss. Und es scheint auch klar zu sein, dass selbst der Verweis auf das Recht einer Organisation auf Geheimhaltung mancher Inhalte nicht als Rechtfertigung dafür ausreicht, warum die Missstände der Öffentlichkeit nicht bekannt gemacht worden sind. Auf der anderen Seite treffen die negativen Konsequenzen selten nur die Schuldigen, sondern auch Angestellte, Geschäftspartner, die *Whistleblower* und ihre Familien. Wenn man sich im Bemühen um eine Antwort nicht mit der utilitaristischen Position begnügen und auf eine Kalkulation der größeren Nutzens bzw. Schadens beschränken will, ist guter Rat teuer. Weitet man den Blick und berücksichtigt man außer den unmittelbar Betroffenen die jeweilige Demokratie als Ganze, wird die Situation noch komplizierter.

Denn *Whistleblowing* setzt nicht nur falschem Handeln ein Ende und leitet Reparationsleistungen an Geschädigte ein, es dient auch der Demokratie. Einerseits hat es einen erzieherischen Wert, weil das Benennen und Diskutieren vergangenen Unrechts die Menschen sensibilisiert und daher eine Hilfe sein kann, in Gegenwart und Zukunft nicht dieselben Fehler zu wiederholen. Andererseits kommen Fakten ans Licht, die ansonsten unbekannt geblieben wären. Information aber ist eine entscheidende Voraussetzung dafür, dass die Bürger verantwortliche Entscheidungen treffen und damit zur Weiterentwicklung ihres Staates beitragen. Allerdings haben nicht nur Individuen ein Recht auf Privatheit, sondern auch Organisationen und selbst Staaten kommt, so scheint es, das Recht zu, manche Informationen zurückzuhalten und Geheimnisse zu bewahren. Will man die Entscheidung treffen, ob in einem konkreten Fall das Recht auf Transparenz mehr wiegt als das Recht auf Privatheit – oder umgekehrt –, muss man sich darüber Klarheit verschaffen, welche Informationen für den einzelnen notwendig sind, um seine Aufgaben als Mitglied einer Zivilgesellschaft gewissenhaft zu erfüllen. Wie aber lässt sich feststellen, welches Wissen für die Bürger einer Demokratie maßgeblich ist? Gibt es eine Autorität, die für eine solche Zuordnung die Verantwortung übernehmen könnte? Und würde darin nicht gerade ein massiver Widerspruch zu einer zentralen Idee der Demokratie liegen, nämlich zu der Überzeugung, dass die einzelnen Akteure nicht nur in ihrer Freiheit, eine Wahl zu treffen, ernst genommen werden müssen, sondern auch in ihrer Souveränität, eigenstän-

dig zu bestimmen, welches Faktenwissen sie für ihre Entscheidungen heranziehen wollen. Dazu kommt noch, dass die Frage, wie viel Information jemand benötigt, um sinnvoll an demokratischen Prozessen teilnehmen zu können, von Mensch zu Mensch unterschiedlich zu beantworten ist.

Denn unser Wissen um Fakten ist stets in ein – für eine bestimmte Person charakteristisches – Geflecht von Meinungen, Überzeugungen, Hoffnungen etc. eingebettet. Dieses bildet die Basis für unsere bewussten Entscheidungen, beeinflusst unsere Handlungen und stellt gewissermaßen eine Art Lesebrille dar, vor der wir Fakten wahrnehmen und einordnen. So mögen beispielsweise für Emma schon die wenigen Informationen, die sie über die Tagesmedien zum Thema Klimawandel erhält, ausreichen, um ihren Lebensstil umzustellen und Politiker zu wählen, von denen sie erwartet, sie werden sich für den Klimaschutz einsetzen. Anton dagegen vermögen diese eher zufällig in den Nachrichtenfluss eingestreuten Notizen allein nicht zu bewegen, etwas in seinem Leben zu verändern. Erst als er einen Fachvortrag zum Thema Klimawandel hört und mit ebenso exakten wie schockierenden Daten konfrontiert wird, beginnt er nachzudenken und zieht erste Konsequenzen.

Data Collection

Ähnlich subjektiv wie die Bedeutung von Informationen für die persönliche Entscheidungsfindung ist die Wahrnehmung dessen, wie sich das Gesammelt-Werden persönlicher Daten auf den einzelnen auswirkt. *Data Collection* begegnet man in sehr unterschiedlichen Zusammenhängen: Kundenkarten zur Erfassung von Alter, Geschlecht, Adresse, Aufzeichnung von Telefongesprächen, Videoüberwachung auf öffentlichen Plätzen, Speicherung individueller Bewegungssequenzen, Peilung durch Mobiltelefone, elektronisch registrierte Alltagsgegenstände usw. Die Möglichkeiten der Erfassung und Verwertung persönlicher Daten sind ständig im Ansteigen, umso mehr je größer die Nachfrage nach der sogenannten *Smart Ambience* wird. Dabei handelt es sich um Artefakte mit Internetverbindung, die alltägliche Aufgaben übernehmen, zugleich aber eine Fülle von Informationen über den Nutzer auswerfen – wie etwa der intelligente Kühlschrank, der Ablaufdaten kontrolliert, Bestellungen abgibt aber natürlich auch Auskunft über das Sozialverhalten „seiner“ Familie liefert.

Die Probleme, die im Zusammenhang mit der *Data Collection* entstehen, sind vielfältig: Zunächst gibt es sehr unterschiedliche Akteure, die unsere Daten sammeln – der Staat, Firmen, Versicherungen –, und die dafür Gründe haben, deren moralische Legitimität verschieden zu bewerten ist. Außerdem hat der Beobachtete kein Wissen über die Folgen der Datensammlung. Neben klarem Datenmissbrauch kann die auf *Data Collection* beruhende Rekonstruktion meines Verhaltens zu konkreten Nachteilen, etwa zum Verlust meines Jobs führen. Manche US-amerikanische Versicherungsagenturen passen unter dem Motto „Pay as you Drive“ die Versicherungsrate und die Schaden-Deckungshöhe dem tatsächlichen Fahrverhalten an, das über einen internetfähigen Bordcomputer evaluiert wird. Such-

maschinen registrieren Abfragen und stellen bei jeder neuen Abfrage – nach den vermeintlichen Interessen – gefilterte Informationen zur Verfügung, Facebook zeigt uns zuerst die Einträge unserer engeren Freunde und Twitter empfiehlt uns, wem wir folgen sollen, noch bevor wir den ersten konkreten Inhalt in unser Profil stellen. Von diesen äußerlichen „Auswirkungen“ abgesehen hat die Überwachung von Personen auch Rückwirkungen auf deren Handeln, Denken und Empfinden. Schon Michel Foucault hat in Überwachen und Strafen gezeigt, dass Menschen sich anders verhalten, wenn sie sich überwacht wissen; eine wissenschaftliche Erfassung dieser Beobachtung geschieht gegenwärtig in der naturwissenschaftlich orientierten Disziplin der *Surveillance Studies*.

Doch nicht nur die Auswirkungen der Datensammlung sind von moralischem Interesse, sondern auch – oder besonders – die Intentionen, die der Beobachtung zugrunde liegen. So werden öffentliche Plätze etwa überwacht, um Vandalismus vorzubeugen, persönliche Emails abgefangen, um internationale Verbrechen zu zerschlagen, Telefongespräche abgehört, um Gewaltverbrechen aufzuklären oder Terroranschlägen verhindern zu können. Unternehmen sammeln Kundendaten, um ihre Marketingstrategien optimieren zu können oder zeichnen Telefonate mit Kunden auf, um sie in der Mitarbeiterschulung einzusetzen. Sind all diese Motive gleichermaßen legitim? Nein, würden wohl die meisten intuitiv antworten. Sobald man aber versucht, klare Grenzen zu ziehen, stößt man auf ähnliche Schwierigkeiten wie beim Phänomen des *Whistleblowings*.

Nicht minder problematisch ist übrigens die Frage, wie man – sollte man sich einmal auf Grenzen geeinigt haben – am besten deren Beachtung garantieren kann. Genügt es, klare gesetzliche Regeln einzuführen, oder sollte man besser die Erforschung technischer Lösungen vorantreiben? Beides wird immer wieder vehement gefordert. Dabei wird aber häufig übersehen, dass die so gewonnene Sicherheit nur eine Illusion ist. Rechtliche und technische Begrenzungen wirken sich zwar beruhigend auf die Bürger aus, lösen die zugrunde liegenden Probleme aber nicht auf, sondern verschieben sie lediglich auf eine andere Ebene.

Eigenart der Medienethik

Wo also liegen die Grenzen der Transparenz, des Öffentlich-Machens, der Verfügbarkeit von Daten? Wer auf diese Frage eine Antwort geben will, betritt das Terrain der Ethik, genauer der Medienethik. Das macht die Sache nicht leichter, denn die Ethik ist eine philosophische Disziplin mit einem hohen Gehalt an Dissens. Manche meinen, derartige Fragen könne man überhaupt nicht beantworten, es gehe hier nur um persönlichen Geschmack, Vorlieben, Gefühle oder versteckte Imperative. Dagegen spricht aber unsere Überzeugung, über moralisches Wissen zu verfügen, und das Bedürfnis, andere für die eigenen moralischen Ansichten zu gewinnen. Die meisten von uns würden z.B. empört reagieren, wenn die EU ein Gesetz erließe, das dem Staat die Videoüberwachung privater Schlaf- und Badezimmer gestattet. Aber was wäre daran empörend, wenn es doch bloß um eine Frage des Geschmacks geht? Es scheint, als würden wir es für unmoralisch erach-

ten, wenn ein Staat seine Bürger unter der Dusche filmt. Und es scheint, als würden wir ein solches Vorgehen tatsächlich für falsch halten und uns nicht damit zufrieden geben, dass manche mit einer derartigen Überwachung wohl einverstanden wären und manche eher nicht – so wie der eine eben lieber Vanillepudding isst, ein anderer aber Schokoladepudding vorzieht.

Ich plädiere also für die Auffassung, dass man sinnvoll über moralische Fragen diskutieren und diese auch beantworten kann. Damit sind aber mindestens drei weitere Probleme verbunden. 1) Es bedarf für eine sinnvolle Auseinandersetzung mit moralischen Problemen einer möglichst präzisen Kenntnis der Handlungssituation. Wer handelt, was sind die Folgen, welche Intentionen werden verfolgt, ist die Handlung der Art nach gut oder schlecht, was sind die Rahmenbedingungen? Wie bei der Behandlung der Phänomene Whistleblowing und Data Collection deutlich geworden ist, ist dieses Wissen nicht immer einfach zu erlangen. Daher muss philosophische Bereichsethik – wie die Medienethik – mit verwandten empirischen Disziplinen zusammenarbeiten. 2) Die Grenzen, die man in beiden Fällen festlegen wird, basieren auf Wertentscheidungen, die Werte Privatheit und Transparenz etwa werden gegeneinander abgewogen und gewichtet. Medienethik braucht also eine Werttheorie. 3) Ob diese Werte unabhängig von uns vorliegen, unumstößlich sind und im Rahmen der Moralphilosophie lediglich aufgespürt werden müssen, oder ob sie kulturrelativ sind und sich verändern, je nachdem wie sich eine bestimmte Gesellschaft gerade entwickelt, ist eine heiß umstrittene Frage. Ihre Diskussion muss aber nicht unbedingt in der Bereichsethik erfolgen. Sehr wohl aber sollten sich Medienethiker und ihre Adressaten dessen bewusst sein, dass mit einer *prima facie* plausiblen und oberflächlichen Antwort auf die Fragen „Wie viel Öffentlichkeit braucht die Demokratie?“ wenig gewonnen ist. Vielmehr sollten Medienethiker den Mut aufbringen – den drängenden Anfragen zum Trotz –, zunächst einmal Grundlagenforschung zu betreiben und zu klären, 1) mit welchen Handlungsmöglichkeiten man es zu tun hat, 2) welche Werte die Akteure für verbindlich halten, und 3) ob es gute Gründe gibt, den einen Wert dem anderen im Konfliktfall vorzuziehen.

Bibliographie:

- M. Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt/M. ¹³1993.
 A. Filipović/M. Jäckel/Ch. Schicha (Hrsg.), Medien- und Zivilgesellschaft, Weinheim – Basel 2012.
 B. Irrgang, Internetethik. Philosophische Versuche zur Kommunikationskultur im Informationszeitalter, Würzburg, 2011.
 M. Quante, Einführung in die Allgemeine Ethik, Darmstadt 2011.
 N. Zurawski (Hrsg.), Surveillance Studies. Perspektiven eines Forschungsfeldes, Opladen 2007.

Ferdinand Oertel

In God We Trust

Was öffentliche Beichten in den USA mit dem *American Dream* zu tun haben

Um die Jahreswende 2012/2013 beherrschten drei öffentliche Beichten in den USA tagelang alle Medien. Kurz nach der Wiederwahl Barack Obamas bekannte der als neuer Verteidigungsminister vorgesehene CIA-Chef und als Afghanistan-Held hochgelobte General David Petraeus öffentlich, jahrelang ein außereheliches Verhältnis gehabt zu haben und verzichtete auf sein neues Amt. Bei der Verleihung der Golden Globe Awards „outete“ sich die für ihr Lebenswerk als Schauspielerin ausgezeichnete Jodie Foster als Lesbierin, die eine langjährige Beziehung mit einer Geliebten hatte. Und unmittelbar darauf erklärte der sechsfache Tour de France Sieger Lance Armstrong in einer Talkshow, dass er jahrelang gedopt hat.

Solche öffentlichen Schuldbekennnisse sind in Amerika nichts Seltenes. Immer wieder bekennen Politiker, Militärs, Stars aus der Film- und Fernsehwelt, Sportler, Wissenschaftler und auch kirchliche Würdenträger, dass sie etwas Falsches, Unmoralisches oder gar Verbrecherisches getan haben. Sie tun das mal freiwillig, mal vor Gericht oder Anhörungsausschüssen, wobei sie mal zerknirscht, wehleidig und reumütig, mal mit Kalkül und Selbstrechtfertigung auftreten. Ihre „Sünden“ sind sexuelle Vergehen, finanzielle Machenschaften, Betrügereien im Sport oder im wissenschaftlichen Bereich. Sie entschuldigen sich, „weil es einfach so passiert ist“ oder weil sie bewusst und absichtlich „eine Dummheit begangen haben“, um persönliche Vorteile zu erzielen. Die meisten bereuen ihre Vergehen, bitten die Geschädigten und die Öffentlichkeit um Verzeihung und versprechen Besserung.

Jeder Fall ist anders, doch eines haben alle diese Bekenntnisse gemeinsam: Sie erfolgen in der Öffentlichkeit. Vergehen dieser Art werden zwar in aller Welt begangen, oft auch bekannt, doch nur selten so spektakulär ans Licht gezerrt wie in den USA. Das allgemeine öffentliche Interesse erklärt sich gewiss auch durch die Sensationslust der Menschen am Abartigen, Verbrecherischen und Bösen, die immer schon von den Sensationsmedien bedient worden ist und heute noch durch das Internet potenziert wird. Sehr oft steckt auch Geschäftemacherei hinter einem ge-

waltigen *Show-Business*, doch auch das erklärt nur einen Teil des grenzenlosen Dranges der Amerikaner nach öffentlichen Bekenntnissen von moralischen Verfehlungen, nach „confessions“, was im englischen Sprachgebrauch auch im religiösen Sinn „Beichten“ heißt.

Das Erbe der Pilgerväter

Um herauszufinden, welche Erklärungen es dafür gibt, muss man einen genaueren Blick in die historische Entwicklung der amerikanischen demokratischen Gesellschaft werfen. Dabei kann man vereinfacht drei Stadien unterscheiden: die Anfangszeit der Besiedlung des nordamerikanischen Kontinents bis zur Unabhängigkeitserklärung, die Zeit seit der Gründung der Vereinigten Staaten und ihre nationale Ausbildung bis Mitte des 20. Jahrhunderts und die Moderne seit der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg bis ins dritte Jahrtausend.

Alles begann mit den puritanischen und calvinistischen Pilgervätern, die zu Beginn des 17. Jahrhunderts an der Ostküste des amerikanischen Kontinents englische Kolonien gründeten. Sie waren dorthin geflohen, weil sie sich aus den engen feudalen Strukturen der anglikanischen Staatskirche befreien wollten, um ein neues Gott wohlgefälliges Leben führen zu können. Sie nahmen die Bibel wörtlich, glaubten an Prädestination, fühlten sich als Auserwählte und sahen in der Neuen Welt „God’s Own Country“, in dem sie die biblische „Stadt auf dem Hügel“ und ein Land der Gerechtigkeit errichten wollten.

Die Kehrseite der Medaille war die Überzeugung der Puritaner, dass ihnen bei Erfüllung des Auftrages Gottes, sich „die Erde durch harte Arbeit untertan zu machen und auf irdische Genüsse zu verzichten“, die verheißene Gnade Gottes schon auf Erden zuteil wird, auch im materiellen Erfolg (weshalb in den USA bis heute jeder Erfolgreiche seine Einkünfte vor sich herträgt). Verbunden mit ihrer fundamentalistischen Auslegung des Alten Testaments war die Überbetonung der Sündhaftigkeit des Menschen, die sie vor allem im verschwenderischen, genussreichen und ungezügelter sexuellen Leben sahen.

Bekanntestes literarisches Dokument über die Auswirkungen dieser rigorosen puritanischen Moral im frühen Neu-England ist der Roman „The Scarlet Letter“ von Daniel Hawthorne, in dem das Schicksal einer jungen Frau beschrieben wird, die in Boston Ehebruch begangen hat. Sie muss ihre Sünde öffentlich bekennen, ein feuerrotes A (für „Adultery“ = Ehebruch) auf ihrer Kleidung tragen und sich damit auf einem Schafott der öffentlichen Verachtung aussetzen. Sie verrät nicht den Vater des Kindes, einen puritanischen Reverend, der in verlogener Weise zuerst die Sünderin verachtet, später aber unter seiner Schuld leidet, versteckt den Buchstaben A an seiner Kleidung befestigt und letztlich ebenfalls öffentlich seine Sündhaftigkeit bekennt und bereut.

Überzeugt von der Sündhaftigkeit des Menschen, entwickelt sich bereits vor 1750 die ersten Awakening-Bewegungen und Revivals, vorwiegend an den Westgrenzen der Kolonialstaaten, wo die ersten Go West-Züge began-

Dr. phil. Ferdinand Oertel (ferd.oertel@web.de), geb. 1927 in Leverkusen, Journalist und Chefredakteur i. R. Anschrift: Sperberweg 30, D-52076 Aachen. Veröffentlichung u. a.: Jetzt ist ganz Amerika Papst. Der US-Katholizismus im neuen Pontifikat, in: Herder Korrespondenz 67 (2013), 349–354.

nen. Wie schon in den Umbruchszeiten des frühen Mittelalters in Europa, traten jetzt in der Neuen Welt Wanderprediger verschiedener protestantischer Denominationen und privater Sekten auf, die in missionarischem Übereifer den Massen Schreckensbilder von der Sündhaftigkeit des Menschen und ihren apokalyptischen Folgen vor Augen führten und sie dann zur Umkehr und zur öffentlichen Absage an das Böse verpflichteten, damit sie Erlösung und Heil finden. Schon diese Großversammlungen fanden öffentlich statt und hatten durchweg einen spektakulären Anstrich.

Die Unabhängigkeitserklärung und die Trennung von Staat und Kirche

Mit der Unabhängigkeitserklärung der 13 englischen Kolonien an der Ostküste im Jahr 1776 endete die erste Zeitperiode der Erschließung Nordamerikas, die von unterschiedlichen Strukturen sowohl in den Religionsgemeinschaften als auch in gesellschaftlichen Ordnungsformen geprägt war. Grundlage für die neue einheitliche Staatsform wurden die 1787 verabschiedete Verfassung und die vier Jahre später in Kraft getretene „Bill of Rights“ mit den ersten zehn Verfassungszusätzen. Gravierende Unterschiede zu allen traditionellen europäischen Staatsformen bildeten die Souveränität des Volkes, die Trennung von Staat und Kirche sowie die Religions- und Meinungsfreiheit.

Kennzeichnend für die neue Staatstheorie ist, dass in der vielzitierten „Constitution“ keinerlei Bezug auf Gott oder den Schöpfer genommen wird. Doch schon Thomas Jefferson, der spätere dritte Präsident der USA, wusste, dass Religion „die Grundlage für eine florierende Gesellschaftsordnung ist“ und hatte dies bereits als Hauptverfasser in die „Declaration of Independence“ aufgenommen. Darin wird dreimal Bezug auf Gott genommen. Gleich im ersten Satz wird die politische Loslösung von England zu einer „separate and equal station“ mit den „Laws of Nature and Nature’s God“ begründet. Als „self-evident gilt, dass alle Menschen gleich sind und von ihrem „Creator“ mit bestimmten unabdingbaren Rechten ausgestattet worden sind, darunter „Life, Liberty and pursuit of Happiness“. Aufschlussreich ist, dass Barack Obama bei seiner Antrittsrede zur zweiten Amtsperiode Mitte Januar diese Stellen aus der Unabhängigkeitserklärung mehrfach zitierte. Zur Rechtfertigung seiner Unabhängigkeitserklärung beruft der Kongress sich 1771 sich zum Schluss noch auf Gott als den „Supreme Judge of the World“.

Entscheidend für die Rolle von Demokratie und Religion in den USA ist letztlich der 1. Verfassungszusatz geworden, dessen Wortlaut in deutscher Übersetzung lautet: „Der Kongress darf kein Gesetz erlassen, das die Einführung einer Staatsreligion zum Gegenstand hat, die freie Religionsausübung verbietet, die Rede- oder Pressefreiheit oder das Recht des Volkes einschränkt, sich friedlich zu versammeln und die Regierung um die Beseitigung von Missständen zu ersuchen.“

Civil Religion und American Creed

Die Trennung von Staat und Kirche hat in den USA, wie Alexis de Tocqueville in seinem Standardwerk „Über die Demokratie in Amerika“ 1835 beschreibt, keineswegs zu einem religionslosen Gemeinwesen geführt, sondern im Gegenteil die freie Entwicklungen der Religionen gefördert. Als es im 19. Jahrhundert nach dem Sezessionskrieg zwischen Nord und Süd und der Eroberung des Westens durch die großen Einwanderungswellen aus vielen europäischen Ländern um das Zusammenwachsen der Nation ging, bildete sich als gemeinsames religiöses Fundament die „Civil Religion“ heraus. Der Begriff Zivilreligion war erstmals in der europäischen Aufklärung 1762 von dem französischen Philosophen Jean-Jacques Rousseau geprägt worden. Man versteht darunter eine Art bürgerliches Glaubensbekenntnis als Grundlage für die staatliche Gemeinschaft. Enthalten darin sind der Glaube an einen Gott, ein Leben nach dem Tod, an Gerechtigkeit und Toleranz. In Amerika drücken das viele Rituale und Symbole aus, die bis heute die Basis der nationalen Einheit bilden und zugleich die Regierenden und Regierungsinstitutionen als letztlich gottgewollt legitimieren.

Bekannteste Symbole sind die Nationalhymne und Nationalflagge. Die Hymne „The Starbangled Flag“ stammt aus dem Jahre 1816 und wurde nach dem Sieg über die Engländer in Baltimore komponiert. Ihr ist auch das Motto „In God We Trust“ entnommen, das erstmals 1864 auf Cent-Münzen auftauchte (und seit 1955 gesetzlich für alle Münzen und Dollarnoten vorgeschrieben ist). Ein weiteres nationales Bekenntnis ist die stark patriotisch motivierte Treuebekundung *Pledge of Allegiance*, die bei allen offiziellen politischen Veranstaltungen, Kongresssitzungen und in den öffentlichen Schulen abgelegt wird. Darin wird Loyalität zu der amerikanischen Republik als „eine Nation unter Gott mit Freiheit und Gerechtigkeit für alle“ gelobt. Anfang des 20. Jahrhunderts wurde schließlich das *American Creed* geboren. Es ist zum öffentlichen Glaubensbekenntnis des freiheitlich demokratischen Amerika geworden, das am besten die ideologische Grundlage dieser Nation ausdrückt. Nicht ohne Grund hat Barack Obama bei seiner zweiten Vereidigung auch die entscheidenden Aussagen daraus zitiert: Amerika als „a government of the people, by the people, for the people“, errichtet auf den Prinzipien von „freedom, equality, justice, and humanity“.

Die Medien als Wächter und Ausbeuter der Öffentlichkeit

Die Aufrechterhaltung dieser Ideale hat ein Amerikareisender bereits vor mehr als 100 Jahren so beschrieben: „Mit Argusaugen wacht die Öffentlichkeit über die Worte und Taten jedes einzelnen, und was immer seine privaten Sünden auch sein mögen, sie erfordern zumindest einen öffentlichen Tribut an die Moral.“ Wurde die Öffentlichkeit dafür zu Zeiten der Puritaner noch auf den örtlichen Marktplätzen hergestellt, so geschieht dies seit dem 19. Jahrhundert durch die Presse. Die Führungsrolle in der öffentlichen Kontrolle von Freiheit und Ordnung, so stellte der Nestor der deutschen Zeitungswissenschaft, Emil Dovifat, fest, ging „vom Pre-

diger auf den Journalisten über“. Dovifat zitiert aus einem Brief Thomas Jeffersons über die Bedeutung der Presse für die Überwachung der Regierung durch das Volk: „Wenn ich entscheiden sollte, ob wir eine Regierung ohne Zeitungen oder Zeitungen ohne eine Regierung haben sollten, ich würde nicht einen Augenblick zögern, das letztere vorzuziehen.“ Und bis heute gilt, was einer der bedeutendsten Zeitungsverleger in den USA, der durch den nach ihm benannten höchste Journalisten-Preis bekannte Joseph Pulitzer, als die Hauptaufgabe der Presse genannt hat: „dem öffentlichen Wohl zu dienen“.

Diese Ideologie des Journalismus hat allerdings auch eine Kehrseite, weil sie schon früh zu dem führte, was Amerikaner „pityless publicity“ nennen: Die Presse kennt bei der Aufdeckung von Skandalen kein Mitleid. Einer der führenden Pressekommentatoren der USA, Walter Lippmann, hat diese Entwicklung der Presse „zu einem Tag und Nacht geöffneten Gerichtshof der öffentlichen Meinung“ als falschen Weg bezeichnet. Presse könne Wächter und Diener, aber auch Ausbeuter der Gesellschaft sein. In den USA sprechen gegenwärtige Medienwissenschaftler von der Notwendigkeit einer Neuentdeckung des Publikums und der Neuorientierung der Medien, vor allem seit der Kommunikationsexplosion durch das Internet. Heute kann nicht nur jeder weltweit jederzeit alles erfahren und selbst abrufen, sondern sich auch selbst mit seiner Meinung einbringen. Damit wird alles transparent und öffentlich, letztlich maßlos preisgegeben. Und wenn es noch den Geruch des Bösen hat, ist es auch heute noch eine „Breaking News“.

Verlorenes Vertrauen in Gott

Seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts haben sich Politik, Gesellschaft, Medien und auch religiöses Leben so vervielfältigt, diversifiziert, fragmentiert und globalisiert, dass alle bisherigen Gesellschaftsstrukturen, Kulturen und Denkvorstellungen am Beginn der World 2.0 ihren Boden verloren haben. Wenn dabei in der westlichen Welt eine radikale Individualisierung als wesentliche Ursache gilt, könnte die USA als Musterbeispiel gelten. Die amerikanische Öffentlichkeit ist heute politisch und religiös tief gespalten. Zwischen der euphorischen Beschworung der Ideale der Gründerväter in Verfassung und Zivilreligion sowie der gelebten gesellschaftlichen und religiösen Alltagsrealität bestehen unüberbrückbar erscheinende Gegensätze und Widersprüche.

Einerseits gibt es lebendige Kirchengemeinden in den ebenfalls gespaltenen christlichen Konfessionen, charismatische Erneuerungsgruppen, konservative evangelikale Christen, Fundamentalisten, Kreationisten und Televangelisten, andererseits individuelle Lebenshaltungen und -gestaltungen bis hin zu einem hemmungslosen moralischem Libertinismus von Hedge Fond-Ausbeutung bis zur Pornoindustrie: „Everything goes my way“. Es gibt nicht nur den *einen* Mainstream, sondern *hunderte*. Und diese werden bis Mitte dieses Jahrhunderts sogar noch zunehmen, weil dann zum ersten Mal die weiße Bevölkerung in den USA in der Minderheit ist gegenüber den anwachsenden ethnischen Zuwanderern aus hispanischen und ostasiatischen Ländern.

Zwar berufen sich weiterhin alle auf den American Dream. In God we Trust. Doch das Vertrauen in den Traum und in Gott ist angeknackst. Und die spektakulären öffentlichen Beichten haben mit Umkehr im christlichen Sinne längst nichts zu tun. Im Sog der fragmentierten säkularisierten Gesellschaften haben die etablierten Großkirchen an Bedeutung und Glaubhaftigkeit verloren. Wenn man abschließend einen Blick auf die katholische Kirche richtet, haben ihr die Missbrauchsskandale schwer geschadet. Sie sucht jetzt im „Jahr des Glaubens“ zumindest im eigenen Raum neue Stabilität zu gewinnen. Ihr Programm sieht neben der Verlebendigung der Liturgie vor allem eine Neubelebung der Sakramente von der Taufe bis zur Ehe vor. Nicht von ungefähr haben die Bischöfe in der diesjährigen Fastenzeit die Bedeutung des Bußsakramentes als Weg zur Versöhnung in den Mittelpunkt gerückt. Neben gemeinsamen Buß-Gottesdiensten, die übrigens auch öffentlichen Charakter haben, werden verstärkt persönliche Beichtgespräch angeboten.

Damit verlegen die Bischöfe die persönliche Beichte wieder in den Bereich des Privaten, in dem sie allein die Würde jedes Menschen wahrt und einen echten Neubeginn ermöglicht. Im Vertrauen auf Gott. Und das ist das genaue Gegenteil von den spektakulären öffentlichen Beichten. Ob in den modernen Gesellschaften allerdings jemals eine Balance zwischen berechtigter öffentlicher Transparenz und dem Recht auf Privatsphäre gelingen wird, muss dahingestellt bleiben.

Sonja Grolig

„Vertrauen“ in der weltkirchlichen Partnerschafts- und Projektarbeit

Ein Plädoyer für mehr Transparenz

„Das hat es doch früher nicht gebraucht! Warum wollen Sie denn jetzt einen Bericht und eine Abrechnung?“ Wie oft habe ich diesen Satz in den vergangenen Jahren in meinem beruflichen und in meinem ehrenamtlichen Engagement in der weltkirchlichen Zusammenarbeit gehört. Er kommt von Partnerschaftgruppen hierzulande genauso wie von Empfängern der Projekthilfen – und immer schwingt die Vertrauensfrage mit. Wenn aber die Frage nach Rechenschaftslegung mit Misstrauen gleichgesetzt wird, von welchem Vertrauen ist dann eigentlich die Rede?

Historie des Vertrauens

Im zwischenmenschlichen Miteinander gründet sich Vertrauen zu einem guten Teil auf positive Erfahrung, auf gleiche Werthaltung oder gemeinsame Zugehörigkeit. Über viele Jahre und in einem hohen Maß war der innerkirchliche Raum von einem solchen Vertrauen gekennzeichnet, die weltkirchliche Arbeit eingeschlossen.¹ Dieses Vertrauen prägte über Generationen hinweg die Beziehungen zwischen den Gebern (Einzelspendern, Pfarreien und Vereinen) und den kirchlichen Empfängern in den Ländern der so genannten „Dritten Welt“. Vielfach kamen Förderbeziehungen zustande, weil jemand aus der Gemeinde im Rahmen seines religiösen Engagements – sei es im Ordensberuf oder als Priester – in einem Entwicklungsland tätig wurde und seine heimatliche Anbindung zum Fundraising nutzte. Spender und Empfänger kannten sich persönlich. Ein Vortragsabend während des Heimaturlaubs war die gängige Form der Berichterstattung. Der nie verhallende Wunsch, die ganze Spende möge den Armen zugutekommen, ohne durch Verwaltungskosten geschmälert zu werden, wurde so erfüllt. Das Vertrauen der Spenderseite beinhaltete die Erwartung, dass der Empfänger die Gelder und Güter ehrlich an die Armen verteilt und damit die Solidarität übt, die der Spender an ihn delegiert hat.

Entwicklungen in der weltkirchlichen Arbeit

Das Aufblühen von Eine-Welt-Gruppen, Partnerschaftsausschüssen etc. schuf neben der eher individuellen Förderung eine stärkere Institutionalisierung auf Pfarreiebene und führte oftmals zur Gründung kirchennaher Vereine. Die Weltkirchenreferate der Diözesen begannen das Engagement der Gemeinden stärker zu begleiten. Parallel dazu etablierten sich in den 1950er und -60er Jahren in der Bundesrepublik die kirchlichen Hilfswerke. Mit der Institutionalisierung ging eine Professionalisierung einher. Entscheidende Rahmenbedingungen dafür sind bis heute das Gemeinnützigkeitsrecht, das Vereinsrecht und die Vorgaben des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ), das über die Katholische Zentralstelle für Entwicklungshilfe erhebliche Mittel für die Entwicklungsarbeit der Kirchen zur Verfügung stellt. Auch wenn die staatliche Förderung nicht pastoralen Projekten zugutekommt, setzt sie über den Bereich der Sozial- und Entwicklungsprojekte hinaus sowohl formal als auch inhaltlich Standards. 1991 erfolgte die Einführung des deutschen Spendensiegels durch das Deutsche Zentralinstitut für soziale Fragen (DZI).² Seit 2005 verleiht die Pricewaterhouse Coopers AG den Transparenzpreis. Auch wenn beide Auszeichnungen nur³ beschreiben, wie transparent die Verwendung der Spenden gegenüber dem Spender ist, wird hier eine andere Erwartungshaltung der Spender sichtbar, die nicht mehr ausschließlich auf Vertrauen basiert.

Heute gibt es im weltkirchlichen Engagement eine Parallelität des Engagements von Einzelnen, kleineren Gruppierungen und Vereinen, die ehrenamtlich arbeiten, bis hin zu den großen Hilfswerken. Dies wird von den Akteuren teils als spannungsvoll, teils als bereichernd empfunden. Alle Akteure sind Veränderungen unterworfen, deren Ursachen nur zum Teil innerkirchlicher Natur sind.

Der aktive Spender

Im Fachjargon wird inzwischen nicht nur vom „mündigen“, sondern auch schon vom „aktiven“ Spender gesprochen. Er unterscheidet sich dadurch vom „passiven“ Spender, dass er mit mehr als „nur“ seinem Geld am Projekt beteiligt sein will, für das er spendet. Private Reisen, der über das BMZ-Programm „weltwärts“ bezuschusste Freiwilligendienst, und nicht zuletzt die Kommunikations- und Informationsmöglichkeiten des Internets machen den Zugang zur Welt der Empfänger sehr viel leichter. Das erlaubt Einblicke und Beurteilungen, die dem Einzelnen früher schlicht nicht möglich waren. Hinzu kommt der Wunsch, als Einzelner „in Beziehung“ zu sein, also weder in einer Masse anonymer Spender unterzugehen, noch nur ein abstraktes Bild davon zu haben, wem die Spende zugutekommt.

Diese neue Form der Teilhabe fällt in eine Zeit, in der sich die Entwicklungshilfe als Ganzes und damit auch die weltkirchliche Arbeit nach ihrem Erfolg befragen lassen muss.⁴ Die Kultur der Hinterfragung, nicht

Sonja Grolig, Dipl.-Theol. (sgrolig@transparency.de), geb. 1968 in Tettmang, Ehrenamtlich aktive Mitarbeiterin bei Transparency International Deutschland e. V., Leiterin der AG nicht-staatliche Erziehung: Schwerpunkt kirchliche Erziehung. Anschrift: Eckenbergerstraße 15, D-52066 Aachen. Veröffentlichung u. a.: Mut zur Transparenz II. Tagesdokumentation der Evangelischen Akademie (Bad Boll Skripte 2012-1), Bad Boll 2012.

zuletzt erwachsen aus der steigenden Anzahl von Hilfsorganisationen, die um Spenden werben, breitet sich vom Raum der staatlichen und nichtstaatlichen Organisationen in den kirchlichen Raum hinein aus. Die Forderung nach Transparenz wächst. Unter den kirchlichen Spendern und weltkirchlich Engagierten findet sich heute die ganze Bandbreite von möglichem Selbstverständnis: Partnerschaft pflegen mit dem Anspruch, trotz wirtschaftlicher Ungleichheit auf Augenhöhe miteinander zu verkehren ist da ebenso zu finden wie ein stärker assistenziell-caritatives „Helfen-wollen“.

Generationswechsel in der Partnerschaftsarbeit

Die Generation von Missionaren, Ordensleuten und deutschen Auslandspriestern, die das Gegenüber der deutschen Spender war, ist aus Altersgründen stark auf dem Rückzug. Wir haben es zum Teil mit engagierten Personen zu tun, die in den Entwicklungsländern größere Einrichtungen und Werke aufgebaut haben, deren Leitung sie heute bisweilen überfordert. Wo solche stark personenbezogenen Projekte nicht frühzeitig institutionell abgesichert wurden, z. B. durch Ordensgemeinschaften, lokale Diözesen oder eine Vereinsgründung mit entsprechenden Aufsichtsgremien, drohen Verwaltungsschwächen und Zerfall des aufgebauten Lebenswerkes. An die Stelle der deutschen Akteure treten heute Nachfolger aus den lokalen Kirchen. Kontakte nach Deutschland ergeben sich auch für ausländische Priester, wenn sie in Deutschland studieren oder Urlaubsvertretung machen. Das deutsch-deutsche Geber-Nehmer-Verhältnis wird jetzt „ernsthaft“ interkulturell. Hinzu kommt, dass die lokalen Nachfolger nicht über dieselbe soziale Absicherung für sich und ihre Herkunftsfamilien verfügen, wie dies bei den deutschen Ordensleuten und Priestern der Fall war. Zudem wird, was bisher eine fast lebenslange Bindung war, oft dem Wechsel häufiger Stellenversetzungen unterworfen. Damit ändern sich für die deutschen Spender in einer Partnerschaft immer wieder die Ansprechpartner. Die Rahmenbedingungen des Miteinanders verschieben sich: Deutlich wird, dass personenbezogenes Vertrauen nicht leichtthin übertragbar ist und Vertrauen in die Institution(en) der Kirche sich nicht immer als haltbar erweist.

Wenn sich Vertrauen an der Wirklichkeit bricht

Die Kirche genoss in Zeiten der Volkskirche einen Vertrauensvorschuss wie nur wenige andere Institutionen. Daraus folgte für einen langen Zeitraum die Schlussfolgerung, dass es in der Kirche keine Korruption und keinen Missbrauch geben kann, außer als singuläres Phänomen, als Versagen von Einzelpersonen. Diesen Duktus haben sich bis vor wenigen Jahren auch die kirchlichen Hilfswerke im Sinne eines besonderen Qualitätsmerkmals zu Eigen gemacht. Die nun fast zehnjährige Beschäftigung mit dem Thema Korruption in der kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit im Rahmen einer Arbeitsgruppe von Trans-

parency International Deutschland⁵ führt zu einem anderen, schmerzlichen Fazit: Kirche ist auch Teil von Gesellschaft. Was es an Gutem und Schlechtem in einer Gesellschaft gibt, findet sich erfahrungsgemäß auch in der Kirche wieder. Was Kirche von der Welt unterscheidet, ist der normativ hohe Anspruch und – gegebenenfalls – eine daraus folgende Tabuisierung eigenen Versagens. Teils sieht die hierarchische Verfasstheit der Kirche, insbesondere im Ausland, beratende Gremien vor, wo Kontrollinstanzen nötig wären. Teils existieren formal die nötigen Verwaltungsstrukturen und Kontrollinstanzen, sie finden aber im kirchlichen Kontext nicht zu ihrer vollen Funktionalität. Die möglichen Formen von Vertrauensmissbrauch sind dem entsprechend mannigfaltig, die Aufarbeitung und Neuordnung innerkirchlich schwierig.

Ohne in irgendeiner Weise eine quantitative Aussage treffen zu können oder einen Generalverdacht aussprechen zu wollen, muss gesagt werden: Weltkirchliches Engagement, das hauptsächlich auf Vertrauen basiert, bricht sich immer wieder an den Erfahrungen von schlechter Verwaltung, gescheiterten Projekten und Mittelmissbrauch durch Amtsträger. Dabei hat das Vertrauen der Geberseite die Möglichkeiten des Scheiterns und Missbrauchs auf der Empfängerseite begünstigt. Das gilt für ein Scheitern aus Überforderung ebenso wie für ein Scheitern aus Eignennutz.

Deshalb ist die Ausgangsfrage so bedeutsam: Wenn die Frage nach Rechenschaftslegung mit Misstrauen gleichgesetzt wird, von welchem Vertrauen ist dann eigentlich die Rede? Dies möchte ich an einem Beispiel verdeutlichen: Ein Hilfswerk finanziert über mehrere Jahre ein finanziell umfangreiches Projekt eines kirchlichen Partners. Die empfangende Diözese und ihre Verantwortlichen genießen hohes Vertrauen, weil augenscheinlich über Jahre hinweg gute Projektarbeit geleistet wurde. Nach Jahren treten erste Hinweise auf, dass nicht alle Geldmittel tatsächlich für den vereinbarten Zweck eingesetzt wurden. Das Hilfswerk zögerte, eine genaue Prüfung vorzunehmen, weil man befürchtete, die gute Partnerbeziehung zu belasten.

Als ich um Rat gefragt wurde, verwies ich darauf, dass auch der Partner das Recht auf eine Überprüfung habe, da der geäußerte Verdacht sonst weiter stillschweigend im Raum stehen und die Beziehung belasten würde. Pikanterweise vergingen in diesem Fall noch einige Jahre, bis beim Partner schließlich systematische Korruption festgestellt wurde. Anschließend wurde von der kirchlichen Seite im Empfängerland dem Hilfswerk vorgeworfen, zu viel vertraut und zu wenig kontrolliert zu haben.

Transparenz als Schlüssel zu einem gerechtfertigten Vertrauen

Bei der von Transparency International Deutschland organisierten Tagung „Mut zur Transparenz“ in Bad Boll 2009 hat Christoph Stückelberger unter dem Thema „Theologisch-ethische Wertmaßstäbe als Begründungen für die Strukturmaßnahmen zur Korruptionsbekämpfung“ dargelegt, dass Transparenz ein theologisch-ethischer Grundwert ist. Ausgehend vom Stichwort „Wahrhaftigkeit“ be-

nennt er Rechenschaftspflicht als ein Grundmoment von guter Haushalterschaft⁶ und folgert entsprechend: „Sie können nicht verantwortlich mit den Ressourcen, die ihnen anvertraut sind, umgehen, aber das unter Geheimhaltung machen.“⁷ Transparenz beinhaltet die Nachvollziehbarkeit von Entscheidungen, die Darstellung von Aktivitäten und deren Erfolgen (und Misserfolgen) ebenso wie die rechnerische Darlegung der Mittelverwendung. Der Einwand, dass die Schaffung von Transparenz den Empfängern Arbeit macht, sie mit „unnötiger“ Verwaltung belastet und von ihrer eigentlichen Arbeit bei den Bedürftigen abhält, erscheint wenig gerechtfertigt. Denn wer nicht Rechenschaft über sein Handeln ablegen kann, der muss sich fragen lassen, ob er in der sozialen und pastoralen Arbeit selbst ausreichend gerüstet ist, um mit dem anvertrauten Mitteln gut zu wirtschaften. Strittiger ist da schon die Frage, welcher Verwaltungsaufwand für welches Mittelvolumen als angemessen erachtet wird.

Weltkirchliches Engagement und Partnerschaft leben vom Vertrauen: vom Vertrauen darauf, dass die Welt veränderbar ist, und vom Vertrauen darauf, dass gemeinsam wahrgenommene Verantwortung solche Änderungen möglich macht. Dieses Miteinander transparent zu gestalten, rechtfertigt erst das Vertrauen, das die Akteure ineinander setzen. Wohingegen ein nicht gerechtfertigtes Vertrauen – also ein blindes Vertrauen – Versuchungen schafft und das Risiko des Vertrauensbruches in sich birgt. In dieser Sichtweise ist die Forderung nach Transparenz keine Schmälerung von Vertrauen, sondern seine Voraussetzung. Ein solcher entidealisierter Vertrauensbegriff wird der Brüchigkeit der Welt, der Versuchbarkeit des Einzelnen und der Anfälligkeit von Institutionen, wozu auch die Kirche zu zählen ist, besser gerecht.

01 Gleichzeitig gilt, dass Zweifel an der Institution Kirche und ihren einzelnen Amtsträgern nicht immer zugelassen werden, was eine kritische Wahrnehmung erschwert. Das Bekanntwerden von Fällen sexuellen Missbrauchs sowie die „Vatileaks-Affäre“ haben jedoch auf nahezu allen kirchlichen Ebenen zu einem einschneidenden Vertrauensschwund geführt.

02 Vgl. die DZI-Homepage www.dzi.de [Aufruf: 10.7.2013].

03 Beide Auszeichnungen sagen wenig darüber aus, ob die Projektarbeit insgesamt sinnvoll ist und wie sie durchgeführt wird.

04 Die Methoden der Evaluierung und der Wirkungsbeobachtung sind dabei selbst Gegenstand der öffentlichen Debatte.

05 Vgl. Transparency International – Deutschland e. V. (Hrsg.), *Korruption in der Entwicklungszusammenarbeit – ein Problem auch für kirchliche Organisationen*, Berlin 2007.

06 Auch *good stewardship* oder *oikonomia*, vgl. Lk 12,42–48.

07 Evangelische Akademie Bad Boll, Transparency International Deutschland e. V. (Hrsg.), *Mut zur Transparenz – Korruptionsprävention in der Entwicklungszusammenarbeit von Kirchen und NROs*. Tagungsdokumentation (Bad Boll Skripte 2009–3), Bad Boll 2009. Der Vortrag von Ch. Stückelberger findet sich ebd., 7–22, als pdf-Datei abrufbar unter www.transparency.de [Aufruf: 10.7.2013].

Bernard Jozef Meliš

Der Fall des abgesetzten Erzbischofs Bezák

Hat ein transparentes Verhalten zur Amtsenthebung geführt?

Die seit der Wende ruhige und einheitliche Entwicklung der Kirche in der Slowakei hat im Juli 2012 mit der Absetzung des Erzbischofs Róbert Bezák C.Ss. R. ihr Ende gefunden. Nach drei Jahren wurde der Erzbischof von Trnava seines Amtes enthoben, was eine unerwartete Reaktion der Gläubigen und der slowakischen Gesellschaft nach sich zog. Nicht nur in der Diözesanhauptstadt, sondern auch in Bratislava und anderen Städten der Slowakei haben deshalb friedliche Proteste und Gebetsversammlungen stattgefunden, die ihre Solidarität mit dem abgesetzten Erzbischof ausdrücken wollten und nach den Gründen für die Absetzung fragten. Bis zu diesem Zeitpunkt gab es in der jüngeren Geschichte der Slowakei innerhalb der Kirche keinen vergleichbaren Vorgang, der eine solch massive und öffentliche Reaktion der Gesellschaft auslöste. Deswegen ist dieser Fall ein wichtiges Moment für ein besseres Verständnis und eine tiefere Analyse der slowakischen Kirche und Gesellschaft.

Bezáks Tätigkeit im Bischofsamt

Róbert Bezák wurde am 18. April 2009 zum Erzbischof von Trnava ernannt und empfing am 6. Juni 2009 die Bischofsweihe. Mit 49 Jahren war Bezák damit der jüngste Bischof in der Geschichte der Slowakei. Seine Tätigkeit richtete sich vor allem an die breite Öffentlichkeit. Im Bischofspalais in Trnava ließ er eine Galerie und ein Restaurant eröffnen und machte dadurch einen Teil seiner Residenz der Öffentlichkeit zugänglich. Aktuelle Probleme und Fragen der Kirche konnten mit ihm in der Veranstaltung *Stunden mit dem Erzbischof* regelmäßig persönlich diskutiert werden. Bezák hat nach tschechischem Vorbild die auch im deutschen Raum gut bekannte *Nacht der Kirchen* in seiner Diözese eingeführt und den *Bischof-Pavol-*

Bernard Jozef Meliš OP, Mgr. (Hist.) (melis.jozef@gmail.com), geb. 1984 in Velký Krtíš, Student der slowakischen Dominikanerprovinz. Anschrift: Novozámocká 73, SK-96001 Zvolen (Slowakei). Veröffentlichung u. a.: Mehrere Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte der Slowakei und Ungarns und zur Kirchengeschichte der Slowakei im 19. Jh.

Jantausch-Preis zur Auszeichnung und Motivation ehrenamtlichen Engagements in der Kirche ins Leben gerufen. Seine Tätigkeit und Pastoralaktivitäten haben die Bürger von Trnava so angesprochen, dass die Stadt ihn auf einer festlichen Sitzung des Stadtrates am 6. März 2011 zum Ehrenbürger ernannte. Bezák hat sich nicht gescheut, an modernen Musik-Konzerten teilzunehmen und auf dem Podium Interviews zu geben.

Eine durch Bezák vorgenommene Reorganisation des Bistums berührte auch die Besetzung von Schlüsselpositionen. Der neue Bischof hat die Dekane mehrheitlich ausgewechselt und den Personalstand des Ordinariats reduziert. Außerdem leitete er kurz nach seinem Amtsantritt eine Untersuchung ein, die Unregelmäßigkeiten in den Finanzen des Bistums während der Amtszeit seines Vorgängers Ján Sokol aufdeckte. Bezáks Bestreben um Transparenz in der Lösung der festgestellten Probleme, sein Eingriff in die Führung der Diözese sowie Sokols vergleichsweise häufigere Anwesenheit in der Bischofskurie haben zur Verschärfung des Konflikts zwischen dem neuen und dem emeritierten Bischof beigetragen. Der Konflikt hat seinen Weg in die Öffentlichkeit mittels eines durch Sokol veröffentlichten Briefes gefunden. In diesem Brief forderte Bezák den emeritierten Bischof auf, nur durch den öffentlichen Eingang die Bischofskurie zu betreten, nicht in das liturgische Leben der Stadt und der Diözese einzugreifen und sich als emeritierter Bischof – gleich dem älter werdenden Mose – aus den kirchlichen Angelegenheiten zurückzuziehen. Nicht nur Generationsunterschiede, wie Bezák mehrmals behauptete, sondern auch unterschiedliche Positionen in der Frage der Bewertung historischer Ereignisse der Slowakei und die bis jetzt nicht endgültig bewiesenen Verdächtigungen, dass Sokol während des Sozialismus mit dem Staatssicherheitsdienst zusammengearbeitet habe, haben eine tiefe Kluft zwischen beiden Bischöfen verursacht. Beispielsweise hatte sich Sokol öffentlich in positiver Weise zur im Schatten Nazi-Deutschlands stehenden ersten Slowakischen Republik (1939–1945) und ihrem Präsidenten und katholischen Priester Jozef Tiso geäußert. Dagegen hatte Bezák Sympathien zum Regime der ersten Slowakischen Republik und zu ihrem Präsidenten stets abgelehnt. Dabei muss man zugeben, dass jede Positionierung in dieser Frage weder als richtig noch als falsch bezeichnet werden kann, weil es immer noch an einer unabhängigen wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Aufarbeitung dieser Frage mangelt. Sowohl der personelle und finanzielle Umbau der Diözese als auch eine im Vergleich zum emeritierten Bischof andere Haltung zu gesellschaftlichen Fragen und Problemen der Slowakei haben mehrere Konfliktfelder geschaffen, auf denen Bezák kämpfen musste.

Absetzung und Reaktion

Erzbischof Bezák hat gewöhnlich um 10 Uhr die Sonntagsmesse im Dom des heiligen Johannes des Täufers in Trnava gefeiert. Eben bei einer solchen Sonntagsmesse hat am 1. Juli 2012 der Erzbischof den Gläubigen bekannt gegeben, dass er am nächsten Tag von seinem Amt abgesetzt wird. Diese Information hat sich dank ei-

ner Videoaufnahme sehr schnell verbreitet. Bezák hat zunächst zwei Briefe verlesen. Der erste Brief war auf den 26. Juni 2012 datiert und kam aus der Nuntiatur in Bratislava. Darin hat Nuntius Mario Giordana im Auftrag der Bischofskongregation Bezák darüber informiert, dass Papst Benedikt XVI. sich aufgrund der apostolischen Visitation im Bistum Trnava und der während der Visitation deutlich gewordenen Probleme nach längerer Überlegung und intensivem Gebet entschlossen habe, von Bezák sein Abtreten von der Pastoralführung der Diözese zu verlangen. Gleichzeitig wurde dem Erzbischof jede Kommunikation mit den Medien im Zusammenhang mit seinem Fall verboten. Der zweite Brief war auf den 27. Juni 2012 datiert und als Antwort auf die ihm mitgeteilte Absetzung verfasst. Darin hat Nuntius Giordana Bezák mitgeteilt, dass Seine Heiligkeit ihm die Pastoralführung der Diözese entzogen habe, weil er selbst nicht abtreten wollte. Anschließend äußerte sich der Erzbischof zur Situation. Nach eigenen Worten hätte er keinen Grund zum Rücktritt gesehen, was letztlich zu seiner Absetzung führte.

Nach seiner Absetzung trat Bezák nicht mehr öffentlich auf. Die Umstände der Absetzung haben jedoch dazu geführt, dass sich die Gläubigen bald darauf mehrfach zu friedlichen Protesten versammelten und eine Erklärung der Geschehnisse forderten. Zur Unterstützung wurde ein Konzert in Bratislava und eine öffentliche Diskussion in Hlohovec veranstaltet. Pastor bonus e. V., ein säkularer und auf christlichen Prinzipien basierender Verein hat an Papst Benedikt XVI. einen öffentlichen Brief adressiert. In diesem Brief bitten die Unterzeichner um eine nochmalige Erwägung der Fakten, die zur Absetzung des beliebten Bischofs geführt haben. Die Unterzeichner erkennen in Bezák das Symbol einer Kirche, die ihre Türen auch Nicht-Gläubigen öffnet und sich für Transparenz und neue Wege der Evangelisierung einsetzt. An Papst Franziskus wurde eine ähnliche Petition gerichtet, die mehr als 15.000 Menschen online unterschrieben haben. Die Autoren des Briefes haben nicht nur auf die Situation in der slowakischen Kirche nach Bezáks Absetzung hingewiesen, sondern auch den Verdacht geäußert, dass Erzbischof Bezák von einflussreichen kirchlichen Persönlichkeiten, die seine Absetzung geplant hätten, beim Papst verleumdet worden sei. Eine Gruppe von Aktivisten, die sich zur Unterstützung des abgesetzten Bischofs gebildet hatte, druckte 20.000 Postkarten mit Bezáks Bischofsportrait. Die Postkarten wurden an Kardinalstaatssekretär Bertone adressiert mit der Aufschrift „Du sollst dich nicht der Mehrheit anschließen, wenn sie im Unrecht ist“ (Ex 23,2) – auf Lateinisch, Slowakisch und Ungarisch (die beiden letztgenannten Sprachen werden in der Diözese Trnava gesprochen). Laut Medien hat man bereits im Oktober 2012 rund 10.000 dieser Postkarten an das vatikanische Staatssekretariat geschickt.

Im Juli 2012 wurden jene elf Fragen öffentlich, die die Bischofskongregation im Mai 2012 an Erzbischof Bezák gerichtet hatte. Die Fragen umfassten nicht nur die personelle und finanzielle Tätigkeit Bezáks, sondern auch seine theologischen Ansichten, seine Kleidung und sogar sein Verhältnis zum Sport. Da auch danach gefragt wurde, ob Bezák Saunas und Schwimmbäder besucht habe oder ob er sich unter Menschen mit zweifelhaftem Ruf, darunter homosexuelle Priester, aufgehalten habe, darf vermutet werden, dass sich Bezák wiederholt wegen solcher Verleumdungen vor Vertretern des Vatikans rechtfertigen musste. Bezák wurde auch befragt, ob

er in der Öffentlichkeit die Anrede „Herr Papst“ benutzt habe, ob er sich als einen modernen Bischof und aufgeklärten Liberalen bezeichnet habe, ob er öffentlich Jeans und Sportkleidung trage und welche Meinung er zum Zölibat, zur Frauenordination, Euthanasie, Abtreibung oder zu vorehelichem Geschlechtsverkehr habe. Erzbischof Bezák hatte sich in den folgenden Monaten zu seinem Fall nicht weiter öffentlich geäußert. Eine Woche vor Weihnachten 2012 ist er jedoch in einem slowakischen Nachrichtensender aufgetreten. Dort gab er ein längeres Interview zu seiner Absetzung. Er habe den Weg in die Öffentlichkeit gesucht, weil er zu den Angriffen während seiner Absetzung Stellung nehmen wollte. Das Interview nutzte er als Plattform, um sich gegen die Verleumdungen zu verteidigen. Auf die Frage, warum er so lange geschwiegen habe, antwortete Bezák, dass er dadurch die Kirche habe schützen wollen. Er habe sich geschämt über das, was er während seiner Amtszeit über seinen Vorgänger aufgedeckt habe. Nach längerer Zeit habe er sich jedoch über das Redeverbot hinweggesetzt, um von seinem Fall zu sprechen, der ihn an Stasi-Methoden und autoritäre Strukturen der kommunistischen Macht erinnerte. Im Interview hat Bezák von seinen Anfängen im Bischofsamt, von seinen Plänen und Schwierigkeiten gesprochen. Im Anschluss an das Interview äußerte sich František Mikloško, ein christlich-demokratischer Politiker, ehemaliger Dissident und Vorsitzender des Slowakischen Nationalrates. Seiner Meinung nach habe Erzbischof Bezák das Redeverbot gebrochen, weil er sich unrechtmäßig beschuldigt gefühlt habe. Fórum života, ein Pro-life-Verein, hatte Róbert Bezák eingeladen, mit den Vereinsmitgliedern die heilige Messe zu feiern. Der Metropolit und Erzbischof von Bratislava, Stanislav Zvolenský, habe die Erlaubnis dazu nicht erteilt, was nach Mikloško eine Eskalation der schon länger betriebenen Isolierung Bezáks von Seiten der slowakischen Bischofskonferenz darstelle. Mikloško behauptete, dass eben die finanziellen Unregelmäßigkeiten im Bistum, die Bezák aufgedeckt habe und die er mit Vertretern des Vatikans untersuchen wollte, zu seiner Absetzung geführt hätten. In der Zeit der immer wieder auftauchenden Skandale in der Kirche wollte Bezák die Probleme mit Hilfe der vatikanischen Behörden in transparenter Weise untersuchen. Obwohl Bezák und Mikloško den Vatikan um Hilfe bei der Untersuchung gebeten hatte (Mikloško schrieb einen offiziellen Antrag an die *Rota Romana*), ist dies ohne Reaktionen im Vatikan geblieben. Der Verdacht einer unklaren Finanzierung in der Diözese sind seit dem Ende der 1990er Jahre bekannt, als sich der damalige Generalvikar und Weihbischof von Trnava, Dominik Tóth, beschwerte, dass er keinen Einblick in die Finanzen des Bistums bekomme. Laut Bischof Tóth sollte Štefan Náhlik, zuständig für die Finanzen des Ordinariats, für die unübersichtliche Situation im Bistum verantwortlich sein. Náhlik war in den 1980 Jahren Mitglied des im Untergrund agierenden Franziskanerordens und arbeitete gleichzeitig als Agent für die tschechoslowakische Staatssicherheit. Auch aufgrund seiner Anzeigen waren mehrere Franziskaner am Palmsonntag 1983 verhaftet worden. Trotz aller Hinweise des Franziskanerordens hatte Erzbischof Ján Sokol, der selbst der Zusammenarbeit mit der Stasi verdächtigt wird, Náhlik in der 1990er Jahren angestellt. Laut Bischof Tóth sollte Náhlik Erzbischof Sokol in seine finanziellen Interessen einbeziehen und für sich die Aufgaben des Generalvikars usurpieren.

Die offizielle Stellungnahme der Kirche

Die Demonstrationen nach Bezáks Absetzung waren nicht nur zur Unterstützung des beliebten Bischofs organisiert, sondern forderten auch eine Aufklärung der Vorgänge durch einen offiziellen Vertreter der Kirche. Die einzige Stellungnahme der slowakischen Bischofskonferenz wurde durch ihren Sprecher bekanntgegeben. Demnach haben die slowakischen Bischöfe die Entscheidung des Heiligen Vaters am 10. Juli 2012 im Gehorsam angenommen. Die Nuntiatur in Bratislava veröffentlichte am 9. Juli 2012 ihre offizielle Version, worin das Absetzungsverfahren kurz beschrieben wurde. Diesem Text zufolge habe der Heilige Stuhl mehrere Beschwerden von Priestern und Gläubigen aus dem Bistum Trnava erhalten. Aufgrund dieser Anzeigen hatte der Staatssekretär des Vatikans eine apostolische Visitation vorbereitet, um die Beschwerden gegen Erzbischof Bezák zu überprüfen. Die Visitation fand vom 22. Januar bis 1. Februar 2012 statt. Die Visitationsergebnisse wurden dem Erzbischof mitgeteilt, wie aus der Ankündigung hervorgeht. Diese führten zusammen mit einer Stellungnahme der Bischofskongregation und der Kongregation für den Klerus schließlich zur Absetzung Bezáks.

Auf die fortgesetzten Demonstrationen und die Veranstaltungen zur Unterstützung des abgesetzten Bischofs hat Papst Benedikt XVI. mit einem an den Vorsitzenden der slowakischen Bischofskonferenz adressierten Brief vom 18. Oktober 2012 reagiert. Der Text des Briefes wirft ein anderes Licht auf die Problematik. Benedikt XVI. erwähnt zwei Gründe für die Absetzung. Der Papst habe durch die Absetzung Bezáks eine wirksame Kollegialität unter den Bischöfen und eine ordentliche Pastoralführung der Diözese Trnava wiederherstellen wollen. Der erste Grund für die Absetzung verrät, dass es in der Bischofskonferenz unüberwindbare Auseinandersetzungen gegeben haben muss, die nur durch die Absetzung einer der Bischöfe gelöst werden konnten. Der zweite Grund spricht von der Pastoralführung der Diözese. Darunter kann man die bereits erwähnten Beschwerden des Klerus und der Gläubigen verstehen. Worin diese Beschwerden inhaltlich bestanden, kann nur vermutet werden. Aus den elf vom Vatikan an Bezák gesandten Fragen ist es möglich zu schließen, dass die Beschwerden einerseits auf die wirtschaftlichen und finanziellen Neuerungen in der Diözese reagierten. Dies ist deshalb interessant, da die Probleme aus der Amtszeit des Vorgängerbischofs stammen und die Reformen bestehende Seilschaften in Frage stellten. Andererseits scheinen Grund der Verleumdung Bezáks theologische Positionen und sein Verhalten in der Öffentlichkeit zu sein. Da man jedoch weder aus seinem öffentlichen Auftreten noch aus den Antworten auf die erwähnten elf Fragen eine Abweichung Bezáks von der Kirchenlehre feststellen kann, mussten die Auseinandersetzungen im Bischofskollegium eine gewichtige Rolle bei der Absetzung gespielt haben.

Die Folgen für die Kirche

Folgt man dem Brief Benedikts XVI., kann man eine Vorstellung gewinnen, dass es u. a. auch um den Versuch der Versöhnung in der slowakischen Kirche gegangen

sein muss. Vielleicht hat man mit der Absetzung eine ruhigere Atmosphäre in der Bischofskonferenz erreichen wollen, wozu es jedoch keine näheren Informationen gibt. Die Kirche besteht aber nicht nur aus Bischöfen und Priestern, sondern aus allen Gläubigen. Bei näherer Betrachtung stellt man fest, dass die Absetzung Bezáks zu einer Spaltung innerhalb der slowakischen Kirche geführt hat. Diese Spaltung wird auf zwei Ebenen deutlich. Die erste Ebene betrifft eine vertiefte Trennung zwischen „der Führung“ der Kirche und den „einfachen“ Gläubigen, die zweite Ebene erfasst die Auseinandersetzungen und Differenzen unter den Laien. Die erste Spaltung basiert auf Seiten der Gläubigen auf den als unzureichend empfundenen Erklärungen der Bischofskonferenz. Dies alles wurde noch durch Äußerungen des Sprechers der Bischofskonferenz verstärkt, die nach wenigen Tagen als unwahrhaftig empfunden wurden. Beispielsweise äußerte der Sprecher Ende Juni 2012 auf die Frage nach Spekulationen um eine mögliche Absetzung Bischof Bezáks, dass die Bischofskonferenz dazu keine Informationen aus dem Vatikan habe und dass solche Überlegungen zur „Dan-Brown“-Literatur gehörten. Ein paar Tage später wurde die Absetzung Bezáks öffentlich. Der Mangel an Kontakten der Kirchenvertreter (des Nuntius und der Bischöfe) mit den Gläubigen bedeutete für viele eine Vertiefung der Entfremdung von der Leitung der Kirche. Von einer unzureichenden Informationspolitik auf Seiten der kirchlichen Hierarchie haben nicht nur katholische Journalisten, sondern auch die, die sich als Nicht-Gläubige bezeichnen, gesprochen und sie als schädlich für die Kirche bezeichnet. Vermutlich als Reaktion auf die Vorgänge gab die slowakische Bischofskonferenz am 12. März 2013 eine Norm zum Auftreten von Klerikern und Ordensleuten in den Medien heraus. Darin werden Kleriker und Ordensleute aufgefordert nicht öffentlich aufzutreten, wenn es um komplizierte und kontroverse Themen geht.

Aus der Spaltung unter den Laien in der slowakischen Kirche gehen besonders zwei Gruppen hervor. Die eine versucht aktiv mitzugestalten und öffentlich nach den Gründen für die Absetzung zu fragen, die andere hat die Absetzung längst akzeptiert und wirft den anderen Ungehorsam vor.

Obwohl unglückliche Umstände die Situation um die Absetzung des Erzbischofs Róbert Bezák verschlimmert haben, können wir in der slowakischen Kirche viel davon lernen. Immer noch müssen wir unsere Kommunikationsstrategien verbessern und wahrnehmen, dass sich unsere Gesellschaft auch nach der Wende schnell verändert. Nach 1989 hat sich die slowakische Gesellschaft von vielen kulturellen Trends des Westens inspirieren lassen, doch ihr Ausgangspunkt war ein anderer als der der westlichen Gesellschaften. Eben das stellt eine große Herausforderung dar, von deren Bewältigung die Zukunft unserer Kirche abhängt. An den Aktivitäten, die den abgesetzten Erzbischof unterstützten, haben auffallend viele junge Menschen partizipiert. Dies zeigt, dass es in der slowakischen Kirche eine junge Generation gibt, die sich gegenüber dem Fall Bezáks und der Zukunft der Kirche nicht gleichgültig verhält.¹

01 Ich danke Dennis Halft OP und Gregor Naumann OP für sprachliche Korrekturen.

Papst Pius V. (1504–1572)

Als der aus einfachsten Verhältnissen stammende Antonio Ghislieri am 17. Mai 1504 in Bosco Marengo bei Alessandria in der heutigen Provinz Piemont geboren wurde, war das so genannte Renaissance-Papsttum mit dem Pontifikat Julius II. (1503–1513) bereits auf seinem Höhepunkt.¹ Dieser konzentrierte sich statt auf die geistliche Führung und die dringend gebotene Erneuerung der Kirche auf die politische und militärische Sicherung des Kirchenstaats, weshalb die Reformmaßnahmen des von ihm einberufenen Fünften Laterankonzils wirkungslos blieben.²

In der Folge steigerte sich die allgemeine Unzufriedenheit mit den bestehenden Verhältnissen, die vielfach durch das Wechselspiel von kirchlichen und weltlichen Interessen belastet waren. Zudem war die Kritik bestimmt von einem religionskritischen humanistischen Denken. In Deutschland geriet die durch Martin Luther initiierte religiös-kirchliche Neuerungsbeziehung bald auch in einen politischen Sog und die verständnislose Reaktion Roms auf sein Vorgehen führte zur Verschärfung der reformatorischen Forderungen und zur raschen Ausbreitung der Bewegung. Auch in anderen Ländern, so besonders in der Schweiz, mündeten Ansätze zu Veränderungen in Kirche und Gesellschaft in radikale Erneuerungsbewegungen ein, die schließlich vor allem über die Handelswege auch in Städte Italiens ausstrahlten.

Nach dem Besuch der Schule der Dominikaner in seiner Heimat, führte den jungen Antonio sein waches religiöses Interesse bereits mit 14 Jahren in den Konvent des Ordens im nahen Voghera, wo er den Namen Michele erhielt. Danach durchlief er an verschiedenen Orten den üblichen Ausbildungsgang mit Profess 1521 in

Vigevano, Studium in Bologna und Priesterweihe 1528 in Genua. Hier wirkte er als Lektor der Philosophie und der Theologie und trat auf dem Generalkapitel von 1543, also in einer Zeit, die mit Macht auf ein Konzil hin drängte, mit Thesen zur Bestätigung der päpstlichen Autorität hervor.³

Tiefstes Misstrauen ...

In Pavia nahm er erstmals als Kommissar für Stadt und Diözese die Aufgaben des Inquisitors wahr. Als er danach dieses Amt in der Diözese Como ausübte, die wegen ihrer Nähe zur religiös unruhigen Schweiz als schwieriges Gebiet galt, zeigte er sich völlig unbeeindruckt von Drohungen, als er eine große Menge Bücher wegen ihres häretischen Inhalts vernichten ließ. Dabei suchte er die Unterstützung der 1542 durch Paul III. (1534–1549) in Rom für die Inquisition errichteten dauerhaften Zentralbehörde.⁴ Hier fiel er erstmals Kardinal Gian Pietro Carafa auf, einem ihrer sechs Mitglieder, der in ihm einen geistesverwandten Mitstreiter erkannte. Mit unbeugsamer Strenge trat fr. Michele in der Folge für die Erhaltung des überlieferten Glaubens der römischen Kirche, des kirchlichen Amtes und dessen Autorität sowie für eine von der kirchlichen Lehre bestimmte Lebensführung ein. So fiel er auch selbst durch seine strenge Askese, tiefe Frömmigkeit und enge Orientierung an den Lebensregeln des Ordens auf. 1551 bestimmte ihn Julius III. (1550–1555) auf Vorschlag Kardinal Carafas, des späteren Paul IV. (1555–1559), als Generalkommissar der Inquisition in Rom. Auf dieser Linie lag dann 1558 seine Berufung zum Großinquisitor. Schon 1557 war er von Paul IV. zum Kardinal erhoben worden. Mit Bezug auf seine Heimat nannte er sich Alessandrino. Bereits 1556 war er Bischof von Sutri und Nepi geworden. 1558 wirkte er nach der Abdankung Karls V. an einem Gutachten mit, in dem er, allerdings in Verkennung der politischen Realität, das uneingeschränkte Recht des Papstes auf die Bestätigung der Wahl des Kaisers betonte. Paul IV. neigte mit zunehmendem Alter

zu immer rigoroserm Vorgehen gegen alle, die er als Feinde der Kirche ausmachte, weshalb Kardinal Alessandrino etwa dessen allzu rigide Vorschriften zur Bücherzensur abmilderte, damit die Inquisition schließlich nicht lächerlich erschiene. Doch am Ende drohte auch er selbst Opfer des päpstlichen „Gesinnungsterrors“ zu werden. Die Situation spitzte sich derart zu, dass die Bevölkerung Roms nach dem Tod Pauls IV. das Gebäude der verhassten Inquisition verwüstete. Doch auch in seiner Beziehung zu Pius IV. (1559–1565), der Kardinal Alessandrino in seinem Amt bestätigte und 1560 zum Bischof von Mondovi und 1561 zum Kardinalbischof von Santa Sabina bestimmte, blieben Spannungen nicht aus, weil der Großinquisitor dessen milde Haltung gegenüber den Häretikern zutiefst ablehnte.

... zum Schutz eines gläubigen Vertrauens

Obwohl bereits gesundheitlich beeinträchtigt, entzog sich der Kardinal 1566 seiner eigenen Wahl zum Papst nicht. Ambivalent wie bisher fiel dann auch sein Wirken als Lenker und Bewahrer der Kirche aus: Pius V. behielt seinen bisherigen Lebensstil so weit als möglich bei, reduzierte nach Möglichkeit alle für sein geistliches Amt seiner Auffassung nach entbehrlichen Aufwendungen und sorgte stattdessen für eine großzügige Almosenpraxis. Nepotismus lehnte er wegen der damit verbundenen Gefahren für die Kirche, die er im Pontifikat Pauls IV. deutlich beobachten konnte, rigoros ab. Die von ihm gefeierten Gottesdienste waren geprägt von seiner aufrichtigen, ungekünstelten Frömmigkeit. Als Politiker zeigte er sich, ganz seinem Idealbild eines geistlich orientierten Papstamtes folgend, in seinem Handeln häufig ungeschickt. Festigkeit und feierlicher Ernst zeichneten ihn als ganz vom Irdischen gelöst und seiner geistlichen Aufgabe verhaftet. Seine erste Aufgabe erblickte er in der Sorge um die Bewahrung des Glaubens, der für ihn Grundlage und Wesen des Christentums war. Bereits der geistige Austausch mit Vertretern der abweichenden theolo-

gischen Lehre galt ihm als verderblich, und falsche Lehren und irrige Meinungen sowie die daraus abgeleiteten Praktiken waren rigoros zu entfernen, weil sie der Kirche schaden. Diese Haltung bestimmte auch seine Gesetze gegen die Juden. Die Inquisition galt ihm folglich als eine vordringliche Aufgabe. Aus seinen eigenen Erfahrungen heraus reformierte er die zuständige Kongregation und reduzierte die Zahl ihrer Mitglieder auf vier Kardinäle, die, nur mit dieser Aufgabe befasst, zügig zu arbeiten hatten. Ihre Urteile erhielten bereits bei der Übereinstimmung von zwei Voten Rechtskraft. Häufig nahm er zur Kontrolle selbst an den Sitzungen teil. Pius' V. Reformbestimmungen schließen sich weitgehend nahtlos an die Positionen an, die Paul IV. bereits vertreten hat: Um die schleichende Bedrohung des Glaubens aufzudecken verlangte er, von Überführten oder Geständigen gegebenenfalls mit Folter weitere Aussagen zu erzwingen, um an Namen von Mitschuldigen zu gelangen. Sie waren als gefährlichste Verschwörer gegen die Kirche und das mit ihr verbundene Gemeinwesen zu bekämpfen. Denn durch das massive und scharfe Vorgehen der Inquisition in Italien agierte die reformatorische Bewegung hier weitgehend verdeckt und im Geheimen. Weiter verfügte er nachdrücklich, dass den Inquisitoren jegliche Unterstützung zukomme; ihre Untersuchungen hatten Vorrang vor allen anderen Gerichtsverfahren. Da die Strenge der Inquisitoren und ihrer Mitarbeiter oft Gewalt und listige Umtriebe hervorriefen, unterstellte er diese seinem besonderen päpstlichen Schutz. Die Geheimhaltung über den Inhalt der Prozesse wurde erneut eingeschärft, den Beschuldigten wurden keine Namen von Zeugen genannt, um eine eventuelle Einflussnahme zu unterbinden. Tiefstes Misstrauen offenbarte die Bestimmung, dass nicht nur Zeugenaussagen zur Entlastung von Angeklagten oder Erklärungen kirchlicher Stellen zu deren Entlastung, sondern sogar Entscheidungen des Trienter Konzils zu ihren Gunsten erneut durch die Inquisitoren geprüft werden können. In großer Öffentlichkeit feierlich vollzogene Autodafés sollten die Menschen aufrütteln und zu Umkehr und Reue

motivieren. Ganz Italien ließ er von einem Netz von Berichterstattern überziehen, um jede Reue der Häresie zu beobachten. Wurde etwa von einem örtlichen Inquisitionsgericht nur eine geringe Zahl von Fällen gemeldet, rief das sofort seinen Argwohn hervor und es kam zu dessen Überwachung. Gleichwohl konnte Pius trotz aller Strenge bei Verstößen gegen kirchliche Lehre und Gebräuche im Falle von aufrichtiger Reue durchaus auch Milde walten lassen. So hoffte er die Kirche vor allem durch tiefgreifende Reformen, insbesondere im Lebenswandel und der Amtsführung der Kleriker wieder zu ihrer alten Größe und wahren Bedeutung führen zu können.

Unabhängig von seinen Vorbehalten gegenüber dem Trienter Konzil (1545–1563) in der Entscheidung über vermeintliche Abweichler von der kirchlichen Lehre, erwies sich Pius V. etwa durch die Neuherausgabe des *Catechismus Romanus*, des *Breviarium Romanum* und des *Missale Romanum* als dessen Sachwalter. Bezeichnend für seine theologische Orientierung ist die baldige Erhebung des Thomas von Aquin zum Kirchenlehrer 1567, dessen Werk er herausgeben ließ.⁵

Versuch einer Würdigung

In der sich entwickelnden vielschichtigen, teilweise auch leichtfertig geführten theologischen Diskussion, in der Abwendung von der institutionell verfassten Kirche und dem Aufbau einer

neuen Struktur, im eigenmächtigen Umgang mit der Hl. Schrift und dem Bruch des Deutungsmonopols der Kirche sah Pius V. einen durch die Reformatoren eingeleiteten Umsturz und einen Eingriff in die göttliche Ordnung, der zerstörerische Folgen für die weltliche Ordnung nach sich zog. Dagegen hat er sich in einer Art konservativer Beharrung, die sich auch an seiner Position zur Stellung des Papsttums zeigte, an der kirchlicherseits im 13. Jahrhundert vertretenen Sichtweise orientiert.⁶ Mit Blick auf die Frage der Bekämpfung von abweichenden und sich verselbständigenden theologischen Positionen knüpfte er an deren Beurteilung durch Thomas von Aquin an, für den unabdingbar war, dass am einmal angenommen festzuhalten ist: *Accipere fidem est voluntatis, sed tenere fidem iam acceptam est necessitatis* (STh II-II, q. 10 a. 8 ad 3). Häresie war eben nicht nur ein Problem, das sich auf Fragen des Glaubens und der „privaten Innerlichkeit“ bezog, sondern in ihrer Konsequenz strafwürdiger Aufstand gegen die Gottgewollte Ordnung, der zur Zerstörung der Gesellschaft führte, die mit der Kirche eine unzertrennbare Einheit bildete.⁷

Dr. theol. Thomas Berger (tberger@uni-mainz.de), geb. 1959 in Bruchsal, Akad. Oberrat an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Mainz. Anschrift: Universität Mainz, Fachbereich 01, D-55099 Mainz. Veröffentlichung u. a.: Zwei mittelalterliche Studienverbände. „Ordo Praedicatorum“ und „Universitas Magistrorum et Scholarium“, in: Wort und Antwort 49 (2008), 6–12.

01 Vgl. zum biographischen Überblick K. Ganzer, Art. Pius V., Papst (1566–1572), in: TRE 26 (1996), 655–659; detailliert: L. Frh. v. Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, Freiburg/Br. 1923, Bd. 6 (zum Inquisitor), Bd. 8 (zum Papst). – Zum Papsttum in der Renaissance vgl. B. Schimmelpfennig, Das Papsttum. Grundzüge seiner Geschichte von der Antike bis zur Renaissance (Grundzüge Bd. 56), Darmstadt 1984, 266–290.

02 Vgl. M. Vernard, Das Fünfte Laterankonzil (1512–1517) und das Konzil von Trient (1545–1563), in: G. Albrigo (Hrsg.), Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II, Wiesbaden 1998, 333–383, hier bes. 333–339.

03 Vgl. L. Frh. v. Pastor, Geschichte der Päpste ..., a. a. O., Bd. 8, 36.

04 H. Kamen, Art. Inquisition, in: TRE 16 (1987), 189–196, hier 195f.; L. Vones, Art. Inquisition, in: LThK 5 (1996), 527–531.

05 Vgl. L. Frh. v. Pastor, Geschichte der Päpste ..., a. a. O., Bd. 8, 146–148; M. Vernard, Das Fünfte Laterankonzil ..., a. a. O., 349–383, hier bes. 369, 373.

06 Vgl. I. W. Frank, Kirchengeschichte des Mittelalters, Düsseldorf 2008, 160–165.

07 A. Schindler, Art. Häresie II. Kirchengeschichtlich, in: TRE 14 (1985), 318–341, bes. 326–328 u. 338.

Michel Foucault

„Überwachen und Strafen“

Michel Foucault (1926–1984) zählt zu den inspirierendsten Intellektuellen des 20. Jahrhunderts.¹ Mit seinen theoretischen Hauptwerken „Wahnsinn und Gesellschaft“ (1961), „Die Geburt der Klinik“ (1963) sowie „Sexualität und Wahrheit I–III“ (1977–1984) hat sich der im französischen Poitiers geborene Philosoph, Psychologe, Soziologe und Historiker nachhaltig in die politischen Auseinandersetzungen seiner Zeit eingemischt. Gleiches gilt für sein Werk „Überwachen und Strafen“² aus dem Jahr 1975. Foucault verstand sich als ein „spezifischer Intellektueller“³. Als solchem ging es ihm darum, die eigene ‚Arbeit nicht mehr im ‚Allgemeinen‘ und ‚Exemplarischen‘, in dem, was ‚für alle wahr und gerecht‘ ist, anzusiedeln, sondern in bestimmten Bereichen und an spezifischen Punkten“⁴. Der Theoretiker Foucault ließ sich von den konkreten Lebens- und Arbeitsbedingungen der Menschen (Wohnort, Krankenhaus, Psychiatrie, Universität, Familienverhältnisse, Sexualität u. a. m.) betreffen.⁵ In diesen Zusammenhang gehört auch sein politisches Engagement für eine Reform der Gefängnisse.

„Mikrophysik der Macht“

Als „Analytiker der Macht“⁶ interessierten Foucault vor allem die (Geschichte der) Herrschaftsverhältnisse und -diskurse des sog. Abendlandes. Anders als Niccolò Machiavelli (1469–1527) in *Il Principe* analysierte Foucault die gesellschaftlichen Machtkonstellationen als pluriforme, polyzentrische und netzwerkartige Gebilde. Seinen Kolleginnen und Kollegen im Feld der Politischen Theorie warf er vor, Macht wie ehemals weiter in Gestalt einer einzelnen Figur,

etwa einer herrschenden Klasse, zu verstehen: „Im politischen Denken und in der politischen Analyse ist der Kopf des Königs immer noch nicht gerollt.“⁷ Anders dagegen funktioniert Foucaults „Mikrophysik der Macht“ (ÜS 38), welche die Wirkungen von Macht nicht „vektoral“⁸ vom Zentrum zur Peripherie bestimmt, sondern sie „in jeder Beziehung zwischen Punkt und Punkt“⁹ am Werk sieht.

In der Konsequenz davon bleibt die Mitte der Macht in spätmodernen Gesellschaften unbesetzt. Sie ist offen, weil ihr jedweder legitimierende Grund – Vernunft, Natur oder Gott – abhandengekommen ist. Gleichwohl aber ist die Macht wirkmächtig, insofern sie Wirklichkeit produziert (vgl. ÜS 250) und auf diese Weise Subjekte hinsichtlich ihrer Identität und ihres Selbstverhältnisses konstituiert: „Das Individuum ist also nicht das Gegenüber der Macht; es ist, wie ich glaube, eine seiner engsten Wirkungen. Das Individuum ist eine Wirkung der Macht und gleichzeitig – oder genau insofern es eine ihrer Wirkungen ist – ihr verbindendes Element.“¹⁰ Damit ist impliziert, dass ein Widerstand gegen Machtkonstellationen niemals außerhalb des Feldes der Macht gedacht und praktiziert werden kann.¹¹

Panoptische Überwachungsarchitektur

In seinem Buch über die „Geburt des Gefängnisses“ – so der Untertitel von „Überwachen und Strafen“ – zeichnet Foucault die Geschichte des Strafens und der diese begleitenden Diskurse nach. Während bis zur Französischen Revolution Strafe vor allem auf die physische Zerstörung und Vernichtung der Körper der Delinquenten abzielte und oftmals mit einem „Übermaß‘ der Martern“ (ÜS 47) einherging (Foucault beschreibt in „Überwachen und Strafen“ detailliert die grausamsten Torturen), wurden Folter und Hinrichtungen ab dem Beginn des 19. Jahrhunderts durch die Haftstrafe in der Institution Gefängnis ersetzt, denn „im verurteiltesten Mörder ist zumindest eines noch zu respektieren, wenn man bestraft: seine

menschliche Natur.“ (ÜS 94) Im 20. Jahrhundert schließlich schob sich das pädagogisch-therapeutische Interesse an einer Besserung des Übeltäters in den Vordergrund. Man strafte nun, „um einen (wirklichen oder möglichen) Schuldigen umzuformen.“ (ÜS 164). Die Machttechnik des Gefängnisses zielte nicht mehr primär auf den Körper, sondern auf die Seele des Häftlings, um ihn so mit sich selbst und seinem Versagen zu konfrontieren und damit machtpolitisch zu disziplinieren. Diesem Ziel der Disziplinierung diente ganz wesentlich die Einführung einer neuartigen Überwachungsarchitektur, die Foucault in Anlehnung an den englischen Juristen und Sozialreformer Jeremy Bentham (1748–1832) als *panoptisch* charakterisiert.¹² Über das bauliche und ideologische Prinzip der panoptischen Haftanstalt heißt es in „Überwachen und Strafen“:

„[...] an der Peripherie ein ringförmiges Gebäude; in der Mitte ein Turm, der von breiten Fenstern durchbrochen ist, welche sich nach der Innenseite des Ringes öffnen; das Ringgebäude ist in Zellen unterteilt, von denen jede durch die gesamte Tiefe des Gebäudes reicht; sie haben jeweils zwei Fenster, eines nach innen, das auf die Fenster des Turms gerichtet ist, und eines nach außen, so daß die Zelle auf beiden Seiten von Licht durchdrungen wird. Es genügt demnach, einen Aufseher im Turm aufzustellen und in jeder Zelle einen [...] Sträfling [...] unterzubringen. [...] Jeder Käfig ist ein kleines Theater, in dem jeder Akteur allein ist, vollkommen individualisiert und ständig sichtbar. [...] Jeder ist an seinem Platz sicher in eine Zelle eingesperrt, wo er dem Blick des Aufsehers ausgesetzt ist; aber die seitlichen Mauern hindern ihn daran, mit seinen Gefährten in Kontakt zu treten. Er wird gesehen, ohne selber zu sehen; er ist Objekt einer Information, niemals Subjekt einer Kommunikation. [...] Daraus ergibt sich die Hauptwirkung des Panopticon: die Schaffung eines bewußten und permanenten Sichtbarkeitszustandes beim Gefangenen, der das automatische Funktionieren der Macht sicherstellt. Die Wirkung der Überwachung, ist permanent, auch wenn ihre Durchführung sporadisch ist; die Perfektion der Macht vermag ihre tatsächliche Ausübung überflüssig zu machen [...]. Die Wucht der alten ‚Sicherheitshäuser‘

mit ihrer Festungsarchitektur läßt sich durch die einfache und sparsame Geometrie eines ‚Gewißheitshauses‘ ersetzen. Die Wirksamkeit der Macht und ihre Zwingskraft gehen sozusagen auf ihre Zielscheibe über. Derjenige, welcher der Sichtbarkeit unterworfen ist und dies weiß, übernimmt die Zwangsmittel der Macht und spielt sie gegen sich selber aus; er internalisiert das Machtverhältnis, in welchem er gleichzeitig beide Rollen spielt; er wird zum Prinzip seiner eigenen Unterwerfung.“ (ÜS 256–260)

Wenn es im Kapitel über den „Panoptismus“ (ÜS 251–292) heißt, dass derjenige, „welcher der Sichtbarkeit unterworfen ist und dies weiß, [...] die Zwangsmittel der Macht [übernimmt] und [...] sie gegen sich selbst aus[spielt]“ (ÜS 260), dann bezieht Foucault diese Aussage nicht nur auf die in der panoptischen Haftanstalt einsitzenden Delinquenten. Vielmehr behauptet er, dass es sich um „eine regelmäßige und die gesamte Gesellschaft erfassende Funktion“ (ÜS 104) handelt. Ihr Ziel ist die Disziplinierung im Sinne eines Zwangs, der sich, so die zentrale These Foucaults, „*normend, normierend, normalisierend*“ (ÜS 236) auf Individuen und in der Konsequenz auf den gesamten gesellschaftlichen Körper auswirkt.

Kreative Selbstverhältnisse

Man mag wie Jan Rehmann den theoretischen Übergang „[v]om Gefängnis zur modernen Seele“¹³ als „Metaphorisierung des Gefängnisses“¹⁴ kritisieren, oder wie Jacques Donzelot als insgesamt gescheiterte intellektuelle Operation einstufen.¹⁵ Man mag wie Michel de Certeau SJ bemängeln, dass „Überwachen und Strafen“ den eigenen theoretischen Standpunkt nicht ausreichend klärt¹⁶, oder wie Jean Baudrillard fordern, Foucault einfach ganz zu vergessen.¹⁷ M. E. aber liegt das Verdienst Foucaults darin, gegen einen naiven „Diskurs des Herzens“ (ÜS 115), wie ihn wohlmeinende Humanisten vertreten, darauf zu beharren, dass wir uns dem „Spiel der Macht“¹⁸ nicht entziehen können. Das ist bei Foucault allerdings keinesfalls determi-

nistisch gemeint. Seine Machttheorie impliziert – so Andreas Hetzels Interpretation, der ich mich hier anschließe – gerade nicht zuerst die Forderung, den Menschen vor äußeren Machteinflüssen zu schützen oder von diesen zu befreien. Vielmehr kommt es darauf an, „das Selbstverhältnis aufzubrechen, in dem der Mensch immer schon als Unterworfener konstituiert wird und sich selbst konstituiert.“¹⁹ In seiner (späten) Arbeit über die Freundschaft redet Foucault einer Kultur der Macht das Wort, die Freiräume für verantwortungsvolles Handeln zu schaffen vermag. Im Sinne eines ästhetischen Selbstverhältnisses kann das Individuum sich in den Konstellationen der Macht kreativ verhalten und ist somit den disziplinar-technischen Selbst- und Gesellschaftsverhältnissen nicht zwangsläufig ausgeliefert: „Wir müssen uns wie ein Kunstwerk begründen, her-

stellen und anordnen.“²⁰ In dieser Perspektive eröffnet Foucault inmitten der normierenden Überwachungskonstellationen Optionen für ethisch begründete Praktiken. Wenn man, ohne die Machtfrage zu leugnen, das ästhetische Verhältnis des Individuums zu sich selbst „als kreative Aktivität auffassen [würde], die den Kern seiner ethischen Aktivität ausmacht“²¹, wäre das unter den gegebenen Umständen sehr viel – und theologisch anschlussfähig.²²

Dr. theol. habil. Ulrich Engel OP (engel@institut-chenu.info), geb. 1961 in Düsseldorf, Direktor des Institut M.-Dominique Chenu, Prof. für Phil.-theol. Grenzfragen an der PTH Münster. Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u. a.: Michel de Certeau SJ. „Gehen in der Stadt“, in: Wort und Antwort 53 (2012), 182–184.

01 Zu Person und Werk im Überblick vgl. D. Ribon, Michel Foucault. Eine Biographie. Aus dem Französischen von H.-H. Henschen, Frankfurt/M. 2008; C. Kammler (Hrsg.), Foucault-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart 2008.
02 M. Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Aus dem Französischen von W. Seitter, Frankfurt/M., 182012. Originalausgabe: Surveiller et punir. La naissance de la prison, Paris 1975. Im Folgenden wird mit der Sigle „ÜS“ aus der deutschen Ausgabe zitiert.
03 Ders., Wahrheit und Macht. Interview mit A. Fontana und P. Pasquino. Aus dem Italienischen von E. Wehr; in: ders., Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. (Internationaler Merve Diskurs Bd. 77), Berlin 1978, 21–54, hier 44.
04 Ebd., 45.
05 Vgl. ebd.
06 A. Hetzel, Michel Foucault: Überwachen und Strafen (1975), Der Wille zum Wissen (1976), in: G. Gramm/A. Hetzel/M. Lilienthal, Interpretationen. Hauptwerke der Sozialphilosophie, Stuttgart 2001, 195–224, hier 197.

07 M. Foucault, Sexualität und Wahrheit I: Der Wille zum Wissen. Aus dem Französischen von U. Raulff und W. Seitter, Frankfurt/M. 1977, 110.
08 A. Hetzel, Michel Foucault, a. a. O., 199.
09 Ebd.
10 M. Foucault, Recht der Souveränität/Mechanismus der Disziplin. Aus dem Italienischen von E. Wehr; in: ders., Dispositive der Macht, a. a. O., 75–95, hier 83.
11 Vgl. ders., Sexualität und Wahrheit I, a. a. O., 116.
12 Vgl. J. Bentham, Panopticon; or, The Inspection-House [1787], in: ders., The Panopticon Writings, ed. M. Božovič, London – New York 1995, 29–95.
13 J. Rehmann, Vom Gefängnis zur modernen Seele. Foucaults „Überwachen und Strafen“ neu besichtigt, in: Das Argument 45 (2003), Heft 249, 63–81.
14 Ebd., 77.
15 Vgl. J. Donzelot, Die Mißgeschicke der Theorie. Über Michel Foucaults Überwachen und Strafen. Aus dem Französischen von W. Miklenitsch, in: W. Schmid (Hrsg.), Denken und Existenz bei Michel Foucault, Frankfurt/M. 1991, 140–158.

16 Vgl. M. de Certeau, Theoretische Fiktionen. Geschichte und Psychoanalyse, hrsg. von L. Giard. Aus dem Französischen von A. Mayer, Wien 2004, 39.
17 Vgl. J. Baudrillard, Oublier Foucault. Aus dem Französischen von H. Brühmann, München 1983.
18 A. Hetzel, Michel Foucault, a. a. O., 222.
19 Ebd., 207.
20 M. Foucault, Sex als Moral. Gespräch mit H. Dreyfus und P. Rabinow. Aus dem Französischen von M. Karbe; in: ders., Von der Freundschaft als Lebensweise. Im Gespräch (Internationaler Merve Diskurs Bd. 121), Berlin 1984, 69–83, hier 81.
21 Ebd.
22 Vgl. P. Hardt, Genealogie der Gnade. Eine theologische Untersuchung zur Methode Michel Foucaults (Religion – Geschichte – Gesellschaft Bd. 34), Münster 2005; J. Bernauer/J. R. Carrette (Eds.), Michel Foucault and Theology. The Politics of Religious Experience, Aldershot 2005; Ch. Bauer/M. Hölzl (Hrsg.), Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, Mainz 2003.

Axel Heinrich, **Politische Medienethik**. Zur friedensethischen Relevanz von Medienhandeln, Verlag Ferdinand Schöningh Paderborn 2013, 245 S., € 34,90.

Der Autor (Helmut-Schmidt-Universität/Universität der Bundeswehr Hamburg) setzt sich in seiner Habilitationsschrift mit den moralischen Grenzen der Meinungsäußerungsfreiheit auseinander. Im Konfliktfall können Medien einerseits das politische Bemühen um Frieden und Versöhnung fördern, andererseits aber durchaus auch stören oder gar zunichtemachen.

Die Arbeit besteht insgesamt aus vier Abschnitten. Im ersten Teil äußert sich A. Heinrich zur „Diskussion der involvierten Werte“ (11–82). Dabei geht es nicht nur um das nicht unproblematische Phänomen der Versöhnung, sondern auch um Kommunikationsgrundrechte, so u. a. um die Pressefreiheit, die seitens des Bundesverfassungsgerichts ausführlich definiert und dokumentiert wurde: „Bei der Abwägung zwischen der Pressefreiheit und anderen verfassungsrechtlich geschützten Rechtsgütern kann berücksichtigt werden, ob die Presse im konkreten Fall eine Angelegenheit von öffentlichem Interesse ernsthaft und sachbezogen erörtert, damit den Informationsanspruch des Publikums erfüllt und zur Bildung der öffentlichen Meinung beiträgt oder ob sie lediglich das Bedürfnis einer mehr oder minder breiten Leserschicht nach oberflächlicher Unterhaltung befriedigt.“ (35). Heinrich geht von dieser juristischen Grundlage aus, um den Diskurs dann ethisch zu erweitern. Er schlägt eine ergänzende Hermeneutik des medienethischen Werteverbunds vor, mit deren Hilfe es ermöglicht wird, in der juristischen Diskussion nur peripher berücksichtigte Gesichtspunkte stärker in den Blick zu nehmen. In dieser Hermeneutik ist es der Frieden, der dem Werteverbund Struktur verleiht. So werden die Medien primär als Instrumente betrachtet, in Konflikten unterschiedliche Funktionen zu erfüllen und Auswirkungen zu zeitigen, die differenziert zu beurteilen sind. „Eine friedensethische Akzentuierung der Medienethik ist insofern keineswegs sachfremd, sondern im Gegenteil unerlässlich.“ (64)

Der zweite Teil („Der medienethische Gegenstand“, 83–109) plädiert dafür, die Grenzen des im Medienhandelns Verantwortbaren nicht nur über die Betrachtung des

involvierten Medienverbundes, sondern auch über die Realisierungsbedingungen zu setzen. Das Materialobjekt der öffentlichen Kontroverse wird am konkreten Beispiel der Debatte um das „Zentrum gegen Vertreibungen“ durchexerziert.

Im dritten Teil stellt der Autor „Bausteine einer politischen Medienethik“ (117–218) dar. Dazu wird zunächst der Medienbegriff geklärt, der sich im Ansatz von Heinrich friedensethisch orientiert. Im letzten Teil schließlich formuliert der Autor „Praktische Schlussfolgerungen“ (219–223). Eine Medienethik, wie Heinrich sie versteht, legt ihre Betonung auf den Aspekt des Friedens und sucht auf diese Weise Debatten vor dem Hintergrund bestehender Konfliktgeschichten zu betrachten, um zu Deeskalation und Prävention beizutragen. Dieser Schritt scheint für eine Medienethik geeigneter, als zu sehr auf die Formulierung von Werten zu achten. Vielmehr soll sie „im Blick auf bestimmte Handlungsfelder Wissen um Handlungsfolgen und -umstände auf[...]arbeiten und es für die moralische Beurteilung von Medienhandelnden bereit[...]stellen.“ (221) Dabei ist der Medienhandelnde gehalten, um der Sorgfaltpflicht willen eine Haltung der Wachsamkeit, Umsicht und Empathie zu entwickeln und auf mögliche schädigende Folgen seiner Handlungen zu achten.

Thomas Eggensperger OP, Berlin – Münster

Karlies Abmeier/Michael Borchard/Matthias Riemenschneider (Hrsg.), **Religion im öffentlichen Raum** (Religion – Staat – Gesellschaft Bd. 1), Verlag Ferdinand Schöningh Paderborn 2013, 237 S., € 24,90.

Anzuzeigen ist eine Schatzkiste: Die drei Herausgeber, Mitarbeiterin und Mitarbeiter der Konrad-Adenauer-Stiftung (KAS), haben einen Band vorgelegt, der vom Gottesbezug in einer Europäischen Verfassung bis hin zum Kopftuchstreit, von der französischen *laïcité* bis zur Rolle von „Caritas“ und „Diakonie“ als sozialstaatlich relevanten Trägerinstitutionen, vom islamischen Rechtsverständnis bis zum Grundgesetz, von der Diskussion um Kreuze in Schulen und Gerichten bis hin zur staatlichen Mitverantwortung für jüdisches Leben in Deutschland sehr viele Themenkomplexe debattiert. Hervorgegangen aus einer hochkarätig besetzten interdisziplinären Tagung, welche die KAS 2011 im italienischen Cadenabbia veranstaltet hat, diskutieren die insgesamt 21 Beiträge den heute zu beobachtenden gesellschaftlichen Wandel und seine Auswirkungen im religiösen und weltanschaulichen Feld. Im Hintergrund der Entwicklungen stehen Fragen nach den „[n]ormative[n] Grundlagen des Zusammenlebens“ (*Tine Stein*, Berlin, 89ff.), die letztlich auch das Verhältnis

zwischen „[ö]ffentliche[r] Theologie und politische[r] Verantwortung“ (*Heinrich Bedford-Strohm*, Bamberg, 27f.) widerspiegeln. Diese Grundsatzüberlegungen wiederum zeitigen Konsequenzen für die bis dato in Deutschland und Europa gewachsenen Strukturen im Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften. Lebensfremd wäre, wenn wir erwarteten, so *Hermann Lübbe* (Zürich, 41ff.), dass die gesamtgesellschaftlich virulenten „Säkularisierungsstatbestände fortdauernd ohne Rückwirkung auf die Legitimitätsgeltung des Staatskirchenrechts bleiben könnten.“ (44). Wie wahr!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Rando Paršić, O.P., **Zabranjeno sjećanje** (dt. **Verbotene Erinnerung**), hrsg. von Frano Prcela, Dominikanski samostan Korčula 2011, 195 S.

Schön wäre es, wir verstünden alle die kroatische Sprache. Wir könnten dann dem Verbot eines totalitären Regimes zuwiderhandeln und die Erinnerungen seiner Opfer dem Vergessen entreißen. Wir könnten uns erschüttern lassen von den erschreckenden Erfahrungen des Dominikaners R. Paršić, dem die Erinnerungen an Verhöre und Verurteilung, an Willkür und Demütigung, an Lagerhaft und Zwangsarbeit auch Jahre nach den Ereignissen förmlich abgerungen werden mussten. Wir könnten dem Herausgeber F. Prcela OP danken, der das Schweigen der Mitbrüder durchbrach und Rando Paršić, einen großartigen Zeugen dominikanischen Lebens und Leidens, in einem gut dokumentierten Buch zu Wort kommen ließ. Wir könnten selbst erstaunte Zeugen einer hierzulande nicht für möglich gehaltenen Barbarei des ach so aufgeklärten Tito-Kommunismus sein und einen weithin unbekanntem Teil der kroatischen Geschichte kennenlernen. (Gute Gründe, sich vielleicht doch noch mit der kroatischen Sprache zu beschäftigen!)

Diethard Zils OP, Mainz

Karl Gabriel/Christian Spieß/Katja Winkler (Hrsg.), **Religionsfreiheit und Pluralismus**, Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt Bd. 1), Verlag Ferdinand Schöningh Paderborn 2010, 261 S., € 34,90.

Nicht hoch genug kann die Bedeutung der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit, „Dignitatis humanae“ (DH), angesetzt werden, stellt sie doch einen historisch einmaligen Akt des Gewaltverzichts durch eine Religionsgemeinschaft dar. Die römische Catholica verabschiedete sich mit DH

vor nunmehr einem halben Jahrhundert von der Idee eines konfessionellen „katholischen“ Staats und ratifizierte auf diesem Wege höchstlehramtlich die Trennung von Religion und Politik. Der von K. Gabriel (Münster), Ch. Spieß (Berlin) und K. Winkler (Tübingen) herausgegebene Sammelband rekonstruiert den politischen Gewaltverzicht der katholischen Kirche als geschichtlich bedeutsamen Lernprozess – u. a. in Gestalt von päpstlichen Enzykliken (*Pius IX.*, 48ff.) und Ansprachen (*Pius XII.*, 38ff.; *Benedikt XVI.*, 72ff.) – und fügt Interpretationen aus systematisch-theologischer (*Walter Kasper*, 72ff.; *Augustin Bea SJ*, 273ff.), kirchenrechtlicher (*Reinhold Sebott SJ*, 82ff.), sozialetischer (*Arthur Fridolin Utz OP*, 143ff.) und rechtlicher Sicht (*Ernst-Wolfgang Böckenförde*, 169ff.) an. Wenn man beispielsweise die Texte von Utz und Böckenförde direkt hintereinander liest, dann wird deutlich, welchen Sprengstoff die verschiedenartigen Interpretationsansätze der beteiligten Diskutanten damals boten. Leider führt der Band die historisch spannende Debatte nicht in die Unübersichtlichkeiten unserer gleichermaßen säkularen wie multireligiösen Jetztzeit fort. Hier eröffnet sich ein weites Feld für einen Folgeband!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Thomas Dienberg/Thomas Eggensperger/Ulrich Engel (Hrsg.), **Säkulare Frömmigkeit**, Theologische Beiträge zu Säkularisierung und Individualisierung, Aschendorff Verlag Münster 2013, 174 S., 22,80 €.

Wer im Rechtschreib-Duden (²⁵2009) den Begriff „Säkularisierung“ nachschlägt, wird dort als Erläuterung „Verweltlichung; Loslösung aus den Bindungen an die Kirche“ (922) finden. Den damit bezeichneten Prozess nicht als Bedrohung des christlichen Glaubens, sondern als herausfordernde Chance zu begreifen, die eine Identitätsvergewisserung und Standortbestimmung von Kirchen und Ordensgemeinschaften samt einer theologischen und spirituellen Neubestimmung notwendig macht, ist das verbindende Anliegen aller Beiträge des von Th. Dienberg OFM Cap (Phil.-Theol. Hochschule Münster), Th. Eggensperger OP und U. Engel OP (beide Institut M.-Dominique Chenu, Berlin/Phil.-Theol. Hochschule Münster) herausgegebenen Sammelbands.

Auf der Suche nach Impulsen werden bspw. aus dem biblischen Bereich drei neutestamentlich inspirierte Strategien (Abgrenzung, Integration, Assimilation) mit ihren Vor- und Nachteilen in den Blick genommen. Historisch wird neben einer Orientierung an Christen im spätantiken Alexandria als Beispiel für ein selbstbewusstes und engagiertes Christsein in der jeweiligen

Zeit darauf hingewiesen, dass die aktuell mit „Säkularisierung“ beschriebene Loslösungstendenz bereits als Phänomen in der Spätantike auszumachen ist. Darüber hinaus wird über die Auseinandersetzung mit der franziskanischen Theologiegeschichte deutlich, dass „Säkularisierung“ einen aufklärerischen Zug beinhaltet und deshalb nicht als Gegenbegriff zum christlichen Glauben in Stellung gebracht werden kann, was die Brücke zum systematisch-philosophischen Bereich schlägt. Hier finden sich neben dem Blick auf die unterschiedlichen Deutungsangebote für Säkularisierung im Zuge des sich in der Moderne verändernden kirchlichen Selbstverständnisses Überlegungen zur „Säkularität im Christentum“ unter Rekurs auf Jean-Luc Nancy und dessen Gedanken vom „Dispositiv“ sowie die Frage danach, ob nicht das „Individualisierungstheorem“ geeigneter für die Beschreibung der aktuellen gesellschaftlichen Prozesse ist als das Säkularisierungsparadigma. Praktisch-theologisch wird unter anderem auf die sich hinter der säkularen Frömmigkeit verborgene Sehnsucht nach dem Religiösen Bezug genommen.

Die hier stellvertretend für alle Beiträge als Beispiel angeführten Aspekte veranschaulichen eindrucksvoll, wie vielschichtig das Phänomen der „Säkularisierung und Individualisierung“ ist, das den Kirchen und Ordensgemeinschaften bei ihrer Vergewisserung und Neuausrichtung zur Aufgabe gestellt ist. Dabei bieten die Texte in klarer und verständlicher Sprache sowohl einen sehr guten Überblick über die wichtigsten Informationen und Diskussionsschwerpunkte der Säkularisierungsdebatte als auch eine Reihe von Anregungen, wo in der Sache weiter gedacht werden kann. Der große Gewinn des Sammelbandes, der eine Gemeinschaftsarbeit des Dozierendenkollegiums der PTH Münster darstellt, ist dabei der disziplinübergreifende Blick, der je nach eigener Präferenz einen Zugang zum Thema bietet. Fazit: eine sehr gelungene Sammlung für die weitere Debatte.

Florian Kleeberg, Münster

Magdalena Holztrattner (Hrsg.), **Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert?** (Salzburger Theologische Studien Bd. 26), Verlagsanstalt Tyrolia Innsbruck 2005, 432 S., € 39,-.

Wie theoretische Reflexionsanstrengungen und praxisorientierte Analysen in vorbildlicher Weise zusammenkommen und miteinander ins Gespräch gebracht werden können, macht der hier anzuzeigende Sammelband deutlich. Im Sinne des französischen Soziologen Pierre Bourdieu (1930–2002) ist das Buch als ein Beispiel

engagierter, politischer Theologie zu charakterisieren. Alleine schon aus diesem Grund sei es zur Lektüre empfohlen! Es geht darum, so Bourdieu in seiner letzten Rede im Mai 2001, „Wissen in engagiertes Wissen [zu] überführen“ (*Le Monde diplomatique* vom 15.2.2002). Dieser Aufgabe eines „scholarship with commitment“ (ebd.) widmet sich der Sammelband, für dessen Herausgabe die Theologin und Armutsforscherin M. Holztrattner verantwortlich zeichnet. Bis 2005 am Armutsforschungsprojekt „Option fort he Poor“ der Universität Salzburg tätig, ist sie seit 2013 Leiterin der Katholischen Sozialakademie Österreichs. Mit dem mancherorts angestimmten Abgesang auf die Theologie der Befreiung ist auch die theologische Rede von der „Option für die Armen“ (vgl. die Lateinamerikanischen Bischofsversammlungen 1968 in Medellín und 1979 in Puebla) in der Versenkung verschwunden. Nicht verschwunden jedoch ist die Armut selbst. Immer noch und uneingeschränkt gilt die den Sammelband eröffnende Feststellung des peruanischen Befreiungstheologen Gustavo Gutiérrez OP: „Armut führt zum Tod.“ (9). Ich empfehle besonders die Beiträge von Marietta Calderón (Salzburg) zur Semantik und Pragmatik des Begriffsfeldes „opción por los pobres“ (15–36), von Franz Weber MCCJ (Innsbruck) zur Option für die Armen als pastoraltheologische Grundentscheidung (143–157), von Markus Ebenhoch (Salzburg) zum soteriologischen Aspekt der Option (171–184), von Clemens Sedmak (Salzburg/London) zur Wasserproblematik (233–238) und von Wolfgang Dietrich (Innsbruck) zur „Kommunikation der vielen Armen in einer postmodernen Welt“ (415–430). Gerade der letztgenannte, das Buch auch abschließende Text verortet die politisch-theologische Tradition der Option für die Armen im Zuge einer interkulturell-kommunikativen Hermeneutik in den „pulsierenden Frameworks“ (428) postmoderner Gesellschaftsformationen und den ihnen eigenen Vielheitspostulaten – und öffnet damit dem überkommenen Theologumenon der „Option für die Armen“ eine (dringend notwendige!) Zukunftsperspektive.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Regina Ammicht Quinn (Hrsg.), **„Guter“ Sex: Moral, Moderne und die katholische Kirche**, Verlag Ferdinand Schöningh Paderborn 2013, 228 S., € 29,90.

Bis heute tut sich die katholische Kirche schwer, Sexualität offen zu thematisieren. Der vorliegende Sammelband geht auf eine Tagung zurück, die für den kirchlichen Kontext (Katholische Akademie Rottenburg Stuttgart) geplant war, deren Durchführung in letzter Minute aber vom zuständigen Bischof untersagt

wurde: „Let's Think About Sex“. Am Ende fand die Tagung in den Räumen der „Frankfurter Rundschau“ statt. Die Fragen der Herausgeberin an die Adresse der Verantwortlichen der katholischen Kirche gehören unterstützt: „Warum diese Aufregung um eine ‚christliche‘ Sexualmoral? Warum fließt so viel Energie in solche Auseinandersetzungen? Weil die Regelungen der Sexualität zentral bestimmen, wer christlich ist? (...) Oder weil diese Regeln so weit, breit und lustvoll übertreten werden?“ (9) Der von R. Ammicht-Quinn (Tübingen) verantwortete Band eröffnet Diskussionen, zeigt in differenzierender Weise Perspektiven auf und lädt zum Mitdenken ein. Dabei geschieht all das keineswegs unkritisch, changieren doch, bei Licht besehen, die gesellschaftlichen Diskurse über Sexualität oftmals zwischen Pornographisierung und Re-Romantisierung; Sexualität ist heute zudem von Funktionalisierung und Vermarktung bedroht. Hier ist nicht der Raum, um auf die Beiträge im Einzelnen einzugehen. Besonders hervorgehoben und zur Lektüre empfohlen seien aber der Artikel von Erik Borgman OPL (Tilburg) zum sexuellen Missbrauch in der katholischen Kirche (83ff.), die von Ottmar Fuchs (Tübingen) vorgebrachte theologische Kritik der kirchlichen Reinheitsideologie (98ff.), die von Rainer Bucher (Graz) durchgeführte Dekonstruktion der mit den kirchlichen Sexualitätsdiskursen einhergehenden Machtverhältnisse (123ff.) und die von Norbert Reck (München) thematisierte Kritik am kirchlichen Mitleids-Diskurs gegenüber schwulen und lesbischen Menschen (157ff.). Erfreulich ist m. E., dass die moraltheologischen Beiträge von Walter Schaupp (Graz) und Ammicht-Quinn in das Kapitel „Guter Sex“ (175ff.) eingeordnet und somit (kirchlich eher untypisch) von vorn herein unter ein positives Vorzeichen gestellt sind. In dieser Perspektive ist es nur konsequent, dass das Buch mit einer Auslegung einiger Verse des poetisch-erotisch konnotierten Hohen Liedes (N. Reck, 212ff.) endet. Ein lesenswertes, ein empfehlenswertes Buch!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Ludger Schulte, **Weil Leben mehr als Machen ist**. Von der anderen Kraft des Glaubens, Patmos Verlag Ostfildern 2013, 164 S., € 14,99.

Der Autor, Professor für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster, will mit dem Buch – ganz im Geiste von Bernhard Sill – eine „Lebensführung am Rande des eigenen Vermögens“ (10) sein. L. Schulte, Mitglied des Kapuzinerordens, skizziert einige Schlüsselwörter, die mit Lebenskunst zu tun haben: Weisheit, Zeit, Grenzen, Vergebung, Gelassenheit

und Kontemplation. Sie werden vom Autor in geistlicher Weise abgehandelt; häufig nimmt er Bezug auf Literatur und die Heilige Schrift. Die Betrachtungen schließen mit den Worten: „Dann lautet die Kunst der Künste zum Menschwerden: immer noch offen, immer noch wegbereit, immer noch für Überraschungen zu haben.“ (153). – Eine empfehlenswerte Lektüre für alle, die sich Zeit und Muße nehmen wollen, in sich zu gehen und sich mittels der einzelnen Kapitel inspirieren zu lassen.

Thomas Eggenesperger OP, Berlin – Münster

[1] Gregor Maria Hoff/Ulrich H. J. Körtner (Hrsg.), **Arbeitsbuch Theologiegeschichte**. Diskurse. Akteure. Wissensformen, Verlag W. Kohlhammer Stuttgart 2012, **Bd. 1: 2.–15. Jahrhundert**, 380 S., € 27,90; **Bd. 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart**, 416 S., € 34,90.

[2] Gregor Maria Hoff/Hans Waldenfels (Hrsg.), **Die ethnologische Konstruktion des Christentums**. Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion (ReligionsKulturen Bd. 5), Verlag W. Kohlhammer Stuttgart 2008, 222 S., € 32,-.

Aus Österreich ist ein bemerkenswertes ökumenisch-theologisches Projekt zu vermelden! Das von den beiden Systematikern G. M. Hoff (katholisch, Universität Salzburg) und U. H. J. Körtner (protestantisch, Universität Wien) verantwortete zweibändige Arbeitsbuch stellt im werkbio-graphischen sowie problem- und rezeptionsgeschichtlichen Angang 36 Personen vor (unter ihnen nur zwei Frauen: Mechthild von Magdeburg, um 1207–1282/94, und Sallie McFague, *1933), die in ihren Forschungen zentrale Fragestellungen im theologischen Feld bearbeitet haben. Besonders hervorgehoben seien – in subjektiver Auswahl – die Beiträge von Hildegunde Keul (Würzburg) zu Mechthild von Magdeburg (1/1, 264–282), Thomas Franz (Würzburg) zu Melchor Cano OP (1/2, 67–84), Christian Bauer (Innsbruck) zu Marie-Dominique Chenu OP (2, 319–337) und Elmar Klinger (Würzburg) zu Gustavo Gutiérrez OP (1/2, 375–389). Wie im Laufe der Geschichte jeweils neue, den Auseinandersetzungen und Konflikten der jeweiligen Zeiten entsprechende Wissensformen erarbeitet worden sind, erläutern eine Reihe von das Arbeitsbuch insgesamt strukturierender Artikel zu theologiegeschichtlich bedeutsamen Zäsuren: die Konzilien von Nizäa und Chalzedon, die Scholastik und die Mystik, Reformation und Gegenreformation, Aufklärung und Neuscholastik, Dialektische Theologie auf evangelischer und das Vaticanum II auf katholischer Seite. Ein wenig knapp geraten ist der das Buchprojekt abschließende Beitrag der beiden Herausgeber zu Herausforderungen und Umstellungen in der Theologie des 21. Jahrhunderts (1/2, 408–

413). Hier verweise ich auf die inspirierenden (und etwas ausführlicheren) Überlegungen von Hoff zur Kategorie der *Fremdheit* als konziliare „Konstitutionsgröße“ (2, 212–220) einer spät- oder nachmodernen Theologie in einer pluralen bzw. „pluralistischen Gesellschaft“ (Gaudium et spes 76; vgl. 2, 220).

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Hubert Wolf, **Die Nonnen von Sant’Ambrogio**. Eine wahre Geschichte, Beck Verlag München, 544 S., € 24,95.

Der Untertitel des Buches „Eine wahre Geschichte“ verweist schon auf einen wesentlichen Punkt. H. Wolf (Universität Münster) rekonstruiert den Fall des Klosters Sant’Ambrogio anhand von Akten des Heiligen Offiziums. Was zunächst wie ein Streitfall in einem Nonnenkloster erscheint, der Giftmordanschlag auf die Fürstin Katharina von Hohenzollern-Sigmaringen, weitet sich allmählich immer mehr aus. Persönliches, Theologisches und Politisches vermischen sich und das bis in die höchsten Kreise des Vatikans. Sogar der Papst schaltet sich in den Vorgang ein. Ein Streit um die theologische Ausrichtung der Kirche wird sichtbar, der mit allen Mitteln ausgefochten wird. Wolf zeigt sehr gut auf, dass es bei theologischen Entscheidungen eben nicht nur um Theologie, sondern auch um Macht, Interessen und politischen Einfluss ging. Die sachliche Darstellung des Streits um die Neuscholastik und die Machtstrukturen im Vatikan liest sich wie ein Krimi.

Richard Nennstiel OP, Hamburg

Annelise Herzig, **In der Spur Jesu** Leben nach den evangelischen Räten (Spiritualität und Seelsorge Bd. 5), Verlagsanstalt Tyrolia Innsbruck 2012, 111 S., € 9,95.

A. Herzig MsSR, Theologin und zurzeit Generaloberin ihrer Ordensgemeinschaft, hat sich mit einer Reihe von Veröffentlichungen zur Theologie des Ordenslebens einen Namen gemacht. Ihr neues Büchlein fokussiert die Reflexion auf die traditionellen evangelischen Räte Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam, ohne dabei andere zentrale Weisungen des Evangeliums aus dem Blickfeld zu verlieren: Gewaltlosigkeit, Gastfreundschaft, Vergabung. Manches liest sich gut als Einführung in die *Vita consecrata*; hier hat das Büchlein seine Stärken. Ein Beispiel: „Ich habe z. B. gelernt zu unterscheiden zwischen den evangelischen Räten und den Gelübden: Das eine ist der Inhalt, das andere die Form, die mein Leben geprägt hat.“ (7) Oder: „Auch ist mir immer klarer geworden, wie sehr die drei ‚klassischen‘ evangelischen Räte (...) zusammenhängen, einander explizieren und

miteinander ein Symbol für eine entschiedene Christuskirche bilden.“ (Ebd.) Beeindruckt hat mich das systematisch zentrale Kapitel „Lebensgestalt“ (21–34). Ausgehend von Thomas von Aquin und im Dialog mit Dietrich Bonhoeffer hebt Herzig den notwendig fragmentarisch bleibenden Charakter des Ordenslebens hervor. Sie definiert dabei das Fragment als positive Wirklichkeit (vgl. 24) im Spannungsdreieck von Lebensgestalt, Evangelium und Tradition. Wichtig ist, dass eine solche Christuskirche nicht nur geistlich ist, sondern auch praktisch wird: Die evangelischen Räte „haben jeweils ein ‚Innen‘ und ein ‚Außen‘. Oder anders gesagt: Es gibt den ‚Geist‘ und die Praxis der evangelischen Räte.“ (29) Letztere entfaltet Wirkung beispielsweise im „interkulturelle[n] Zusammenleben“ (33) oder im „kollektiven Zeugnis“ (ebd.). Ein spirituell und theologisch ertragreiches Büchlein, das geistlichen Gemeinschaften zur kommunikativen Lektüre empfohlen sei!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Meinrad Brink, **Bilder zum Leben**, Geest-Verlag Vechta 2013, 140 S., € 14,80.

Aus seinem reichen Schatz von Bildbetrachtungen hat der Dominikanerpater M. Brink 18 unterschiedliche Motive ausgewählt und zusammen mit seinen anregenden Gedanken als Sammelband herausgebracht. Neben Bildern bekannter Künstler (z. B. Grünewald, Schmidt-Rottluff) sind auch Werke weniger prominenter Kunstschaffender (wie z. B. etliche sehenswerte Skulpturen des Bildhauers Joseph Krautwald) Ausgangspunkt der Betrachtungen. Darüber hinaus sind Naturfotografien und Ikonen, Kultgegenstände und Mosaiken „Aufhänger“ für Brink, über grundlegende Fragen des Lebens (im weitesten Sinn) nachzudenken. Da finden sich Reflexionen über das Symbol der Brücke neben Gedanken zum lebensspendenden Wasser. Da wird über die Bedeutung der Familie nachgedacht und über das Wesen des Clowns. Alle Betrachtungen wurzeln – wie sollte es bei einem Ordensmann wie Meinrad Brink auch anders sein – in einem tiefen christlichen Glauben und sind angereichert durch die Lebenserfahrung und Lebensweisheit des Autors. Die Texte sind von Inhalt und Umfang her (in der Regel 2–3 Buchseiten) für alle geeignet, die im Verlauf des Tages das Alltägliche einmal „abschalten“ möchten und sich durch ein Bild und die dazugehörigen Anmerkungen zum eigenen Nachdenken anregen lassen wollen. Insofern können die „Bilder zum Leben“ eine Bereicherung für das eigene Leben werden.

Karl Gierse OP, Vechta

Eingegangene Bücher

(Rezension vorbehalten)

KARLIES ABMEIER u. a. (Hrsg.), Religion im öffentlichen Raum, Schöningh Paderborn 2013, 237 S., € 24,90.

GIORGIO AGAMBEN, Kirche und Reich, Merve Berlin 2012, 31 S., € 8,-.

JÖRG ALT (Hrsg.), Entweltlichung oder Einmischung – wie viel Kirche braucht Gesellschaft?, Echter Würzburg 2013, 222 S., € 16,80.

KATAJUN AMIRPUR, Den Islam neu denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte, C. H. Beck München 2013, 256 S., € 14,95.

OLIVER BACH u. a. (Hrsg.), ‚Auctoritas omnium legum‘. Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit, Frommann-Holzboog Stuttgart-Bad Cannstatt 2013, 440 S., € 188,-.

KARL BAIER u. a. (Hrsg.), Text und Mystik. Zum Verhältnis von Schriftauslegung und kontemplativer Praxis, V & R Göttingen 2013, 230 S., € 39,99.

ANDREAS R. BATLOGG u. a., Franziskus. Der neue Papst und sein Vorbild, Hirmer München 2013, 81 S., € 9,90.

WOLFGANG BEINERT/ULRICH KÜHN, Ökumenische Dogmatik, Pustet Regensburg 2013, 880 S., € 78,-.

BERND BELINA, Raum, Westfälisches Dampfboot Münster 2013, 173 S., € 14,90.

ROBERT BELLARMIN, Ausführliche Erklärung des christlichen Glaubens. Für den heutigen Gebrauch übersetzt und aufbereitet von Andreas Wollbold, Echter Würzburg 2013, 173 S., € 14,90.

NICOLAS BERGRUEN/NATHAN GARDELES, Klug regieren. Politik für das 21. Jahrhundert, Herder Freiburg/Br., 2013, 256 S., € 19,99.

GERHARD BESIER u. a. (Hrsg.), Die Religionsfreiheit und das Kirche-Staat-Verhältnis in Europa und den USA, Lit Berlin 2013, 165 S., € 29,90.

VOLKER BIALAS, Wahrheitssuche und Selbstfindung. Die Erfahrung des Göttlichen, EOS St. Ottilien 2008, 136 S., € 14,80.

---, Wege und Grenzen. Meditationen über das Leben und die Natur, EOS St. Ottilien 2009, 191 S., € 14,80.

---, Gemeinschaftsbindung und Weltbewusstsein. Gebrochenen Perspektiven im sozialen Lebensbezug, EOS St. Ottilien 2013, 201 S., € 14,80.

FRANÇOIS BESPFUG, Der Gott der Maler und Bildhauer. Die Inkarnation des Unsichtbaren, Herder Freiburg/Br. 2013, 248 S., € 29,99.

RAINER BUCHER, ...wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche, Echter Würzburg 2012, 237 S., € 14,80.

PAUL JOSEF CORDES/MANFRED LÜTZ, Benediktus Vermächtnis und Franziskus' Auftrag. Entweltlichung. Eine Streitschrift, Herder Freiburg/Br. 2013, 160 S., € 14,99.

MARTIN DABROWSKI u. a. (Hrsg.), Überwindung der EU-Schuldenkrise zwischen Solidarität und Subsidiarität, Schöningh Paderborn 2013, 172 S., € 19,90.

JACQUES DERRIDA, Das Problem der Genese in Husserls Philosophie, Diaphanes Zürich – Berlin 2013, 352 S., € 34,95.

ERWIN DIRSCHERL, Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit, Schöningh Paderborn 2013, 228 S., € 29,90.

BIRGIT EIGLSPERGER u. a., Transformation, Universitätsverlag Regensburg 2012, S. 127, € 14,95.

PETER ENGELMANN (Hrsg.), Dekonstruktion. Jacques Derridas semiotische Wende der Philosophie, Passagen Wien 2013, 242 S., € 19,55.

FULVIO FERRARIO (Hrsg.), Umstrittene Ökumene, Mohr Siebeck Tübingen 2013, 142 S., € 29,-.

DAVID FOSTER WALLACE, Schicksal, Zeit und Sprache. Über Willensfreiheit, Suhrkamp Berlin 2012, 207 S., € 15,-.

STEFFEN FÜHRDING/PETER ANTES (Hrsg.), Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2013, 188 S., € 39,99.

HENNING FÜLLER/BORIS MICHEL (Hrsg.), Die Ordnung der Räume. Geografische Forschung im Anschluss an Michel Foucault, Westfälisches Dampfboot 2012, 275 S., € 27,90.

GEBHARD FÜRST (Hrsg.), Katholisches Medienhandbuch. Fakten – Praxis – Perspektiven, Butzon & Bercker Kevelaer 2013, 333 S., € 29,95.

KARL GABRIEL u. a. (Hrsg.), Die Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Texte zur Interpretation eines Lernprozesses, Schöningh Paderborn 2013, € 36,90.

R. RUARD GANZEVOORT u. a. (Hrsg.), City of Desire – a Place for God?, Lit Zürich 2013, 216 S., € 29,90.

KLAUS GEREON BEUCKERS u. a. (Hrsg.), Kirche und Kloster, Architektur und Liturgie im Mittelalter (FS Clemens Koch), Schnell + Steiner Regensburg 2012, 235 S., € 39,95.

DAGMAR GOTTSCHALL (Hrsg.), Meister Eckhardts Erfurter „Reden“ in ihrem Kontext, Kohlhammer Stuttgart 2013, 419 S., € 54,-.

MARTIN A. GUGGISBERG (Hrsg.), Grenzen in Ritual und Kult der Antike, Schwabe Basel 2013, 198 S., € 57,-.

TOMÁŠ HALÍK, Berühre die Wunden. Über Leid, Vertrauen und die Kunst der Verwandlung, Herder Freiburg/Br. 2013, 224 S., € 19,99.

HERMANN HÄRING, Versuchung Fundamentalismus. Glaube und Vernunft in einer säkularen Gesellschaft, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2013, 176 S., € 17,99.

DAVID HARVEY, Rebellische Städte, Suhrkamp Berlin 2013, 283 S., € 18,-.

54. Jahrgang Heft 3 Juli—September 2013:

Kontrolle ist gut ... Transparenz und Vertrauen

ISSN 0342-6378

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia.

SCHRIFTLEITUNG:

Thomas Eggenesperger (verantwortlich),

Ulrich Engel (verantwortlich),

Paulus Engelhardt, Bernhard Kohl (Internet),

Dennis Halft, Gregor Naumann, Richard Nennstiel, Frano Prcela.

ANSCHRIFT: Schriftleitung „Wort und Antwort“,

Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin

E-MAIL: schriftleitung@wort-und-antwort.info

HOME PAGE: www.wort-und-antwort.de

VERLAG: Matthias-Grünwald-Verlag der

Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12,

D-73760 Ostfildern.

E-MAIL: mail@gruenewaldverlag.de

Gesamtherstellung: Matthias-Grünwald-Verlag,

Ostfildern

Wort und Antwort

Dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft

erscheint vierteljährlich

Einzelheft € 7,20; Jahresabonnement € 23,40;

Studentenabonnement bei Vorlage einer Studien-

bescheinigung: € 17,20. Alle Preise verstehen sich

zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen sind

schriftlich bis sechs Wochen vor Jahresende mög-

lich. Unverlangt eingesandte Besprechungs-

exemplare können nicht zurückgesandt werden.

ABONNENTENSERVICE UND VERTRIEB:

Matthias-Grünwald-Verlag der Schwabenverlag

AG, Petra Härtel (Sachbearbeitung), Senefelder-

straße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/

(0) 711/44 06-140, Fax 0049/(0) 711/44 06-138

Bestellungen in Österreich an Buchhandlung Her-

der (im Auftrag des Matthias-Grünwald-Verlags),

Wollzeile 33, A-1011 Wien.

Theologie im Dienst an den Menschen



Christine Büchner / Christine Jung /
Bernhard Nitsche / Lucia Scherzberg (Hg.)

Kommunikation ist möglich
Theologische, ökumenische und
interreligiöse Lernprozesse

Festschrift für Bernd Jochen Hilberath

Format 14 x 22 cm
384 Seiten
Hardcover
€ 35,- [D] / sfr 46,90
ISBN 978-3-7867-2993-8

Bernd Jochen Hilberaths theologisches Schaffen ist der kommunikativen Erschließung der Systematischen Theologie in ökumenischer Verantwortung und interreligiöser Weite verpflichtet: Sein Theologietreiben ist orientiert an der Botschaft des Evangeliums und will dadurch menschliches Leben in gelingender Kommunikation wecken und fördern.

Anlässlich seines 65. Geburtstags würdigen Kolleginnen und Kollegen Hilberaths Engagement und seine Impulse für eine zeitgemäße Gestalt der Theologie. Die Beiträge nehmen thematische Anliegen und den kommunikativen Reflexionsstil auf und erschließen dadurch den Chancenreichtum seines Denkens.