

ten mit dem relativ niedrigsten Haushaltsnettoeinkommen besonders die in einem Haushalt Alleinlebenden mit ihrem Einzeleinkommen anzutreffen sein. Dies würde bedeuten, daß insoweit nicht die Einkommenshöhe als solche wirksam wäre, sondern in den Antworten die Lebenssituation des Alleinlebenden durchschlägt. Bei der Differenzierung nach der Konfession sind die evangelischen Befragten etwas weniger häufig der Auffassung, daß eine Eheschließung beide Partner in ihrer Freiheit beschränken würde (36%). Die regionale Aufgliederung bestätigt einige bereits mehrfach zutage getretene Tendenzen: In den Stadtstaaten ist der Anteil derer, die die Aussage eher bejahen möchten, mit 47% besonders groß.

Fazit: grundlegend veränderte Lebensstile

Die vorgelegten und ein wenig im Zusammenhang betrachteten Ergebnisse können auf dem Hintergrund eines allgemeineren Wertewandels gesehen werden, der die Lebensbereiche von Ehe, Familie und Partnerschaft nicht unberührt gelassen hat. Sie deuten auf ihre Weise auf grundlegend veränderte Lebensstile hin. Nimmt man die vorgestellten Daten auch nur als Grundlage für Tendenzaussagen, so wird deutlich, daß die Ehe als gesellschaftliche Institution im Bewußtsein nachgewachsener junger Generationen weit weniger fest verankert ist als noch in den ersten Jahrzehnten der Nachkriegszeit. Für Zweierbeziehungen, auch wenn die Partnerschaften auf längere Dauer angelegt sind, erscheint der Verzicht auf institutionelle Absicherung durch das herkömmliche rechtliche Institut der Ehe in erheblichem Umfang durchaus vertretbar, sei es im Urteil über Lebensverhältnisse von Mitbürgern oder auch im eigenen Lebensvollzug.

Ob und inwieweit diese Veränderungen Ausdruck eines Übergangs zu einer unter „postindustriellen“ Bedingungen stehenden Gesellschaft sind, muß hier offenbleiben. Der sich abzeichnende Wandel, wie er partiell auch in den hier vorgetragenen Ergebnissen sichtbar wird, ist in seiner

Grundtendenz inhaltlich konkret durch einen deutlichen Rückgang des Gewichts sogenannter Selbstzwang- und Selbstkontrollwerte (auch Pflicht- und Akzeptanzwerte genannt) bei gleichzeitigem deutlichem Anstieg des Gewichts der sog. Selbstentfaltungswerte charakterisiert (Die Bedeutung eines derartigen „Wertwandlungsschubs“ wird auch unterstrichen im „Bericht der Kommission ‚Zukunftsperspektiven gesellschaftlicher Entwicklungen‘“, erstellt im Auftrage der Landesregierung von Baden-Württemberg, Stuttgart November 1983, S. 38 ff.).

Noch fehlen ausreichend verlässliche Informationen über das gesamte Spektrum dieser Prozesse des Wertewandels, die sich innerhalb unserer Gesellschaft vollziehen, jedoch nicht alle Bevölkerungsteile gleichermaßen betreffen. Aber schon Max Weber war es bereits vor Jahrzehnten aufgefallen, daß die moderne Gesellschaft durch einen „Polytheismus“ der Werte gekennzeichnet ist. Daraus wird heute – auf die vorliegende Thematik angewandt – gefolgert: „Sich erfolgreich mit der modernen Welt auseinanderzusetzen, erfordert gleichermaßen eine redliche Anerkennung dieser Tatsache wie ein gewisses Maß an Sicherheit über die eigenen Werte, d. h., es verlangt nach der heiklen Balance zwischen Toleranz und moralischer Gewißheit“ (Brigitte u. Peter L. Berger, a. a. O., S. 219).

Grundsätzlich kann aus der Sicht einer strukturgestaltenden Politik, besonders aber einer *Familienpolitik* wohl nicht der Frage ausgewichen werden, inwieweit dieser Einstellungs- und Wertewandel der bewußten Gestaltung bedarf. Inwieweit und unter welchen Voraussetzungen er dem überhaupt zugänglich ist, ist dabei eine separate, bisher kaum befriedigend beantwortete Frage. Grundsätzlich wäre damit jedenfalls in Richtung von Interventionen und Strategien zu denken, die auf der pädagogischen, aber auch auf der politischen Ebene anzusiedeln wären. Sofern man eine solche Aufgabe bejaht, käme es darauf an, gezielt günstigere Bedingungen für die Durchsetzung und Geltung ganz bestimmter ehe- und familienbezogener Wertorientierungen zu schaffen und zu sichern.

Max Wingen

Wie von der Schuld reden?

Zu einer Tagung der Katholischen Akademie Freiburg

Zu den Gemeinplätzen kirchlich-theologischer Gegenwartsanalysen gehört zweifellos die Feststellung, daß Erfahrung und Eingeständnis *persönlicher Schuld* zugunsten individueller und kollektiver Entschuldigungsmechanismen in den Hintergrund gedrängt würden. Der Würzburger Synodenbeschluß „Unsere Hoffnung“ sprach vom „heimlichen Unschuldswahn, der sich in unserer Geschichte ausbreitet und mit dem wir Schuld und Versagen, wenn überhaupt, immer nur bei ‚den anderen‘ suchen, bei den Feinden und Gegnern, bei der Vergangenheit, bei der Natur, bei Veranlagung und Milieu“.

Es nützt wenig, dem diffusen Gemisch von Schuldverdrängung, Schuldzuweisungen und -erklärungen, mit dem wir es gegenwärtig zu tun haben, einfach die christliche Botschaft von menschlicher Schuld und göttlicher Vergebung entgegenzuhalten. Zum einen haben Theologie und Verkündigung selber genügend *Schwierigkeiten* mit Themen wie Sünde, Buße und Umkehr. Die Beratungen der Bischofssynode im vergangenen Herbst (vgl. HK, Dezember 1983, 568–573) haben dafür zahlreiche Belege geliefert. Der vorschnelle Rückzug auf vertraute Begriffe und Schemata kann im übrigen auch dazu verleiten, die

Wirklichkeit heutiger Schuldenerfahrung in ihren verschiedenen Spielarten gar nicht mehr an sich herankommen zu lassen.

Um Sondierungsarbeit auf diesem schwierigen Terrain war es einer *Tagung der Katholischen Akademie Freiburg* zu tun, bei der sich Wissenschaftler unterschiedlicher Disziplinen am 2. und 3. Juni auf die Frage einließen: „Müssen Menschen schuldig werden?“ Das Schwergewicht lag dabei weniger auf dem Bemühen um eine abgerundete, gar handliche Synthese als auf der Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Zugänge zum Thema Schuld. Das machte den Reiz der Tagung aus, auch wenn die einzelnen Beiträge und Themen zum Teil als „membra disiecta“ nebeneinanderlagen.

Schuld in Tragödie und Mythos

Kein Versuch, das Phänomen menschlicher Schuld im Kontext heutiger Wirklichkeitserfahrung neu zu buchstabieren, kann auf die Auseinandersetzung mit geschichtlichen Zeugnissen verzichten, die in einem ganz anderen religiösen und kulturellen Horizont menschliche Schuld darstellen oder erklären. Eine besondere Bedeutung kommt dabei der griechischen *Tragödie* zu, die immer wieder das maßgebliche literarische Anschauungsmaterial für ausweglose Schuldverstrickung geliefert hat.

Um Aufhellung des komplizierten Verhältnisses von gottgewirktem Verhängnis und menschlicher Schuld in der klassischen griechischen Tragödie bemühte sich bei der Freiburger Tagung der Altphilologe *Hans-Joachim Newiger* (Konstanz), wobei er sich vor allem auf die Dramen des Aischylos stützte. Die aischyleischen Helden müssen schuldig werden: Sie werden in Entscheidungssituationen gestellt, in denen sie handelnderweise in jedem Fall Schuld auf sich laden, für die sie dennoch die volle Verantwortung tragen. Die Tragödien von Aischylos' Menschen, so Newiger, seien aber gleichzeitig die *Rechtfertigung seiner Götter*. Anders als bei den jüngeren Tragikern Sophokles und Euripides werde die tragische Schuld in die von Zeus repräsentierte Weltordnung nochmals integriert.

Einen Schritt zurück hinter die Mythenrezeption in der Tragödie führte der Beitrag der Berner Altgermanistin *Maria Bindschedler*, die sich mit dem *Schuldbegriff der germanischen Mythologie* befaßte. Die Edda kennt einen Sündenfall der Götter, die notwendigerweise bei der Überwindung der älteren Elementarmächte mit List und Betrug zu Werk gehen und dadurch schuldig werden. Dadurch wird die menschliche Schuld in einen größeren kosmischen Zusammenhang gestellt: Die Menschen haben durch ihr eigenes Handeln unausweichlich an der Schuld der Götter teil; diese kosmische Gesamtschuld treibt auf den Untergang, auf die „Götterdämmerung“ zu, durch die die Schuld der Götter und Menschen gesühnt wird.

Anders als ihr klassisch-philologischer Vorredner versuchte Frau Bindschedler eine Brücke von den alten Texten zur Gegenwart zu schlagen: Sie gab zu bedenken, ob

nicht angesichts der gegenwärtigen globalen Lebensbedrohungen die Vorstellung einer den Menschen übergreifenden *kosmischen Gesamtschuld*, die letztlich zur Katastrophe führen müsse, neue Aktualität gewinnen könne.

Facetten heutiger Schuldenerfahrung

So naheliegend der Rückgriff auf mythische Motive heute aus mancherlei Gründen sein mag; die Götter des Mythos (und auch der klassischen Tragödie), vor und mit denen einmal Menschen schuldig wurden, sind nicht mehr zu re-pristinieren. Unter den Bedingungen der Säkularisierung wird Schuld anders erfahren. Das Referat des Münchner Germanisten *Wolfgang Frühwald* über Formen des Wissens von Schuld in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur lieferte für beides eindrucksvolle Belege: sowohl für die Aktualität des Mythos, der gegenwärtig in vielfältigen literarischen Brechungen und Spiegelungen auftritt, wie für Schuldenerfahrungen, die in keinem metaphysisch-religiösen Bezugsrahmen mehr stehen.

Frühwald wies auf *vier Möglichkeiten* hin, wie sich Schuld in der Gegenwartsliteratur artikulieren könne. Machte er an Texten aus den sechziger Jahren (etwa „Andorra“ von Max Frisch oder Siegfried Lenz' „Zeit der Schuldlosen“) die literarische Aufdeckung eines allgemeinen gesellschaftlichen Schuldzusammenhangs fest, so nahm er Uwe Johnsons 1981 veröffentlichte „Skizze eines Verunglückten“ als Beleg für die Gestaltung der mythischen Dimension der Schuld. Johnson schildert in seiner autobiographischen Skizze den vergeblichen, in die Schuld führenden Versuch, die nur als Literatur mögliche vorbehaltlose und vollkommene Liebe zwischen Mann und Frau in gelebte Wirklichkeit umzusetzen. Bei Botho Strauß („Die Widmung“) sah Frühwald die narzißtische Schuld dargestellt: der Schriftsteller, der nach dem Zerschneiden einer Beziehung ausschließlich um sich selber kreist, anstatt auf den geliebten Partner zuzugehen. Schließlich wies er auf *Christa Wolf* hin, in deren Erzählung „Unter den Linden“ ein wiedergewonnenes Glück beschrieben werde, das die Zulassung und Verarbeitung von Schuldenerfahrung zur Voraussetzung habe: „Da ich neuerdings selbst ohne Zweifel bin, wird man mir wieder glauben. Nicht mehr bin ich an die Tatsachen gekettet. Ich kann frei die Wahrheit sagen“ (Christa Wolf, *Gesammelte Erzählungen*, Sammlung Luchterhand 361, S. 54).

Auch wenn gerade aus literarischen Texten aufschlußreiche Einsichten zur gegenwärtigen Wahrnehmung und Deutung menschlicher Schuld zu gewinnen sind (Frühwald wies darauf hin, daß in der Literatur heute zwar viel von Schuld, so gut wie nie aber von Sünde die Rede sei), braucht es noch *andere Ansätze*, um das Thema Schuld in der ganzen Breite ausleuchten zu können. In Freiburg wurden zur Erweiterung des Gesichtsfelds die empirische Kulturforschung und die Staatsphilosophie und -theorie einbezogen. Die Beiträge der Marburger Volkskundlerin *Ingeborg Weber-Kellermann* (über Schuldgefühle von Mädchen und Frauen aufgrund tradierter Rollenansprü-

che) und des Augsburger Politologen *Hans-Otto Mühleisen* (über das Verhältnis von Menschenbild und Staatsverständnis) boten denn auch reichlich Diskussionsstoff. Allerdings ging es dabei – was von der Stoßrichtung der beiden Referate her auch nahelag – mehr um die Frauenfrage insgesamt bzw. um aktuelle politische Probleme als um das eigentliche Anliegen der Tagung.

So ging Mühleisen vor allem der Frage nach, ob nicht sowohl in den zwischenstaatlichen Beziehungen (durch das inzwischen angehäuften atomare Zerstörungspotential) wie innerstaatlich (durch neue Entwicklungen im Medienbereich und in der Informationstechnik) bisherige politische Grundsätze und Mechanismen immer mehr ausgehöhlt würden. So könne etwa die Balance der Gewaltenteilung durch nicht mehr öffentlich kontrollierte Medien in Mitleidenschaft gezogen werden. Ausgehend vom engen Zusammenhang zwischen jeweiligem Menschenbild und Staatsverständnis, das er an historischen Belegen verdeutlichte, resümierte Mühleisen, Staatsphilosophien mit einem eindeutigen (entweder optimistischen oder pessimistischen) Menschenbild tendierten zu totalitären Ordnungsformen. Er äußerte die Sorge, daß sich in der Bundesrepublik gegenwärtig eine problematische Aufwertung des Staates breit mache; man glaube wieder genauer zu wissen, „welcher Mensch zu diesem Staat paßt“, und zeige weniger Toleranz gegenüber abweichenden Meinungen.

So prononciert wie Mühleisen auf seinem äußerte sich auch Frau Weber-Kellermann auf ihrem Feld. Ihr ging es ausdrücklich nicht um Schuld, sondern um *Schuldgefühle*, die sie anhand zahlreicher biographischer Zeugnisse von Frauen dieses und des letzten Jahrhunderts drastisch illustrierte. Das Augenmerk galt dabei vor allem den durch Erziehung eingeübten Schuldgefühlen von Frauen hinsichtlich ihrer Sexualität. Der Hinweis auf das Frauen und Mädchen mit solchen Schuldgefühlen und Rollenklischees angetane Unrecht verband sich mit einem vehementen Plädoyer für mehr weibliches Selbstbewußtsein.

Daseinsschuld und Sündenbekenntnis

Nicht bei Schuldgefühlen stehenzubleiben, sondern nach der Schuld als *anthropologischem Grundphänomen* zu fragen, war demgegenüber das Anliegen von *Medard Boss*. Der Zürcher Altmeister der daseinsanalytischen Psychotherapie grenzte sich scharf von Freuds Hypothesen über die Entstehung von Schuldgefühlen ab, klammerte aber auch das theologische Verständnis von Schuld als Sünde vor Gott aus. In enger Anlehnung an Martin Heideggers Gedanken in „*Sein und Zeit*“ bestimmte Boss das Schuldigsein als *Existential*, ohne das der Mensch nicht Mensch wäre. Die grundlegende, mit der Endlichkeit des Menschen gegebene Schuldhaftigkeit äußere sich in konkreten Schuldgefühlen. Hier trennt Boss zwischen gesunden und neurotischen Schuldgefühlen, die den Menschen in einen Teufelskreis brächten und psychotherapeutisch behandelt werden müßten.

Weitgehend offen blieb das Verhältnis zwischen der

Schuld als Existential und dem konkreten Schuldigwerden durch Übertretung sittlicher Normen. Deshalb richteten sich dann auch die meisten Anfragen an Boss' eindrucksvoll vorgetragenen Entwurf auf die Norm- und Gewissensproblematik bzw. auf die Möglichkeiten der Gewissensbildung. Dazu kam die Frage, ob und wie ein an Heidegger orientiertes Verständnis der wesenhaften Daseinsschuld mit der christlichen Rede vom Menschen als Geschöpf, Sünder und Erlöstem zusammengeht.

Die *Theologie* kam auf der Freiburger Tagung erst als letzte Disziplin zu Wort. Der Frankfurter Dogmatiker *Siegfried Wiedenhofer* erinnerte in seinem Referat nochmals an die Schwierigkeiten, denen sich die christliche Rede von Sünde und Schuld aufgrund der neuzeitlichen geistigen und gesellschaftlichen Entwicklung gegenüber sieht: an die Säkularisierung der Sünde in der Weltanschauung des Bürgers; an die Konsequenzen für die Schuld erfahrung aus dem Rückgang des Gottesglaubens; an die Renaturalisierung und Desillusionierung des Menschen durch das Denken von Marx, Nietzsche und Freud.

Auf diesem Hintergrund skizzierte er unter Zuhilfenahme von Gedanken und Begriffen Paul Ricoeurs *Grundaussagen einer christlichen Theologie der Sünde*. Die Hauptthese: Von der Sünde werde nur in der unterscheidenden Zuordnung von Sündenbekenntnis, Sündenfallgeschichte und philosophischer Rede von der Sünde richtig gesprochen. Keine dieser Formen dürfe isoliert oder verabsolutiert werden; es brauche neben dem unmittelbaren Sündenbekenntnis des Gläubigen im Angesicht der Vergebung ebenso die „heilige Erzählung“ des Mythos, der die Frage nach dem Bösen mit der nach der Grundkonstitution von Welt und Mensch verbindet, und die am weitesten kommunikable philosophische Deutung der Sünde als menschlicher Selbstverfehlung. In einem zweiten Schritt lenkte Wiedenhofer den Blick auf die *geschichtliche Entwicklung des Sündenverständnisses* im Alten Testament. Wird Sünde zunächst als Befleckung, als Makel verstanden, tritt bei den Propheten die Dimension des Bundesbruchs in den Vordergrund, bis schließlich Sünde zunehmend verinnerlicht und individualisiert wird. Für ein christliches Verständnis der Sünde, so das Resümee, sei diese Entwicklung nicht hintergebar; allerdings brauche es für eine umfassende Deutung von Sünde und Schuld Elemente aller drei Entwicklungsstufen.

Kein theologischer Alleingang

Auch der Theologe hatte *keine Synthese* parat: Wiedenhofer, der vom prekären Zustand der gegenwärtigen Sündentheologie gesprochen hatte, beließ es beim Hinweis auf die Notwendigkeit, angesichts der genannten Schwierigkeiten und Einsichten die christliche Rede von Schuld und Sünde neu zu durchdenken. Die Theologie kann diese Aufgabe, soviel ist auf der Freiburger Tagung deutlich geworden, *nicht im Alleingang* lösen, sondern nur im sorgfältigen und lernbereiten Hinhören auf die Stimmen aus anderen Erfahrungsbereichen und Disziplinen.

Allerdings hat die christliche Botschaft in diesem diffusen Konzert durchaus etwas zu sagen: Sie hält an der Freiheit und damit an der Möglichkeit personaler Schuld des Menschen fest und wehrt damit dem Ausweichen in das Verhängnis eines kollektiven oder gar kosmischen Schuldzusammenhangs, ohne solche Zusammenhänge

einfach zu leugnen. Gleichzeitig kann sie dabei helfen, Schuld anzunehmen und zu bewältigen, indem sie auf die Möglichkeiten von Vergebung, Umkehr und neuem Anfang verweist. Letztlich kann Schuld auch im Glauben nicht erklärt werden; auch hier zählt der christliche „Beweis des Geistes und der Kraft“.

Ulrich Rub

Die christlichen Kirchen in der Volksrepublik China

Eindrücke von einer Reise

Für drei Wochen – vom 19. April bis 10. Mai – besuchte der ökumenische China-Arbeitskreis des Evangelischen Missionswerks die christlichen Kirchen in der Volksrepublik China. Die Reiseroute schloß die großen Städte Peking, Nanjing, Shanghai und Kanton ein, längere Aufenthalte gab es in den mehr ländlichen Gebieten in den Provinzen Sichuan und Fujian. Der Schwerpunkt der Reise lag auf dem Besuch von kirchlichen Ausbildungsstätten.

Die Reise fand zu einer Zeit statt, in der in Europa Gerüchte kursierten, die von einer Verbesserung der Beziehungen zwischen der Volksrepublik China und dem Vatikan wissen wollten (vgl. HK, April 1984, 159–161). In der Volksrepublik China selber wurden diese Gerüchte nicht weiter aufgegriffen, sondern nur mit einer Wiederholung des altbekannten chinesischen Standpunktes inhaltlich dementiert. Die innenpolitische Diskussion in China wird dagegen von der *Kampagne gegen die „geistige Verschmutzung“* bestimmt, die seit den Erklärungen von Deng Xiaoping auf der 2. Vollversammlung des 12. Parteitags der KP Chinas im Oktober 1983 auf dem ideologischen und kulturellen Sektor für Unruhe sorgt. Diese Kampagne richtet sich gegen alle Formen bürgerlicher Liberalisierungstendenzen, die dem Ziel der chinesischen Führung, dem Aufbau einer „sozialistischen geistigen Kultur“, entgegenstehen. Konkret gemeint ist mit „geistiger Verschmutzung“ u. a. die Ablehnung der These, daß es Erscheinungen der Entfremdung auch im Sozialismus geben könnte, und die Zurückweisung eines abstrakten Humanismusbegriffes in der Literatur, der von einer allgemeinen menschlichen Natur ausgeht, ohne die Klassengegensätze und die Gegebenheiten der Gesellschaft in Betracht zu ziehen.

In der Bekämpfung von „individualistischen“ und „eskapistischen“ Ideen werden auch die Verbreitung religiösen Glaubens und religiöser Gefühle in den Zusammenhang mit der geistigen Verschmutzung gebracht. Es ist verständlich, daß die christlichen Kirchen in China mit Besorgnis darauf reagiert haben. Beim Besuch des Erzbischofs von Canterbury, *Robert Runcie*, Ende 1983 (vgl. HK, Februar 1984, 96), wurde vom Präsidenten der Volksrepublik China, *Li Xiannian*, ausdrücklich bestätigt,

daß „normale religiöse Aktivitäten durch die Verfassung geschützt seien“ und daß die Kampagne gegen die geistige Verschmutzung sich nicht gegen sie wende (vgl. Religion in the PR of China, No. 13, March 1984, 23).

Religionspolitik als Minderheitenpolitik

Bei Besuchen in den Kirchen in China wird von Vertretern der christlichen Kirchen immer wieder betont, daß die Regierung die von der Verfassung garantierte Religionsfreiheit sorgfältig beachte. Während der Osterfeiertage gab es viel Gelegenheit, sich von der Verwirklichung der Religionsfreiheit zu überzeugen. Die christlichen Kirchen leben, die Gottesdienste sind überfüllt, die Zahl der Gläubigen hat bei den Katholiken und noch mehr bei den Protestanten zugenommen, auch wenn genauere statistische Angaben immer noch fehlen. Die Zahl der renovierten und wieder eröffneten katholischen und protestantischen Kirchen ist in einem ständigen Wachstum begriffen, ohne für die Zahl der Gläubigen schon hinreichend zu sein. Die Kirchen haben die Möglichkeit, Glaubensunterweisung, Bibelabende (mit einer erstaunlichen Beteiligung von Jugendlichen), Hausbesuche von Geistlichen, Musik- und Chorgruppen und verschiedene Beratungsgruppen durchzuführen. Die Besitzansprüche der Kirchen auf Gebäude und kirchliches Inventar werden vom Staat anerkannt. Für „zweckentfremdet“ genutzte Kirchengebäude werden vom Staat „Mieten“ gezahlt (teilweise rückläufig bis zur Zeit des Beginns der Kulturrevolution 1966). Für die Kirchen liegt hier eine wesentliche Einnahmequelle für die Renovierung der Kirchen und die Besoldung von Priestern und Pastoren.

Religionspolitik ist für die Regierung Teil der volklichen *Minderheitenpolitik*, die unter dem Programm der „Ver-einten Front“ durch die Büros für religiöse Angelegenheiten auf Landes-, Provinz- und Stadtebene koordiniert und kontrolliert wird. Hier liegen dann auch die *Grenzen der Religionsfreiheit*. Die „normale religiöse Betätigung“, d. h. das religiöse Leben in den vom Staat anerkannten (und kontrollierten) kirchlichen Organisationen wird durch die Religionsfreiheit geschützt. In diesem Sinn ist es zutreffend, daß es in China keine Verfolgung von Per-