



EBERHARD TIEFENSEE · ERFURT

VON SCHRANKEN UND GRENZEN

Philosophisch-theologische Anmerkungen zum Herbst 1989

Schranken und Grenzen – eine Sprachregelung

Dass am 9. November 1989 eine Mauer gefallen ist, die sich nicht nur um einen Teil Berlins, sondern quer durch Europa, wenn nicht sogar durch die ganze Welt gezogen hat, dürfte unstrittig sein. Ist damit aber eine Grenze gefallen – oder nur eine Schranke?

Der Hintergrund dieser Frage ist eine Unterscheidung, auf die Immanuel Kant in seinen vernunftkritischen Schriften aufmerksam gemacht hat¹ und die dann von Hegel weiter diskutiert wurde. Es dürfte den Rahmen dieses Essays sprengen, den Verästelungen dieses Diskurses nachzugehen.² Alltagssprachlich-intuitiv verbinden wir mit «Beschränkung» ein Defizit in einem bestimmten Bereich, das durch Überwindung der jeweiligen Barriere ausgeglichen und so der Bereich erweitert werden kann – z.B. eine beschränkte Sehfähigkeit durch Sehhilfen wie Brillen, Mikroskope, Fernrohre etc. Grenze wäre dagegen als etwas Prinzipiell-Unüberwindbares zu begreifen. Beispielsweise richtet sich Sehen immer auf irgendwie Sichtbares; somit ist die Sehfähigkeit so in Grenzen eingeschlossen, dass das «Unsichtbare» nur durch andere Fähigkeiten erschlossen werden kann: Töne durch Hören, Gerüche durch Riechen. Keine irgendwie denkbare «Entschränkung» des Sehsinnes ermöglicht einen Vorstoß in diese neuen Dimensionen, erst andere davon differierende Sinnesvermögen machen überhaupt eine Ahnung oder sogar ein «Wissen» um die Grenze jener Fähigkeit und damit um ein Jenseits des zugeordneten Bereichs möglich. Das gilt dann auch für die Sinneserfahrung als solche und infolgedessen z.B. für den gesamten naturwissenschaftlichen Zugang zur Welt: Schranken können hier ständig fallen, aber es bleibt eine prinzipielle Grenze: «Wir fühlen, dass selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.»³

Hat man sich einmal dieserart terminologisch verständigt (was natürlich ein anderes Verständnis der fraglichen Begriffe nicht ausschließt), wird die

EBERHARD TIEFENSEE, geb. 1952 in Stendal, Professor für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt.

oben genannte Frage hoffentlich plausibel: Geographisch gesehen können hinderliche Bahn-, Zoll- und andere Schranken fallen, um aber die zweifellos begrenzte, in Quadratkilometern präzise messbare Erdoberfläche zu verlassen, hilft keine Aufhebung von Beschränkungen, sondern nur die Bewegung in eine neue Dimension hinein – und das erfordert eine alternative Fähigkeit (z.B. die der Raumfahrt).

So gesehen sind 1989 mit der Mauer zweifellos Schranken gefallen: «Unbeschränkter Reiseverkehr» von Ost nach West wurde möglich; umgekehrt kam es zu einer Ausweitung des Geltungsbereichs des Grundgesetzes und der Währung «Deutsche Mark», der Europäischen Union, der NATO, des Handels mit Osteuropa etc. Aber ist damit wirklich eine Grenze gefallen, d.h. in eine neue Dimension des Denkens und Handelns vorgestoßen worden? Oder wurde doch nur ein schon bestehender Bereich ausgeweitet?

Horizontverändernde Erfahrungen

Grenzen zu überwinden ist offensichtlich ein erheblich schwierigeres Geschäft als die Beseitigung von Schranken (so schwer letzteres im Fall des Eisernen Vorhangs auch gewesen sein mag). Trotzdem ist es möglich: durch horizontverändernde Erfahrungen.⁴ Sie sind dadurch gekennzeichnet, dass das bisherige Kategorienschema gesprengt wird – ganz im Sinne des biblischen «Metanoiete! – Denkt um! Denkt neu!» Naturwissenschaftler entdecken die Ethik, Ökonomen die mitmenschliche Verantwortung, Deterministen den Zufall, «hinter dem Gott lächelt» – also etwas, das in den bisherigen Schemata keinen Platz hatte und in diese auch nur um den Preis seiner Fehl- und Missdeutung eingeordnet werden kann. Es ist ein typischer Kategorienfehler, Mitmenschlichkeit z.B. nur nach ökonomischen Parametern zu beurteilen. Ein Anzeichen für Erfahrungen dieser Art ist eine mehr oder minder lang anhaltende Sprachlosigkeit, vielleicht auch Orientierungslosigkeit: Ich verstehe selbst nicht mehr, wie ich damals dachte. Ein Zurück in vorherige Denkmuster erscheint unangemessen, irgendwie bin ich einen Schritt weiter gekommen, wenn auch unsicherer als früher: «Ich bilde mir nicht ein, dass ich es schon ergriffen hätte. Eines aber tue ich: Ich vergesse, was hinter mir liegt, und strecke mich nach dem aus, was vor mir ist.» (Phil 3,13). Horizontverändernde Erfahrungen haben also immer eine Gerichts- und eine Befreiungskomponente. Diese Erfahrung eines Bruches oder einer Differenz – die es nicht mehr möglich macht, die Dinge zur Synthese zu bringen – ist deshalb nicht nur destruierend, sondern hat auch Verweisungscharakter: Es erscheint ein (noch) unbestimmbar Anderes, Neues, die «veritas semper maior», die sich nicht in die nun als begrenzt erkannten Denkschemata pressen lässt, auch wenn die Versuchung dazu besteht. Letztlich weisen Erfahrungen dieser Art auf «das, umfassender als welches nichts zu denken möglich ist», um an Anselms Gottesbegriff zu erinnern.⁵

Um Grenzen als solche zu erkennen und sie zu sprengen, braucht es also eine Achtsamkeit auf diese Unterbrechung des Gewohnten, welche eine Gegenwart «dahinter» oder «dazwischen» verbirgt und zugleich offenbart. Kant spricht von einem «Geschichtszeichen». Mit deutlicher Anspielung auf die traditionelle Sakramentenlehre kennzeichnet er es als «signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum» – also als denkwürdig, aufschlussreich und hoffnungsvoll. Damals verwies ihn, den Philosophen der Französischen Revolution, der Enthusiasmus ihrer Zuschauer auf eine Anlage zum Guten.⁶

In dieser revolutionsgesättigten Perspektive können auch die Reaktionen auf den Fall der Mauer in Richtung auf eine solche horizontverändernde Erfahrung gelesen werden. Das gilt vor allem für den (inzwischen abgeschliffenen) spontanen Ruf «Wahnsinn» der Nacht des 9. November – ein Ausdruck des offenkundigen Versagens geregelter Sprache. Eines der Denkschemata, von denen sich die Betroffenen damals zu verabschieden begannen, war das einer in gesetzmäßigen Bahnen verlaufenden Geschichte, wie es der Historische Materialismus bis in den schulischen Staatsbürgerkundeunterricht hinein immer wieder propagiert hatte und das auch die sozialistischen Biographien von der Wiege bis zur Bahre kennzeichnete – inklusive langer Anmeldezeiten für den Privat-PKW. Dieses Schema schimmerte noch in dem Gorbatschow zugeschriebenen Satz: «Wer zu spät kommt, den bestraft das Leben» durch.⁷ In einem ähnlichen Horizont bewegte sich die an Hegels Geschichtsphilosophie anknüpfende Rede Francis Fukuyamas von einem «Ende der Geschichte» angesichts des endgültigen Sieges der Demokratie.⁸ Inzwischen ist diese Sichtweise wohl spätestens mit den Ereignissen des 11. September 2001 auch in der westlichen Hemisphäre obsolet geworden.

Dagegen – und wohl der Erfahrung angemessener – wurde anfangs öfter vom Wunder gesprochen: «Wunder von Leipzig» nannte man den gewaltlosen Ausgang der dramatischen Montagsdemonstration vom 9. Oktober 1989. Die Bezeichnung dieses Jahres als «annus mirabilis»⁹ greift auf einen Terminus zurück, der ursprünglich auf die Bedeutung des Jahres 1905 für die Physik gemünzt war: Damals veränderten Einsteins bahnbrechende Arbeiten deren gesamtes, von Newton stammendes Kategorienschema.¹⁰ Gorbatschows Berater Nikolai Portugalow nannte die gelungenen Verhandlungen das «Wunder vom Kaukasus»,¹¹ und signifikant ist auch Vaclav Havels Prager Begrüßungsrede vom April 1990: «Ich weiß nicht, ob ich weiß, was ein Wunder ist. Trotzdem wage ich zu sagen, dass ich in diesem Augenblick ein Wunder erlebe: Ein Mann, der noch vor sechs Monaten als Feind des Staates verhaftet wurde, begrüßt heute als dessen Präsident den Papst.»¹² Jeden «[beschlich] das Gefühl, es müsse noch eine andere, irrationale Kraft am Werk gewesen sein. Hegels ‹Weltgeist›, meinten einige.

Agnes von Böhmen, sagten andere. «Die ganze Welt bewegt sich von der Diktatur zur Demokratie», sagte ein Dritter in einem Zeitungsinterview. Wie man diese irrationale Kraft beschreiben möchte, bleibt der eigenen Wahl überlassen – ich halte mich an die Engel. Wenn aber Engel am Werk waren, so waren es auch die Teufel.»¹³ So – durchaus ambivalent – kommentierte Timothy Garton Ash die Ereignisse im Rückgriff auf zeitgenössische Stimmen und versah seine Expertise mit dem bezeichnenden Titel: «Ein Jahrhundert wird abgewählt.»

Das Bewusstsein, an einem epochalen Schnitt teilzunehmen, muss also damals sehr stark gewesen sein. Wenn es sich 1989 tatsächlich um das Ende des kurzen 20. Jahrhunderts – nach dem langen, von 1789 bis zum 1. Weltkrieg reichenden 19. Jahrhundert – handelte, dann ist wegen unserer zeitlichen Nähe noch unbestimmt, was sich da verabschiedete: Die Zeit der europäischen Binnenkriege, die sich zu Weltkriegen ausweiteten? Die gesellschaftlichen Fortschrittsexperimente, die jeweils im totalitären Desaster der verschiedenen europäischen Diktaturen endeten und in beispiellosen Verbrechen wie der Shoah? Die «großen Erzählungen» (J.-F. Lyotard) mit ihren ideologieträchtigen Illusionen und Utopien? Oder sogar die Epoche der Säkularisierung? Denn zehn Jahre zuvor war Ayatolla Chomeini im Iran angekommen und ein reichliches Jahrzehnt nach 1989 fielen die Zwillingstürme in New York.

Das seltsame Schweigen von Kirche und Theologie

Während säkular eingestellte Beobachter bemerkenswerterweise zu einem Vokabular zurückfanden, das eher ins religiöse Sprachspiel gehört, taten sich Kirche und Theologie in dieser Hinsicht schwerer – bis heute. Als Ausnahme kann Papst Johannes Paul II. gelten: Für ihn war der Zusammenbruch des Sozialismus nur im Kontext eines weltweiten und langfristigen Prozesses der Beseitigung totalitaristischer gesellschaftlicher Strukturen verstehbar. Neu und zukunftsfruchtig sei der Charakter der osteuropäischen Umwälzung, die den Thesen vom Klassenkampf und totalen Krieg entgegen auf Dialog und Solidarität, Gewaltlosigkeit und Gebet setzte und damit «ein grenzenloses Vertrauen in Gott, den Herrn der Geschichte» zeigte. Er sah deshalb die Geschichte als «Kampf zwischen Gut und Böse im Herzen des Menschen», der in ihr selbst unentscheidbar ist. In diesem Horizont betrachtet, trügen die Folgen des Herbstes 1989 keinen «mechanischen oder fatalistischen Charakter», sondern seien «Herausforderungen an die menschliche Freiheit zur Mitarbeit am Heilsplan Gottes, der in der Geschichte handelt».¹⁴ Ansonsten aber mussten sich die ostdeutschen Bischöfe den Vorwurf des Leipziger Neutestamentlers Wolfgang Trilling anhören, in ihrem Hirtenbrief zum Jahreswechsel 1989/90 komme Gott nur einmal «in der blassen,

zudem gut katholischen Wendung «mit der Hilfe Gottes» vor; es fehlte «der Blick auf Gott, das Staunen über sein Walten und der Dank für diesen gewaltfreien Verlauf der Revolution».¹⁵ Eugen Biser kritisierte berechtigt in vielen seiner Veröffentlichungen nach 1989, dass kirchliches Schweigen nicht Gold sei, wenn es darum geht, etwas fassen zu wollen, was sich «in seinem Kern einer historischen Kausalerklärung entzieht. Das gilt besonders von der Tatsache, dass sich diese weltgeschichtliche Zäsur von noch kaum begriffenem Tiefgang und unabsehbaren Folgen als das Paradigma einer «sanften Revolution» in die Annalen der Geschichte eingeschrieben hat und insofern der markantesten Kriterien derartiger Umschwünge entbehrt, der Gewalt und des Blutvergießens. Doch eben dadurch rückt der Vorgang an das Urbild aller «sanften Revolutionen» in Gestalt der revolutionären Lebensleistung Jesu heran, mit der sie auch das Schicksal teilt, von den Betroffenen kaum begriffen und noch nicht von ferne in angemessene Aktivitäten umgesetzt worden zu sein.»¹⁶

Trieb (und treibt) schon die Eröffnung eines neuen Horizonts die kirchliche Verkündigung offenbar an den Rand ihrer hermeneutischen Fähigkeiten, so ist das hinsichtlich des Bekehrungscharakters einer solchen Erfahrung besonders spürbar. «An dieser Stelle stand die Universitätskirche St. Pauli. Errichtet als Kirche des Dominikanerklosters war sie seit 1543 Eigentum der Universität. Sie überstand alle Kriege unversehrt. Am 30. Mai 1968 wurde die Universitätskirche gesprengt. Diesen Akt der Willkür verhinderten weder die Stadtverordneten noch die Leipziger Universität. Sie widerstanden nicht dem Druck eines diktatorischen Regimes.» Diese selbstkritische Gedenktafel wurde von der Universität Leipzig an ihrem Hauptgebäude angebracht – ein (allerdings relativ singuläres) Zeichen, aus dem üblichen Schema des Umgangs mit eigener Schuld auszubrechen. Auffallend ist nun, dass die Kirchen, obwohl sie ex professo mit diesem Thema befasst sind und immer wieder mangelndes Schuldbewusstsein sowie den «dramatischen Einbruch der Beichtpraxis»¹⁷ beklagen, weitgehend die gleiche Selbstdarstellung wie viele andere gesellschaftliche Instanzen und fast jeder Ostdeutsche betrieben. Nur selten fanden sie aus dem gängigen Pendeln zwischen Heldengeschichten und der Kunst, es nicht gewesen zu sein, heraus. Dafür wird es akzeptable Gründe geben: Einerseits sind tatsächlich viele Heldengeschichten zu erzählen¹⁸ und oft war ein effektiver Einfluss auf die Verhältnisse nicht möglich. Das stellt zumindest viele Christen außerhalb von Schuld. Andererseits ist jedes Schuldbekenntnis in unserer Konkurrenzgesellschaft eine Imagefrage, so dass die politischen und kulturellen Folgen für den missionarischen Auftrag der Kirche gut bedacht sein müssen. Dass auch dogmatische Implikationen tangiert sind, zeigte die Auseinandersetzung über das Schuldbekenntnis des Papstes vom März 2000.

Aber unter dem frischen Eindruck der Ereignisse sah das zuweilen anders aus: Der damalige evangelische Landesbischof in Dresden resümierte 1989 in seinem Adventsbrief an seine Mitarbeiter: «Noch in den ersten Oktobertagen habe ich eine wirkliche ‹Wende› im politischen System unseres Landes für unmöglich gehalten», und bekannte, er habe «abwartend nüchtern auf einige derjenigen Pfarrer und Mitarbeiter geschaut, die politisch weiter vorstießen und riskanter formulierten». Sein Fazit: Er musste umdenken und einsehen, dass diese Recht hatten.¹⁹ Auch katholischerseits gibt es ein ähnliches Eingeständnis, nämlich des jetzigen Kardinals Georg Sterzinsky vor der Synode der Evangelischen Kirche im Frühjahr 1990: «Wir werden noch viel überlegen müssen, worin eigentlich unser Versagen auf katholischer Seite bestanden hat. Die Erkenntnis ist noch nicht gereift. Das Bekenntnis ist noch nicht ausgesprochen. [...] Wir haben nicht zu hoffen gewagt, dass Demonstrationen, Willensbekundungen und Willensäußerungen zu einem Erfolg führen könnten. Wir haben deshalb bedauerlicherweise uns sehr zurückgehalten und viel zu wenig an den Vorbereitungen des Neuaufbruchs beteiligt.»²⁰

Die religiöse Indifferenz als neue Herausforderung für die Kirchen

Der bereits 1989, also vor der Wiedervereinigung einsetzende umfassende Transformationsprozess konfrontierte auch die Kirchen in allen ihren «Ständen» mit den Problemlagen sämtlicher Bereiche von Kultur, Politik und Gesellschaft. Er bildete gewissermaßen eine dringliche Einladung zur Mitgestaltung, die von den Kirchen nur bei Strafe der Selbstisolation und des Verrats an ihrem genuinen Auftrag ausgeschlagen werden konnte. Hier sei nur eine der Herausforderungen expliziert: Das Phänomen der religiösen Indifferenz war der Theologie schon lange bekannt, sie nannte es «praktischen» oder «negativen» Atheismus im Unterschied zu allen Formen eines expliziten, «positiven» Atheismus. Während dieser als quasi-dogmatische Position der Gottesleugnung schon seit Anselms Zeiten im Visier der philosophisch-theologischen Auseinandersetzung war, ist jener aber erst in den 1990er Jahren richtig in den Blick gekommen – zweifellos eine Folge der damaligen Umwälzungen. Nach dem Ende des Staatssozialismus verzog sich allmählich der Pulverdampf der ideologischen Scharmützel mit dem Marxismus-Leninismus, die letztlich Teil eines generationenübergreifenden Kampfes zweier Dogmatiken um die Macht über die Herzen und Hirne der Menschen darstellten. Hervor trat der ostdeutsche Normalbürger als das gleichermaßen für die Religionswissenschaften und die Theologie bisher unbekannte Wesen, der auf solche Auseinandersetzungen mehr irritiert und distanziert als interessiert reagierte. Die Wahrnehmungserweiterung war wechselseitig: Umgekehrt kamen «Religion und Kirche» als

– aus seiner Perspektive – exotisches Phänomen wieder ins Blickfeld, das seitdem mit einer Mischung aus Skepsis und vorsichtiger Neugier betrachtet wird.

Als erste machte die evangelische Kirche die schmerzliche Erfahrung, dass eine Wiederkunft der ursprünglichen Volkskirche nach dem Ende der staatlichen Repressionen eine Illusion bleiben wird. Hier blieb weder Raum für nostalgische Anwandlungen noch für «business as usual»: Viele Kinder im nun schulischen Religionsunterricht zeigten sich als für religiöse Themen so gut wie unansprechbar, noch mehr galt das für deren Eltern und das sonstige soziale Umfeld. Dass nach dem anfänglichen Schock die wissenschaftliche Neugier geweckt wurde, ist vor allem Verdienst der Studien- und Begegnungsstätte Berlin, die 1991 von der EKD gegründet wurde und sich als Arbeitsschwerpunkt «die Wahrnehmung und Analyse der ostdeutschen Konfessionslosigkeit in ihrer besonderen Prägung durch die Geschichte der DDR und die Bestimmung der Aufgaben der Kirchen in den neuen Bundesländern heute» setzte.²¹ Zeitgleich reagierte die EKD auch deutschlandweit: «In der dritten repräsentativen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der Evangelischen Kirche in Deutschland von 1992 ist erstmals [!] besonderes Augenmerk auf die Konfessionslosen gerichtet worden. In West- und Ostdeutschland wurden ihre Lebensorientierungen, ihre Einstellungen und Verhaltensdispositionen zu Kirche und Glauben in einem teilweise gesonderten Fragebogenkomplex erhoben.»²²

Inzwischen lässt sich auf eine fast unüberschaubare Menge von religionssoziologischen und pastoraltheologischen Veröffentlichungen zum Thema «Konfessionslosigkeit» (so der im evangelischen Raum vorherrschende Terminus) oder «religiöse Indifferenz» (so der bevorzugte Begriff in der Religionswissenschaft) verweisen. Auf katholischer Seite wurde auf das Thema verhältnismäßig spät reagiert, was u.a. an der Diasporasituation in den neuen Bundesländern und dem daraus resultierenden Mangel an religionswissenschaftlichem Forschungspotential liegen mag. 2004 erschien ein römisches Dokument des Päpstlichen Rates für die Kultur, das aber in Deutschland so gut wie unbekannt geblieben ist.²³ Es stellt fest, dass die Kirche heute mehr mit Indifferenz und praktischem Unglauben konfrontiert sei als mit Atheismus, und zeigt, dass es sich bei dem besagten Phänomen um eine interkonfessionelle und globale Herausforderung handelt: Global, weil sie nicht nur Ostdeutschland, sondern Westeuropa insgesamt und weltweit zumindest die sogenannten Mega-Citys betrifft, wie eine vorhergehende vatikanische Umfrage verdeutlichte; interkonfessionell, weil es ein Problem mehr oder minder aller Kirchen ist oder werden wird.

An diesem Dokument kann aber zugleich abgelesen werden, wie schnell sich die gewohnten Denkmuster wieder einstellen: Es feuert die gesamte Breitseite der bekannten Kritikpunkte gegen den «homo indifferens» ab:

Nihilismus in der Philosophie, Relativismus in Werten und Moralität, Pragmatismus, zynischer Hedonismus, Subjektivismus, Selbstzentriertheit, Egoismus, Narzissmus, Konsumismus etc.²⁴ Darin zeigt es sich wenig irritiert durch soziologische Studien, die keine auffälligen Unterschiede in der Lebenseinstellung und in den Wertvorstellungen von Christen und Konfessionslosen ermitteln konnten: Religiosität und Moralität sind offenbar schwächer korreliert, als mancher Wertediskurs vermutet, und Gottlosigkeit ist nicht gleich Sittenlosigkeit.

Es gibt deutliche Anzeichen, dass die Kirchen im Osten Deutschlands allmählich ihre diesbezügliche Lektion lernen und sich in Theorie und Praxis auf neue Wege begeben.²⁵ Dass ein Paradigmenwechsel notwendig ist, dürfte unstrittig sein, wenn sogar der jetzige Papst nachdenklich meint: «Vielleicht müssen wir von den volksskirchlichen Ideen Abschied nehmen.»²⁶ So wird in theoretischer Perspektive die Rahmenthese der philosophischen und theologischen Anthropologie vom «homo naturaliter religiosus» kritisch zu hinterfragen sein. Praktisch gesehen müssen bisherige Missionskonzepte auf den Prüfstand, wenn aufseiten der Adressaten kein Anknüpfungspunkt zu erkennen ist: Wie sieht dann konkret in Zeugnis, Diakonie und Liturgie das «Proposer la foi» – «Den Glauben anbieten» aus?²⁷ Auf welche Weise ist zu vermeiden, die Anderen vorwiegend als defiziente Missionsobjekte zu betrachten, m.a.W.: Was ist die Botschaft der religiösen Indifferenz an die Religionen?²⁸ Und wie steht es um die im Dialog der Religionen fundamentale Frage nach dem «Heil der nicht an Christus Glaubenden» in diesem Fall?

Zum Schluss: Der entgrenzende Subtext des Mauerfalls

Bekanntlich sind die Umwälzungen des Jahres 1989/90 von den Friedensgebeten und Gottesdiensten dieser Zeit orchestriert worden, wobei gerade erstere sich im Nachhinein als eine Art Vorübung für die neuen Herausforderungen erwiesen. Das spezifische liturgische Geschehen und die mit ihm verbundene Relecture biblischer Texte bilden so etwas wie den Subtext dieser revolutionären Zeit, den zu lesen eine besondere Aufmerksamkeit erfordert.²⁹ «40 Jahre DDR» assoziiert die Exodus-Erfahrung des Volkes Israel und lässt Erinnerungen an die vorwärtsweisende Bilanz des sterbenden Moses aufkommen: «Eure Kleider sind euch nicht in Lumpen vom Leib gefallen, deine Schuhe sind dir nicht an den Füßen zerrissen, ... denn ihr solltet erkennen: Ich bin Jahwe, euer Gott.» «Aber», so seufzte er, «einen Verstand, der wirklich erkennt, Augen, die wirklich sehen, und Ohren, die wirklich hören, hat der Herr euch bis zum heutigen Tag nicht gegeben.» (Dtn 29,3–5) Die Gewaltlosigkeitsforderung der Montagsdemonstrationen ruft eine der Seligpreisungen Jesu ins Gedächtnis (Mt 5,5). Die Leseordnung des Sonntags vor dem entscheidenden 9. Oktober 1989 sah eine Perikope

aus den Prophetenbüchern vor, in der auf den verzweifelten Schrei des von Gewalt- und Unterdrückungserfahrung Gebeugten die Verheißung einer nahen Klärung der Verhältnisse folgt (Hab 1,2-4). Nach sieben Umzügen um den Stadtkern von Leipzig fiel die Mauer in Berlin – Jericho ließ grüßen (Jos 6,1-27). Danach erhielten die Verhältnisse eine atemberaubende Dynamik, die sie bis heute kaum verloren haben – auch das angedeutet an dem besagten Sonntag, dessen Evangelium den schwächelnden Glauben der Jünger mit dem provokanten Bild beantwortet: «Wenn euer Glaube auch nur so groß wäre wie ein Senfkorn, würdet ihr zu dem Maulbeerbaum hier sagen: Heb dich samt deinen Wurzeln aus dem Boden, und verpflanz dich ins Meer!, und er würde euch gehorchen.» (Lk 17,6) Das unterstreicht das über horizontverändernde Erfahrungen Gesagte: Wenn im Herbst 1989 Grenzen und nicht nur Schranken gefallen sind, ist eine Rückkehr zu irgendwie fest gefügten Verhältnissen nie mehr zu erwarten, die Denk- und Verhaltensmuster bleiben im Fluss. Allein die Ausrichtung auf die nicht zu kategorialisierende «*veritas semper maior*» garantiert, in den Turbulenzen der Differenzen nicht unterzugehen oder nur mitzuschwimmen, sondern in ihnen Stand zu gewinnen – so bodenlos-abgründig er auch letztlich bleiben mag.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. besonders KrV B 295 sowie *Prolegomena* A 166f. und 169f.

² Vgl. H. SCHNÄDELBACH, *Grenzen der Vernunft? Über einen Topos kritischer Philosophie*, in: W. HOGREBE – J. BROMAND (Hg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen*. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie. Bonn, 23.-27. September 2002. Vorträge und Kolloquien, Berlin 2004, 283-295.

³ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.52.

⁴ Die folgenden Überlegungen orientieren sich an R. SCHAEFFLER, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg i. Br. – München 1995. Wir umgehen hier den mehrdeutigen Begriff der «transzendentalen Erfahrung»: «horizein» meint ja: «begrenzen, festlegen».

⁵ Vgl. G. SHRIMPFF, *Anselm von Canterbury, Proslogion II-IV. Gottesbeweis oder Widerlegung des Toren? Unter Beifügung der Texte mit neuer Übersetzung* (Fuldaer Hochschulschriften; 20), Frankfurt a.M. 1994.

⁶ *Streit der Fakultäten* A 142. Vgl. SCHAEFFLER, a.a.O. 151f.

⁷ Die Sentenz stammt bekanntlich nicht von Gorbatschow, sondern wohl von dessen Dolmetscher; vgl. E. KUHN, *Gorbatschow und die deutsche Einheit. Aussagen der wichtigsten russischen und deutschen Beteiligten*, Bonn 1993, 48. Das Subjekt der Bestrafung lässt sie merkwürdig unbestimmt.

⁸ F. FUKUYAMA, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, München 1992.

⁹ G. HEYDEMANN, *Einleitung*, in: A. FISCHER – DERS. (Hg.), *Die politische «Wende» 1989/90 in Sachsen. Rückblick und Zwischenbilanz* (Schriften des Hannah-Arendt Instituts für Totalitarismusforschung; 1), Weimar – Köln – Wien 1995, 17-23, hier 17.

¹⁰ Vgl. URL <http://www.unesco-heute.de/0105/physik.htm> (Stand: 30.4.2009).

¹¹ Vgl. KUHN, a.a.O. 111 und 150.

¹² *Eine Erneuerung für Europa. Papst Johannes Paul II. besuchte die Tschechoslowakei*: L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache (27. April 1990), 1.

- ¹³ T.G. ASH, *Ein Jahrhundert wird abgewählt. Aus den Zentren Mitteleuropas 1980-1990*, München – Wien 1990, 448.
- ¹⁴ Enzyklika «*Centesimus Annus*» (2001), nr. 25f.
- ¹⁵ E.A. JAUCH, *Widerspruch gegen Hirtenbrief der DDR-Bischöfe. Leipziger Priester kritisiert Mangel an ökumenischer Brüderlichkeit: Der Tagesspiegel* (8. Februar 1990), o.S.
- ¹⁶ E. BISER, *Einweisung ins Christentum*, Düsseldorf 1997, 384. Vgl. DERS., *Wir dürfen nicht schweigen. Erwägungen zur kirchlichen Sprachlosigkeit: StZ* 208 (1990) 219–228; DERS., *Weder Gold noch Silber. Zum sprachlichen Fehlverhalten nach der Wende: StZ* 211 (1993) 343–350; u.ö.
- ¹⁷ SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Umkehr und Versöhnung im Leben der Kirche. Orientierung zur Beichtpastoral* (Die deutschen Bischöfe; 58), Bonn 1997, 39.
- ¹⁸ In dieser Hinsicht ist es bemerkenswert, wie wenig im Bewusstsein ist, dass es sich im «abgewählten Jahrhundert» um das der größten Christenverfolgung aller Zeiten handelt. Vgl. z.B. H. MOLL – DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts*, Paderborn u.a. 1999, das in zwei Bänden über 700 Lebensbilder deutscher katholischer Märtyrer versammelt.
- ¹⁹ Zit. nach: W.J. GRABNER, *Zur Stellung der Kirchen in den gesellschaftlichen Veränderungen der DDR*, in: DERS. – CH. HEINZE – D. POLLACK (Hg.), *Leipzig im Oktober. Kirchen und alternative Gruppen im Umbruch der DDR. Analysen zur Wende*, Berlin 1990, 32–46, hier 45.
- ²⁰ Zit. nach: M. HÖLLEN, *Loyale Distanz? Katholizismus und Kirchenpolitik in der SBZ und DDR – Ein historischer Überblick in Dokumenten*, Bd. 3/2: 1977 bis 1990, Berlin 2000, 296.
- ²¹ C. DEMKE, *Zum Geleit*, in: L. MOTIKAT – E. ZEDDIES (Hg.), *Konfession: keine. Gesellschaft und Kirchen vor der Herausforderung durch Konfessionslosigkeit – nicht nur in Ostdeutschland. Ausgewählte Beiträge der Studien- und Begegnungsstätte Berlin*, Frankfurt a.M. 1997, 15–16. Die Einrichtung wurde 1996 wieder geschlossen.
- ²² R. SCHLOZ, *Distanzierte Kirchenmitglieder und Konfessionslose in Ost und West*, in: J. HORSTMANN (Hg.), *Katholisch, evangelisch oder nichts? Konfessionslose in Deutschland* (Akademie-Vorträge/Katholische Akademie Schwerte; 46), Schwerte 2000, 21–46, hier 21.
- ²³ PÄPSTLICHER RAT FÜR DIE KULTUR, *Wo ist Dein Gott? Der christliche Glaube vor der Herausforderung der religiösen Indifferenz. Schlussdokument der Vollversammlung*, (2004) (über URL: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_06121999_documents_ge.html; Stand: 30.04.09). Die bisher fehlende deutsche Fassung wurde von der Erfurter Katholisch-Theologischen Fakultät erstellt und wird in Kürze auch im Internet zu finden sein.
- ²⁴ Ebd., cap. I.2.2. u.ö.
- ²⁵ Die «Feiern zur Lebenswende» und die ökumenischen Gottesdienste für die Segnung von Paaren am Valentinstag in Erfurt sind die inzwischen bekanntesten und andernorts schon vielfältig nachgeahmten Beispiele. Zur theoretischen Problemstellung vgl. E. TIEFENSEE, *Die Frage nach dem «homo areligiosus» als interdisziplinäre Herausforderung*, in: B. KRANEMANN – J. PILVOUSEK – M. WIJLENS (Hg.), *Mission – Konzept und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart* (EThSchr 38), Würzburg 2009, 155–186.
- ²⁶ J. RATZINGER, *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart 1996, 17.
- ²⁷ Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft. Brief an die Katholiken Frankreichs von 1996* (Stimmen der Weltkirche; 37), Bonn 2000.
- ²⁸ Vgl. E. TIEFENSEE, *Die Gottesfrage in einem religiös indifferenten Umfeld*, in: *Die Gottesfrage im Religionsunterricht* (Jahrbuch der Religionspädagogik; 25), Neukirchen-Vluyn 2009 (im Druck).
- ²⁹ Vgl. zum Folgenden ausführlich E. TIEFENSEE, «*Kerzen und Gebete*» – *Die Revolution von 1989*, in: C. BULTMANN – B. KRANEMANN – J. RÜPKE (Hg.), *Religion – Gewalt – Gewaltlosigkeit. Probleme – Positionen – Perspektiven*, Münster 2004, 243–260. 299–302 (Anm.).