

Helen Christen

Fallstrick oder Glücksfall?

Der deutschschweizerische Sprachformengebrauch
in Diskussion

Hubertus Halbfas

Traditionsabbruch

Zum Paradigmenwechsel im Christentum

Nr. 16 Luzerner Universitätsreden

Autorin und Autor

Prof. Dr. phil. Helen Christen, assoziierte Professorin für Germanistische Linguistik am Departement für Germanistik der Philosophischen Fakultät, Universität Freiburg i.Üe., Mitglied des Universitätsrates der Universität Luzern.

Prof. Dr. theol. Hubertus Halbfas, em. Professor für Religionspädagogik der Pädagogischen Hochschule in Reutlingen.

Die *Luzerner Universitätsreden* dokumentieren öffentliche Vorträge, welche an der Universität Luzern gehalten wurden. Die Hefte erscheinen in loser Folge.

Impressum

Herausgeber:
Markus Ries, Rektor

Redaktion und Layout:
Judith Lauber, Hemmig, Nadja Kümin, Markus Vogler

ISBN 3-033-00157-2

Inhaltsverzeichnis

Helen Christen 7

Fallstrick oder Glücksfall?

Der deutschschweizerische Sprachformengebrauch
in Diskussion

Hubertus Halbfas 18

Traditionsabbruch

Zum Paradigmenwechsel im Christentum

Fallstrick oder Glücksfall?

Der deutschschweizerische Sprachformengebrauch in Diskussion ¹

Prof. Dr. Helen Christen

Festvortrag zum Dies academicus am 5. November 2003 Kultur- und Kongresszentrum Luzern

Im Zürcher Tages-Anzeiger vom ^{28.} Juni ²⁰⁰³ wird ein Obwaldner Lehrer wie folgt zitiert: «Ich wende die so genannte Standardsprache seit ein paar Jahren im Turnunterricht an». Der Lehrer tut offenbar das, was die sogenannte PISA-Steuerungsgruppe als eine der Massnahmen gegen das schlechte Abschneiden der Schweizer Schulkinder in der vieldiskutierten PISA-Studie empfiehlt: ² nämlich vermehrt Standardsprache ³ zu sprechen. Der Dialekt: Ein Fallstrick für den Erfolg in der Schule und im Leben?

Ein absoluter Goldschatz sei unser Dialekt, meint dagegen der Sprachwissenschaftler Walter Haas in der Weltwoche vom ^{31.} Juli ²⁰⁰³, wo der Linguist wie folgt zitiert wird: «Wir können miteinander – und das heisst auch mit Leuten, die einen anderen Dialekt sprechen als wir selber – reden, ohne aufpassen zu müssen, ob wir die Sprache «richtig» verwenden und ohne Angst zu haben, dass wir dabei soziale fauxpas begehen.» Dialekt als sozialer Glücksfall?

Die kontroverse Diskussion um den deutschschweizerischen Gebrauch von Dialekt und Standardsprache hat Tradition, seit die Existenz verschiedener

¹ Beim vorliegenden Text handelt es sich um eine geringfügig revidierte Fassung des Vortrages anlässlich des Dies academicus an der Universität Luzern vom ^{5.} November ²⁰⁰³.

² Buschor, Ernst/Gilomen, Heinz/McCluskey, Huguette (2003): PISA 2000: Synthese und Empfehlungen, Neuenburg.

³ Für die kodifizierte deutsche Einheitssprache wird hier nicht wie im Vortrag der Terminus «Hochdeutsch» sondern «(deutsche) Standardsprache» verwendet.

Sprachformen überhaupt ins Bewusstsein tritt⁴. So hält Johann Caspar Lavater¹⁷⁶⁶ den Dialekt für seine «Schweizer Lieder» für «schlechterdings unanständig»⁵; der Kirchenhistoriker und Dichter Karl Rudolf Hagenbach begründet¹⁸²⁸, warum es aus demokratischen Gründen doch ganz gut sei, den Basler Dialekt nicht aufzugeben.⁶ Im Jahre¹⁹⁸⁷ wird der Stadtrat von Luzern in einer Motion damit beauftragt, das Geschäftsreglement des Grossen Stadtrates, der Legislative, dahingehend zu ändern, dass Standardsprache bei den Ratsverhandlungen vorgeschrieben werde, nachdem damals vor allem die Ratslinke mit Dialekt-Voten aufgefallen ist. Der Motionär begründet sein Anliegen wie folgt: «Je grösseren Raum das Schweizerdeutsche einnimmt, desto mehr schwindet die Fähigkeit, sich in der Hochsprache schriftlich und mündlich auszudrücken. Aus diesen Überlegungen finde ich es angebracht, dass auch in unserem Parlament aus effizienten Gründen, und um auch die Würde des Hauses zu wahren, wieder hauptsächlich hochdeutsch gesprochen wird.» Die Aufzählung könnte fortgesetzt werden bis zur gegenwärtigen, vornehmlich bildungspolitisch geführten Diskussion um eine Revitalisierung der Standardsprache, eine Diskussion, die uns als im Bildungswesen Engagierte und als Sprachbewusste angehen muss.

Ich möchte im Folgenden den heutigen Gebrauch von Dialekt und Standardsprache in der deutschsprachigen Schweiz skizzieren und dabei insbesondere nachzeichnen, wie die beiden Sprachformen in unterschiedlichen Arten der Mündlichkeit und Schriftlichkeit präsent sind; dann die Frage stellen, ob der deutschschweizerische Sprachformengebrauch mit seiner ungewöhnlichen Dialektlastigkeit für das schlechte Abschneiden im internationalen PISA-Projekt (mit-)verantwortlich gemacht werden kann und ob ein vermehrter Gebrauch der Standardsprache in unseren Bildungsinstitutionen ein taugliches Rezept ist gegen Schwächen in der Kompetenz im Umgang mit der Standardsprache. Ganz am Schluss möchte ich überlegen, was vom Dialekt als Glücksfall bleibt.

Das besondere Nebeneinander von Dialekt und Standardsprache in der Deutschschweiz, das heute einige Bildungspolitikerinnen und -politiker als

Fallstrick für den schulischen Erfolg betrachten, wird in der Soziolinguistik als «Diglossie» bezeichnet.⁷ Mit «Diglossie» wird ein bestimmter Typ des Sprachgebrauchs begrifflich erfasst, der sich dadurch auszeichnet, dass in einer Sprechergemeinschaft zwei nah verwandte Sprachformen für verschiedene Funktionen gebraucht werden. In der Deutschschweizer Ausprägung der Diglossie, die gerne als «mediale Diglossie» bezeichnet wird,⁸ werden die beiden Sprachformen Dialekt und Standardsprache – je nach Kommunikationsmedium, nach Art der Sprachübermittlung – gewählt, und zwar sprechen Deutschschweizerinnen und Deutschschweizer Dialekt und schreiben Standardsprache, allerdings mit Überlappungen: Dialekt wird gelegentlich auch geschrieben; in einigen besonderen, meist hochgradig formellen Konstellationen ist die deutsche Standardsprache als gesprochene Sprache institutionalisiert. In der Alltagskommunikation mit Dialektunkundigen ist Standardsprache als Kommunikationsmittel zur gegenseitigen Verständigung unabdingbar.

Was die Diglossie überdies ausmacht, ist der Umstand, dass alle Deutschschweizerinnen und Deutschschweizer, unabhängig von ihrer sozialen Herkunft, sich an dieses Arrangement halten, so dass der gesprochene Dialekt resp. seine Sprecherinnen und Sprecher – anders als anderswo – keinerlei Stigmatisierung erfahren. Dialekt ist für alle die erste Sprachform, die als Kind erworben wird, und er ist jene Sprachform, die bedenkenlos im privaten und öffentlichen Alltag verwendet werden kann, nein sogar verwendet werden muss, will man nicht riskieren, als schrullig zu gelten. Nicht wie eine Fremdsprache, aber wie eine Art von vertrauter Schwestersprache muss die Standardsprache gelernt werden, spätestens in der Schule, wo Schreib- und Lesefertigkeit als unverzichtbare Kulturtechniken vermittelt werden an und die Beherrschung der Standardsprache gekoppelt sind.

Wir sprechen also Dialekt und schreiben Standardsprache. Dessen ungeachtet, welche Sprachformen, ja welche Sprachen überhaupt, gebraucht werden, sind Sprechen und Schreiben sprachliche Aktivitäten, die unter derart unterschied-

⁴ Vgl. Norbert Furrer (2002): Die vierzigsprachige Schweiz. Sprachkontakte und Mehrsprachigkeit in der vorindustriellen Gesellschaft (15.–19. Jahrhundert). Bd. 1, 2. Zürich.

⁵ Zitiert nach Rudolf Schwarzenbach (1969): Die Stellung der Mundart in der deutschsprachigen Schweiz. Frauenfeld, 20.

⁶ Karl Rudolf Hagenbach (1828): Einige Gedanken über das Baseldeutsche oder «sollen wir in unserer Umgangssprache das sogenannte Baseldeutsche beibehalten und in wie fern?» In: Baslerische Mittheilungen zur Förderung des Gemeinwohls. 3. Jahrgang. Basel, 111–129.

⁷ Vgl. Charles Ferguson (1959): Diglossia. In: *Word* 15, 325–340.

⁸ Vgl. Gottfried Kolde (1981): Sprachkontakte in gemischtsprachigen Städten. Wiesbaden; zudem: Roland Ris (1990): Diglossie und Bilingualismus in der deutschen Schweiz: Verirrung oder Chance? In: Jean-Pierre Vouga (Hg.): Die Schweiz im Spiegel ihrer Sprachen. Aarau, 40–49; Iwar Werlen (1998): Mediale Diglossie oder asymmetrische Zweisprachigkeit? In: *Babylonia* 1, 22–35. Zu kontroversen Auseinandersetzungen mit der Deutschschweizer Sprachsituation vgl. die Beiträge von Raphael Berthele und Walter Haas in: Helen Christen (Hg.) (2004): Dialekt, Regiolekt und Standardsprache im sozialen und zeitlichen Raum. Wien.

lichen Produktions- und Kommunikationsbedingungen stattfinden, dass sich erhebliche Differenzen zwischen gesprochener und geschriebener Sprache ergeben, also auch zwischen gesprochenem und geschriebenem Französisch, zwischen gesprochenem und geschriebenem Urdu.⁹

Gesprochene Sprache ist in eine Situation eingebunden, in der die Sprecherinnen und Sprecher im Hier und Jetzt aufeinander bezogen sind; sie können sich spontan aufeinander einstellen, und auch ohne vorherige Planung miteinander sprechen. Neben verbalen stehen eine ganze Reihe von para- und nonverbalen Mitteln wie Stimmführung, Gestik, Mimik zur Verfügung, die es ermöglichen, jederzeit auf die Erfordernisse der Situation einzugehen und sich mit dem Partner, der Partnerin kommunikativ zu arrangieren.

Geschriebene Sprache ist dagegen situationsunabhängig. Ein Text muss so geschrieben werden, dass ihn der Adressat, die Adressatin unabhängig von der Entstehungssituation lesen kann. Schreiben als Produktionsprozess findet zwar wie Sprechen in einem Hier und Jetzt statt, der Text selbst ist aber zeitlich und räumlich nicht gebunden. Schreiben als Produktionsprozess erlaubt ganz nach Belieben längere oder kürzere Pausen und macht damit Planung möglich; bereits Geschriebenes kann man im Nachhinein – mit den aktuellen technischen Hilfsmitteln unbemerkt – korrigieren.

Die unterschiedliche situative Einbettung, die unterschiedliche räumliche, aber auch emotionale Nähe zwischen den Kommunikationspartnern und -partnerinnen beim Sprechen und Schreiben zeigen sich auf sprachlichen Ebenen an einer ganzen Reihe von Unterschieden, sei es, dass in der schriftlichen Sprache im Unterschied zur mündlichen mehr verschiedene Wörter vorkommen, sei es, dass man beispielsweise mehr Passivkonstruktionen und mehr komplexe Sätze feststellen kann. Die gesprochene Sprache weist mehr modalisierende und ge-sprächsorganisierende Partikel wie *nun, denn, mal* resp. *öppe, dank, aber* auf als die geschriebene Sprache. Die gesprochene Sprache ist redundanter, d. h. wir sichern das, was wir sagen wollen, in der Mündlichkeit durch Wiederholungen ab, um der Flüchtigkeit des gesprochenen Mediums entgegenzuwirken.

Es gibt nun aber Redesituationen, also gesprochensprachliche Kontexte, welche Äusserungen mit einer Modalität, einem Stil verlangen, wie er eigentlich für

das Schreiben typisch ist – wie zum Beispiel ein Vortrag an einem *Dies academicus* – genauso wie es Schreibsituationen gibt, in denen eher mündlich geprägte Texte erwartet werden können, wie etwa in einem Privatbrief. Von Mündlichkeit und Schriftlichkeit ist also auch im Zusammenhang mit stilistischen Phänomenen die Rede. Die Begriffe Mündlichkeit und Schriftlichkeit werden offensichtlich in doppeltem Sinn gebraucht, und es ist sinnvoll, dies auch terminologisch auseinander zu halten:¹⁰ Mediale Mündlichkeit resp. Schriftlichkeit meint den Umstand, dass es hinsichtlich der Übermittlung genau zwei Möglichkeiten gibt, nämlich entweder Sprechen oder Schreiben. Dagegen wird mit dem Begriffspaar der konzeptionellen Mündlichkeit resp. Schriftlichkeit das formale Gepräge, die Modalität einer Äusserung in den Blick genommen, die irgendwo auf einem Kontinuum zwischen zwei stilistischen Polen lokalisiert ist. Auf dieser Ebene des Stils gibt es kein Entweder-Oder, sondern ein Mehr oder Weniger an sprachlichen Merkmalen jenes Typs, die beim prototypischen Sprechen und Schreiben vorkommen.

Was sollen diese Ausführungen über Aspekte der Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Zusammenhang mit der deutschschweizerischen Diglossie? Ich möchte deutlich machen, dass in medial diglossischen Sprechergemeinschaften unabhängig von der Konzeption, vom intendierten Stil, Dialekt gesprochen, Standardsprache geschrieben wird. Der Dialekt – und das ist für nicht in der Deutschschweiz Sozialisierte äusserst ungewöhnlich und auffällig – der Dialekt verfügt über ein ausgebautes stilistisches Repertoire. Es gibt also auch Dialekt mit dem stilistischen Gepräge konzeptioneller Schriftlichkeit. Für den Dialekt gibt es weder thematische, noch stilistische Schranken. Noch so Anspruchsvolles, noch so Komplexes und gedanklich Elaboriertes können wir im Dialekt äussern. Damit uns das gelingt, halten wir die Mundart maximal flexibel: wir transferieren (neue) Wörter aus der Standardsprache (vgl. luzerndeutsch *Muu/D* ‚Mund‘, jedoch *Mündaart*; *Schtandaartschprösch*), integrieren aus anderen Sprachen (vgl. luzerndeutsch *Kchömpjuuter* ‚Computer‘), wir transferieren standardsprachliche Satzmuster in den Dialekt. Allerdings hat diese Flexibilität, welche die radikale mediale Diglossie erst ermöglicht, ihren Preis – wer findet, dass sich konzeptionelle Schriftlichkeit und Dialekt nicht vertragen, stört sich am so genannt unreinen Dialekt, beklagt einen papieren daherkommenden Dialekt, moniert die Wörter, die aus der Standardsprache oder dem Englischen entlehnt sind.

⁹ Vgl. Jürg Niederhauser (2002): «Einfach telefonieren, den Hörer abheben und hineinsprechen». Vom Sprechen und Schreiben über weite Entfernungen bis zum Schreiben am Telefon. In: Kurt Stadelmann/Thomas Hengartner (Hg.): *Telemagie*. Zürich, 200–224.

¹⁰ Vgl. Peter Koch/Wulf Oesterreicher (1994): *Schriftlichkeit und Sprache*. In: Hartmut Günther u. a. (Hg.): *Schrift und Schriftlichkeit*. 1. Halbband. Berlin, New York, 587–604.

Ist der Preis, den wir für diesen eingespielten Sprachformengebrauch bezahlen, aber nicht noch ungleich höher als eine Annäherung des Dialekts an die Standardsprache, eine Annäherung, die – ausser einigen Sprachpflegern – niemandem wirklich weh tut? Lassen die enttäuschenden Ergebnisse der PISA-Studie nicht den bildungspolitisch höchst brisanten Schluss zu, dass die Schülerinnen und Schüler und später die Studierenden genau wegen dieses extensiven Dialektgebrauchs im Leseverstehen versagen? Und dass zur Lösung des Problems ein vermehrter Gebrauch der Standardsprache in den Bildungsinstitutionen zu verordnen ist? Ein vorschneller oder zumindest ungenauer Schluss, wie ich meine, weil er einmal mehr Standardsprache mit Elaboriertheit, mit konzeptioneller Schriftlichkeit und Dialekt mit Anspruchslosigkeit, mit konzeptioneller Mündlichkeit gleichsetzt, und das wider jede Alltagserfahrung.

Gegegenwärtigen wir uns nämlich, was in der PISA-Erhebung²⁰⁰⁰ im sprachlichen Bereich untersucht wurde, so handelte es sich um eine Messung der rezeptiven Kompetenz des Lesens, des Textverstehens als kultureller Schlüsselkompetenz.¹¹ Die über 5000 Schülerinnen und Schüler der Deutschschweizer Untersuchungsgruppe wurden daraufhin getestet, wie sie mit Texten umgehen können, ob sie – im schwierigsten Fall – unvertraute, komplexe Texte flexibel nutzen können, in meiner Terminologie: ob sie Texte mit einem sehr hohen Grad an konzeptioneller Schriftlichkeit angemessen aufnehmen und verarbeiten können. Konzeptionelle Schriftlichkeit ist aber weder an das Schreiben noch an eine Sprache oder eine Sprachform gebunden: Konzeptioneller Schriftlichkeit kann man in der Deutschschweiz auch in der medialen Mündlichkeit und damit in der Sprachform Dialekt begegnen.

Ich meine, nicht der Dialekt ist der Fallstrick, sondern der – vielleicht fehlende oder der wenig gezielte – Umgang mit konzeptioneller Schriftlichkeit. Sollte der deutschschweizerische Sprachformengebrauch tatsächlich dem Leseverstehen hinderlich sein, so müssten in der französisch- und italienischsprachigen Schweiz deutlich bessere Resultate erzielt werden, ebenso in Deutschland, wo sich die Leute sprachlich anders arrangieren.¹² Die Romands, die ihre Dialekte praktisch aufgegeben haben, schneiden tatsächlich geringfügig besser ab als die Testper-

¹¹ Vgl. Für das Leben gerüstet? Die Grundkompetenzen der Jugendlichen – Nationaler Bericht der Erhebung PISA 2000. Hg. Bundesamt für Statistik und Schweizerische Konferenz der Erziehungsdirektoren, Neuenburg 2002.

¹² Eine wissenschaftliche Untersuchung der tatsächlichen Wirkungsweise des Faktors «Dialekt als Erstsprache» auf die Grösse «Leseverstehen» steht leider aus-

sonen aus der Deutschschweiz und dem Tessin; der Unterschied ist allerdings nur zwischen der frankophonen und italophonen Schweiz statistisch signifikant, und das, obwohl in den Tessiner Kindergärten – anders als in der Deutschschweiz – selbstverständlich auch mit den Kleinsten italienische Standardsprache gesprochen wird. Der Unterschied im Ländervergleich zwischen Deutschland und der Schweiz schliesslich fällt geringfügig zugunsten der Schweiz aus. Bemerkenswert ist aber, dass die einzelnen deutschen Bundesländer sehr unterschiedlich abschneiden und ausgerechnet die Jugendlichen aus Bayern und Baden-Württemberg erfolgreicher lesen als etwa Schulkinder aus Bremen.¹³ Ausgerechnet, weil wir in Deutschland von einem sprachlichen Nord-Süd-Gefälle ausgehen können, mit grösserer Dialektpräsenz und -akzeptanz im Süden.¹⁴ Gerade dort, wo zumindest ein Teil der Kinder sprachlich ähnlich sozialisiert wird wie in der Deutschschweiz, dort wo die Standardsprache teilweise gelernt und instruiert werden muss, werden die besten Leseresultate erreicht. Natürlich trägt weder in Deutschland noch in der Schweiz ein einziger Faktor, sondern ein ganzes Faktorenbündel zum Leseerfolg oder -misserfolg bei – welche Rolle dabei dem Dialekt tatsächlich zukommt, ist leider nicht erforscht. Das muss umso mehr bedauert werden, weil sich die Frage nach dem Dialekt als Fallstrick in Bezug auf Nicht-Ortssprachige mit einigem Recht stellen liesse, deren erfolgreiche soziale Integration und vor allem deren schulischer Erfolg ja entscheidend davon abhängt, ob sie gleichzeitig die zwei linguistisch nah verwandten Sprachformen Dialekt und Standardsprache auseinander halten und beherrschen können. Die PISA-Studie zeigt zwar, dass nicht-ortssprachige Kinder in allen Landesteilen schlechter abschneiden als ortssprachige; inwiefern die Deutschschweizer Sprachsituation allerdings diesen Unterschied noch vergrössert, geht leider nicht aus den Daten hervor.

Eine der Massnahmen zur Verbesserung der Lesekompetenz, welche die sogenannte PISA-Steuerungsgruppe empfiehlt, nämlich einen «vermehrten, früheren und anspruchsvolleren» Gebrauch der Standardsprache, ist im Hinblick auf die Migrantenkinder aber sicher nicht falsch, weil diese vermutlich wenig Gelegenheit haben, im ausserschulischen Alltag der Standardsprache zu begegnen, deren

¹³ Deutsches PISA-Konsortium (Hg.): PISA 2000 – Die Länder der Bundesrepublik Deutschland im Vergleich. Opladen 2002.

¹⁴ Claus Schuppenhauer/Iwar Werlen (1983): Stand und Tendenzen in der Domänenverteilung zwischen Dialekt und deutscher Standardsprache. In: Werner Besch u. a. (Hg.): Dialektologie. Ein Handbuch zur deutschen und allgemeinen Dialektforschung. Bd. 2. Berlin/New York: 1411_1427.

KenntnisbeidenEinheimischenschonimAlterdesSchuleintrittsbeträchtlichist.¹⁵ Ich stelle aber in Frage, ob man sich in Bezug auf die Ortssprachigen von einem vermehrten oder gar ausschliesslichen mündlichen Gebrauch der Standardsprache eine Verbesserung des Leseverstehens versprechen kann, um die es ja in der PISA-Studie geht. Die Verschreibung der Standardsprache hat sehr wohl einen Nutzen – aber wohl nicht den, den die Verantwortlichen in der Bildungspolitik zu erreichen glauben. Der vermehrte Gebrauch der Standardsprache, der ja eigentlich gegen die sozial verbindlichen Alltagsregeln des Dialektprechens verstösst, befähigt zu etwas anderem: nämlich dazu, eine gewisse Routine im spontanen, ungeplanten – eben konzeptionell mündlichen – Standardsprechen zu erwerben, eine sprachproduktive Fertigkeit, die früher ganz einfach nicht gefragt war. Die Standardsprache scheint lange Zeit in der Schweiz ausschliesslich Schriftsprache gewesen zu sein, was bis in die heutige Zeit nachwirkt, wo im Alltag paradoxerweise von «Schriftdeutsch sprechen» die Rede ist. Rudolf Schwarzenbach stellt fest, dass bis weit ins 19. Jahrhundert hinein auch in den Bildungsinstitutionen der Dialekt die Umgangssprache und die Standardsprache die Sprachform der Schrift war, die man keineswegs als frei gesprochene Sprache beherrschte. Mithilfe von Buchstabierbüchlein und Katechismus lernte man die Standardsprache, und man löste sich im Schulunterricht wohl kaum von den schriftlichen Vorlagen, sondern schulisches Frag- und Antwortspiel diente dem Einschleifen der Formeln, die man zuvor zusammenbuchstabiert hatte.¹⁶

Dass die Standardsprache heute auch als gesprochene Sprache, und zwar als frei gesprochene Sprache verlangt wird, ist in einer Welt, die durch Mobilität und Migration bestimmt ist, selbstverständlich. Standardsprachen sind ja jene Sprachformen, die sich moderne Gesellschaften durch sprachplanerische Massnahmen geschaffen haben, um in erster Linie die schriftliche und zunehmend auch die mündliche, weiträumige Kommunikation zu ermöglichen. Die deutsche Standardsprache ist das gemeinsame Dach, unter dem sich Sprecherinnen und Sprecher mit ihren unterschiedlichen «Deutchs» versammeln, sie ist der relativ stabile und einheitliche Referenzpunkt, an dem sich Deutschsprachige und jene

¹⁵ Annelies Häcki Buhofer/Harald Burger (1998): Wie Deutschschweizer Kinder Hochdeutsch lernen: der ungesteuerte Erwerb des gesprochenen Hochdeutschen durch Deutschschweizer Kinder zwischen sechs und acht Jahren. Stuttgart.

¹⁶ Vgl. Rudolf Schwarzenbach (vgl. Fussnote 4), 389 ff. sowie Alfred Messerli (2002): Lesen und Schreiben 1700–1900. Untersuchung zur Durchsetzung der Literalität in der Schweiz. Tübingen.

die Deutsch als Fremdsprache lernen, orientieren können. Immer öfter kommen Deutschschweizerinnen und Deutschschweizer in ihrem Alltag in Situationen, in denen die gesprochene Standardsprache schlicht eine Frage der gegenseitigen Verständigung ist. War es früher erste Pflicht der Schule, ausnahmslos allen den Zugang zur geschriebenen Standardsprache zu garantieren, so kommt heute die Pflicht dazu, den Schülerinnen und Schülern, den Studentinnen und Studenten auch Standardsprechen, nicht bloss Standardsprache, Ablesen, beizubringen. Und genau dafür mag die standardsprachliche Turnstunde, der standardsprachliche Zeichenunterricht ein Training zu sein: für lockeres, ungeplantes Standardsprechen nämlich.

Zur Förderung des Verständnisses komplexer geschriebener Texte ist es mit Standardsprechen allein nicht getan. Leseverstehen verlangt andere Fähigkeiten als eine stark im Hier und Jetzt ablaufende Nähe-Kommunikation. Um einen komplexen, situationsunabhängigen Text verstehen zu können, sind zwar Kenntnisse, genauer: rezeptive Kenntnisse der grammatischen Regeln und der Wörter der Standardsprache unabdingbar. Darüber hinaus muss mit Hilfe auch des Textsortenwissens – eine Erzählung ist anders organisiert als ein Sachtext aus der Jurisprudenz – und mit Hilfe des Weltwissens ein sinnvoller Text von den Leserinnen und Lesern mental eigentlich konstruiert werden. Diese Fertigkeiten kann man wohl nur in der Begegnung mit zunehmend anspruchsvolleren Äusserungen lernen, seien sie gesprochen oder geschrieben. Äusserungen, die man unter kundiger Anleitung und entsprechend grossem Zeitaufwand zu entschlüsseln lernt.

Der Dialekt als solcher ist dem Leseverstehen wohl kaum hinderlich, was jedoch kein Grund sein kann, die Kompetenzen des standardsprachlichen Schreibens und Sprechens in den Bildungsinstitutionen nicht zu fördern. Was aber hindert uns eigentlich daran, der unbestritten notwendigen Standardsprache nicht einen wichtigeren Platz im Alltag einzuräumen? Was macht den Dialekt für seine Sprecherinnen und Sprecher derart attraktiv, dass es bis auf den heutigen Tag keinem Elternpaar einfallen würde, seine Kinder standardsprachlich zu sozialisieren? Was also bleibt vom Dialekt als Glücksfall? Es bleibt sein Bonus als Alltagssprache *aller* Deutschschweizerinnen und Deutschschweizer, der den Dialekt vor dem Hintergrund des schweizerischen Demokratieverständnisses unanfechtbar macht. Natürlich ist die Auffassung naiv, in der Deutschschweiz würden sich soziale Unterschiede sprachlich nicht manifestieren. Sie manifestieren sich sehr wohl, allerdings innerhalb dialektalen Sprechens.¹⁷ Das Gute an diesem Umstand ist, dass Dialekte als gesprochene Sprachformen natürlicherweise ein

grosses Variationsspektrum, aber keine kodifizierte und damit keine von einer Bildungselite einklagbare Norm haben. Ist in einer Sprechergemeinschaft der Dialekt als primär erworbene Sprachform gleichzeitig die Alltagssprache aller, muss – wie eingangs auf den Punkt gebracht – niemand Angst haben, falsch zu sprechen: Jene Sprache, jene Sprachform nämlich, die wir als erste auf dem zuverlässigen Weg der ethnischen Tradierung – von den Eltern zum Kind – lernen, können wir gar nicht anders als «richtig» erwerben.

Weil schon in Weil am Rhein der Gebrauch von Dialekt und Standardsprache ein wenig anders geregelt ist, kann sich die spezifisch deutschschweizerische Handhabung des Dialekts als Alltagssprache identitätsstiftenden Charakter aneignen. Was Schweizerinnen und Schweizer deutscher Sprache miteinander verbindet und sie von ihrer deutschsprachigen Nachbarschaft unterscheidet, ist nicht, dass sie einen gemeinsamen Dialekt sprechen würden, sondern dass sie gemeinsam einen – unterschiedlichen – Dialekt sprechen, über deren Gebrauch sie sich einig sind. Genau diese Praxis des gemeinsamen Dialektsprechens bietet sich als bestens taugliche Metapher für das demokratische Selbstverständnis an.

Weil es diese gemeinsamen Vorstellungen, weil es diese sozialen Regeln gibt, wie die zwei Sprachformen Dialekt und Standardsprache zu gebrauchen sind, hat es der einzelne Sprecher, die einzelne Sprecherin in der Hand, sich regelkonform oder regelwidrig zu verhalten. In der Regelwidrigkeit liegt ein schöpferisches Potential: Dialekt beispielsweise für schriftliche Äusserungen zu verwenden, heisst gegen die Norm des konventionalisierten Standardschreibens zu verstossen und einen Text mit zusätzlichen konnotativen Bedeutungskomponenten zu versehen – im mindesten ist geschriebener Dialekt ungewöhnlich und dadurch auffällig. Weil es keine verbindlichen Verschriftlichungsregeln gibt, heisst Dialektschreiben gleichzeitig, sich an keine orthografischen Normen halten zu müssen. Es entstehen individuelle Verschriftlichungen mit dem Charme des Ungelenken, die den Text von den Assoziationen einer steifen, normativen Schriftlichkeit befreien, was sich Postkartenschreiber und Werbeleute gelegentlich zunutze machen.

Das schöpferische Potential des Normverstosses schwächt sich ab, wenn viele gegen die Norm verstossen. Wenn Jugendliche und junge Erwachsene ihre SMS und ihre Chat-Beiträge im Internet im Dialekt schreiben, so ist diese Sprachformwahl kaum mehr als Provokation gedacht, ganz einfach darum, weil es sich um Kommunikation Gleichgesinnter mit übereinstimmenden Normen handelt.

¹⁷ Vgl. Helen Christen (1988): Sprachliche Variation in der deutschsprachigen Schweiz. Stuttgart.

Der geschriebene Dialekt ist eher als Hinweis zu verstehen, dass der Text als ein konzeptionell gesprochenen, nämlich informeller Text intendiert ist.¹⁸ Dieser unbeschwerter Gebrauch des Dialekts als Schriftsprache wird von Aussenstehenden gerne negativ bewertet; er kann aber auch gesehen werden als unverkrampfter Umgang mit der Schriftlichkeit, für die nun – wie für die Mündlichkeit – zwei Sprachformen zur Verfügung stehen, die das Ausdrucksrepertoire in der medialen Schriftlichkeit beträchtlich erweitern, ein Glücksfall also.

Und zum Schluss mit Augenzwinkern: Ist es nicht ein Glücksfall, dass wir in der Deutschschweiz diese besondere Sprachformensituation haben, die uns jederzeit eine passable Erklärung für allerlei Missliebigen bereithält, dafür, warum etwa die binnenschweizerische Kommunikation zwischen den Sprachgebieten nicht klappt, dafür, warum wir in der Schule und im Studium nicht so gut sind, wie wir es gerne hätten. Da kommt uns doch der Dialektgebrauch als Sündenbock wie gerufen.

¹⁸ Helen Christen (im Ersch.): Dialekt-Schreiben oder *sorry ech hassä Text schribä*. In: Elvira Glaser (Hg.): Akten der 14. Arbeitstagung zur alemannischen Dialektologie in Boldern (Männedorf), 15.–18. September 2002.

Traditionsabbruch

Zum Paradigmenwechsel im Christentum*

Prof. Dr. Hubertus Halbfas

Festvortrag zur Thomas-Akademie der Theologischen Fakultät vom 22. Januar 2004 Marianischer Saal, Luzern

Der Einfluss des Christentums ist in allen Facetten unserer Kultur zu finden. Er manifestiert sich in Literatur, Musik und Bildender Kunst, begegnet in der Architektur, in historischen Stadtbildern, Domen wie Dorfkirchen, in den Festtagen des Kalenders, Ortsnamen, Jubiläen, Museen und Ausstellungen spiegeln vielfältig die biblische Welt und den christlichen Glaubenskosmos. Die Kultur Europas erweist sich insgesamt als ein Speichermedium für christliche Inhalte mit Langzeitgedächtnis. Was dort eingelagert ist, verbindet sich problemlos mit modernem Lifestyle; es ist geniessbar geworden im weltlichen Ambiente von Kultur und Tourismus. Doch aus der so gespeicherten Christentradition erwächst keine neue Christenheit, sondern nährt allenfalls ein Kulturchristentum in gehöriger Distanz zu jedem bindenden kirchlichen Anspruch.

In seiner Geschichte hat das Christentum alle menschlichen Lebensbereiche durchdrungen und immer wieder neue kulturelle Ausprägungen bewirkt. Als mit dem Ausgang der Antike die germanischen Stämme christianisiert wurden, fanden sie ein höheres Gemeinschaftsprinzip und ein Ethos, das ihre Mentalität, Anschauungen und Bräuche langfristig veränderte. Die Christianisierung Europas gelang allerdings zu keiner Zeit umfassend; dafür lag dieses Christentum mit sich selbst dauerhaft im Streit, spaltete, verketzerte und malträtierte sich wechselseitig. Immerhin hat es mit dem arbeitsfreien Sonntag, der Sensibilisierung für

* Vorabdruck aus: *Das Christentum. Erschlossen und kommentiert von Hubertus Halbfas*. Patmos Verlag, Düsseldorf 2004.

schwache und hilflose Menschen, Kranke und Arme, der Entwicklung eines umfassenden Sozialdienstes und einer entsprechenden Gesetzgebung bis zum Tage gestaltenden Einfluss auf Gesellschaft und Staat genommen. Je nach Land und Konfession lassen sich diese Leistungen nicht allein auf das Konto der Grosskirchen buchen. Freikirchliche und sektiererische Gemeinschaften haben mehrfach entscheidende Beiträge zur Umwandlung der Gesellschaft, der Wirtschaft, des Rechts und der staatlichen Ordnung geleistet. Dieser Einfluss resultierte aus Prozessen christlicher Erneuerung, der oft schwierige Auseinandersetzungen und Konflikte vorausgingen, ehe es zum Durchbruch neuer Ideen und humanitärer Programme kam.

Bedenkt man, dass die Kirche im Übergang zu römischen Gesellschaftsstrukturen eine erste Verbürgerlichung erfuhr, erkennt man die archaischen Bewusstseinsgrenzen der germanischen Völker zu Beginn des Mittelalters, die nur eine selektive Aufnahme christlicher Normen gestatteten, zumal auch das kirchliche Personal derselben wenig christianisierten Gesellschaft entstammte; so wird verständlich, dass die christianisierte Gesellschaft immer hinter ihrem Selbstanspruch zurückblieb – unbeschadet der stets geltenden Einsicht, dass die *conditio humana* zu allen Zeiten ihre eigenen triebhaften Bedingungen nur mühsam zu kultivieren versteht.

Traditionsabbruch

Die kreativ gestaltende Kraft des Christentums scheint sich seit dem 18. Jahrhundert mehr und mehr erschöpft zu haben. Ein Blick auf Literatur und Bildende Kunst mag dies veranschaulichen.

In der Geschichte der Literatur verwandelte sich das religiöse Potential in der Folge religionskritischer Aufklärung in Europa in ein ästhetisches. Es entwickelte sich eine innere Abkehr vom Christentum, forciert vom methodischen Zweifel der neuen Wissenschaften sowie vom historisch-kritischen Studium der Bibel und – in Deutschland – vorbereitet durch eine innere Opposition gegen den staatskirchlichen Protestantismus.

Vollzog sich die Distanzierung vom Christentum in Frankreich eher feindlich, blieb in Deutschland eine gewisse Verbundenheit gewahrt. Die Mehrheit der deutschen Dichter zwischen 1730 und 1800 kam aus dem evangelischen Pfarrhaus – so etwa Bodmer, Gottsched, Gellert, Lessing, Wieland, Schubart, Claudius, Lichtenberg, Bürger, Höly, Lenz, Jean Paul, August Wilhelm und

Friedrich Schlegel → aber auch Klopstock, Goethe, Schiller und Hölderlin waren protestantisch, also in einem evangelischen Milieu herangewachsen und gebildet worden. Sie alle entzogen sich dem Anspruch der Kirche und versuchten zugleich literarisch deren Erbe anzutreten. «Ist einst keine Religion mehr und jeder Tempel der Gottheit verfallen oder ausgeleert, dann wird noch im Musentempel der Gottesdienst gehalten werden», resümierte Jean Paul diesen Prozess der Säkularisierung. Die Dichter der deutschen Klassik dachten und schrieben in religiösen Sprachgebärden vor allem des Pietismus, aber versteckten ihre Vorstellungen und Wörter, die an den christlichen Glauben erinnern konnten, hinter Metaphern des griechischen Mythos und ersetzten so die Religion durch die Kunst.

Für eine geistig führende Schicht blieb die Kunst als einzige religiöse Instanz übrig. Im folgenden 19. Jahrhundert setzte sich dieser Prozess fort. Darwin widersprach der biblischen Schöpfungsvorstellung, Marx fixierte das Bewusstsein auf die ökonomische Basis, Freud lehrte das Ich als vom Trieb regiert. Seitdem bewegt sich das literarische Leben ausserhalb des kirchlichen Horizonts, und nichts führt mehr in die dogmatische Glaubenswelt zurück – Ein Wiederaufblühen der christlichen Literatur in Europa nach ¹⁹⁴⁵, wie dies kirchliche Kreise bewerteten, war eine restaurative Randerscheinung, die am eigentlichen literarischen Leben vorbeiging.

Die Bildende Kunst blieb von dieser Entwicklung nicht ausgenommen. Bereits mit dem Barock ging die letzte christlich geprägte Epoche zu Ende. Die grossen christologischen Themen von Menschwerdung und Auferstehung haben sich in der grossen Kunst erschöpft und finden keine weitere Verarbeitung. Allein Passion und Kreuzigung überdauerten als Themen im 20. Jahrhundert, weil die moderne Welt darin ihre eigene Leiderfahrung verarbeiten konnte. Rückgriffe des 19. Jahrhunderts auf ältere Epochen der Kunst spiegeln mehr Verlegenheit, als dass sie dem Christentum einen neuen und unverbrauchten Ausdruck geben konnten. Im 20. Jahrhundert nahm die Entfremdung zwischen Kunst und Kirche von Jahrzehnt zu Jahrzehnt weiter zu. «Seit Beginn der Moderne stehen sich Kirche und Kunst», nach dem Urteil von Wieland Schmied, «in grundsätzlicher Fremdheit und Feindschaft gegenüber, zwei Welten, die kaum noch etwas verbindet – mag es auch nach wie vor Initiativen geben, die das zu ändern versuchen». Diese Ablösungsvorgänge förderten Erschütterungen, die das neue physikalische Weltbild nach Kopernikus auslöste. Mit dem sich in milliardenfachen Galaxien entgrenzenden Kosmos, mit Schwarzen Löchern und Baby-Universen, schrumpfte zugleich die geozentrische Dogmatik auf ein Puppenstufenformat, ohne dass die christliche Glaubensartikulation auf diese veränderten kosmischen Dimen-

sionen bisher Antwort gesucht hätte.

Während die veränderte Weltsicht und viele damit verbundene Folgeerscheinungen die Distanz zum kirchlichen Christentum vergrösserten, sind inzwischen auch innerkirchliche Aushöhlungsprozesse erkennbar. Am deutlichsten zeigen sich die Veränderungen in einer Entleerung der religiösen Sprache. Inzwischen befinden sich alle grundlegenden und zentralen Begriffe des christlichen Glaubens ausserhalb des regulären Verständigungsrahmens unserer Zeit. Das Apostolische Glaubensbekenntnis stellt Satz für Satz, Begriff für Begriff für jeden Zeitgenossen Stolperdrähte. Was die christologischen Titel meinen, oder Kennmarken wie «Opfer», «Erlösung», «Auferstehung», «Himmelfahrt», «Jüngster Tag», «Wiederkunft», «Gericht» ... sind im traditionellen Vokabular nicht mehr zu vermitteln. Das Verfallsdatum der Glaubensbegriffe wurde nicht nur erreicht, es ist bereits überschritten – aber offensichtlich entzieht sich dieser Vorgang dem innerkirchlichen Bewusstsein immer noch.

Hinter der benannten Sprachnot scheint eine religiöse und kulturelle Erschöpfung grössten Ausmasses zu stehen. Es sieht so aus, als sei die Zeit der griechisch inkulturierten Kirche abgelaufen. Damit ist jene Kirche gemeint, die sich bereits in der ersten Generation ihres Bestehens, noch bevor sie gegenüber ihrem jüdischen Herkunftsbereich eigene Identität entwickeln konnte, in hellenistische Denkmuster übersetzte. Gerade die mit diesen griechischen Denk- und Vorstellungsmitteln geschaffene Glaubenswelt erfährt heute jenen Sprach- und Verständigungszerfall, der die kirchliche Rede ins Leere gehen lässt.

Während die Grosskirchen sich zunächst von den geistesgeschichtlichen Vorgängen der Neuzeit wenig betroffen zeigten, zumal ihre Machtpositionen stark genug waren, das Denken von Kritikern auszublenden, und sogar im 19. Jahrhundert eine erhebliche Konsolidierung erfuhren, mehren sich heute die Anzeichen für eine tiefgreifende Krise der Institutionen. So erfahren gerade die zahlreichen jungen Ordensgemeinschaften, die neben der Mission überwiegend im karitativen Bereich tätig waren, einen Mitgliederschwund, der ihr Ende absehen lässt. Ihre beachtliche Erbmasse in Stiftungen und Auffanggesellschaften zu sichern, mag eine juristische Lösung sein, zugleich ist sie ein Signal versiegender kirchlicher Vitalität. Bezeichnenderweise scheint es auch keine Überlegungen oder gar Experimente zu geben, die Orden aus ihren alten Rechtsstrukturen zu lösen, sie von ihrer starren Verpflichtung auf «ewige Gelübde» zu lösen, um auch eine zeitlich begrenzte Bereitschaft zum klösterlichen Leben einzubinden, wie dies in asiatischen Kulturen möglich ist. Die entscheidende Frage dürfte sein, ob die Orden neue Aufgabenbereiche finden, die sonst niemand bedient, deren

Notwendigkeit aber begabten jungen Menschen einleuchtet.

Ebenso deutlich und unausweichlich ist auch der massive Rückgang des Klerus, wie er sich im mittleren und westlichen Europa, zwar national unterschiedlich, insgesamt aber dramatisch vollzieht. Seit tausend und mehr Jahren bestehende Pfarrgemeinden können personell nicht mehr besetzt werden; die Zusammenlegung von drei, vier, fünf... Gemeinden zu einem überörtlichen Seelsorgeverbund mag eine «sakramentale Notversorgung» ermöglichen, erlaubt aber keine aufbauende, differenzierte Gemeindepastoral mehr, am wenigsten dann, wenn jegliche Kompetenz und Mitarbeit von «Laien» an die Alleinzuständigkeit des Pfarrers gebunden bleibt. Im katholischen Deutschland hat sich der Priester Nachwuchs seit den siebziger Jahren kontinuierlich verringert. Da der Klerus inzwischen bereits überaltert ist, ist damit zu rechnen, dass in zehn Jahren zwei Drittel aller Pfarreien keinen Pfarrer mehr haben. Diese Entwicklung steuert auf einen Totalzusammenbruch der bisherigen Kirchenstruktur zu, d.h. auf ein Ende der Klerikerkirche. Ähnliches gilt für die westeuropäischen Länder insgesamt und wird, zeitverzögert, auch die östlichen Nachbarn nicht auslassen. Die sinkenden Zahlen schliessen zugleich ein qualitatives Problem ein. Der heute nachwachsende Klerus stammt in der Regel nicht mehr aus den begabungsstärksten Schichten der jungen Generation, wie zu Zeiten, als sich mit dem geistlichen Beruf noch sozialer Aufstieg verband. Eine Verstärkung mit Ersatzpersonal bei niedrigem Ausbildungsniveau kann auch nicht befriedigen. So ist zu erwarten, dass die Kirchen in Zukunft immer mehr von Menschen vertreten werden, die sich überfordert sehen, in der Auseinandersetzung mit Wissenschaft, Kultur und Gesellschaft Position zu beziehen, und sich statt dessen auf tradierte Normen und Formeln beschränken, aber damit «die grossen Friedhöfe unter dem Mond» noch weiter ausbreiten.

Erstaunlicherweise unterdrücken Episkopat wie Gesamtkirche diese alarmierende Situation, das heisst, schon jetzt wird verdrängt und lediglich administrativ verwaltet, was dringend einer tiefer greifenden analytischen Klärung bedürfte, um umfassende Reformen einzuleiten. Im gesamtchristlichen Erscheinungsbild zeigt sich der Protestantismus von der ablaufenden Entwicklung sogar noch härter getroffen als die katholische Kirche. Es treten – hier nur im Blick auf den deutschsprachigen Raum geurteilt – mehr Protestanten als Katholiken aus der Kirche aus. Es werden zukünftig mehr evangelische als katholische Kirchen umgewidmet oder verkauft. Hochrechnungen spekulieren, die Zahl der evangelischen Christen in Deutschland könnte sich bis zum Jahr ²⁰³⁰ halbiehen. Die Gründe dafür liegen in der traditionell geringeren Kirchenbindung,

der weniger sinnhaften Frömmigkeit, einer mehr intellektuellen Theologie, alles in allem im reformatorischen Erbe, mehr Theologenkirche als Volksreligion zu sein, was Vorzug wie Schwäche in einem darstellt.

Mit ins Bild gehört die deutliche Distanzierung gebildeter junger Frauen von der Kirche. Ihre Abwendung wird Folgen haben, die dem volksskirchlichen Charakter des Christentums am meisten Abbruch tun.

Nimmt man alle diese Phänomene zusammen, lässt sich nicht mehr von einer Krise sprechen, die durchzustehen sei. Soziologen deuten seit einem Jahrhundert die Vorgänge als Säkularisierung, die eine Verflüchtigung der Religion bewirke, doch scheinen sie dieser These in jüngerer Zeit nur noch bedingte Gültigkeit beizumessen. Andere sehen hinter den offenkundigen Traditionsabbrüchen die Anzeichen eines Paradigmenwechsels, der in seinen umfassenden und revolutionären Ausmassen nur an Vorgängen gemessen werden könne, die sich mit der sog. Achsenzeit verbinden, wie sie Karl Jaspers beschrieb. Vollzog sich um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends der Überschritt von der Volksreligion zur Universalreligion, so sei nun ein Prozess im Gange, der die Universalreligionen auf eine neue Bewusstseinsstufe zwingt, was zunächst zwar nur das Christentum im Rahmen der westlichen Kultur betreffe, vor den Kirchen Lateinamerikas, Asiens und Afrikas und den übrigen Weltreligionen aber nicht halt mache. Offensichtlich übergreift der damit verbundene Prozess Generationen; in seinen Auswirkungen dürfte er dazu zwingen, das Christentum noch einmal neu zu übersetzen.

Paradigmenwechsel

Paradigma nennt die Wissenschaftsgeschichte die Summe jener Überzeugungen, Werte und Lebensformen, die alle Mitglieder einer gegebenen Gesellschaft miteinander teilen. Kommt ein solch umfassendes Verständigungsmodell ins Rutschen und kann nicht mehr überzeugen, führt dies zu Sinnkrisen und innergesellschaftlichen Konflikten. Auslösend für solche Umbrüche mögen epochemachende Entdeckungen oder gesellschaftliche Verschiebungen auf unterschiedlichen Gebieten und Ebenen sein. Als Kopernikus nachwies, dass nicht die Sonne sich um die Erde, sondern die Erde sich um die Sonne dreht, führte das zu einem Paradigmen austausch, der nicht allein das mittelalterliche Weltbild aufhob, sondern auch die Grundlagen erschütterte, auf denen sich bis dahin das biblische und kirchliche Lehrgebäude verstand.

Der Wechsel zu einem neuen Paradigma ist kein einfacher Vorgang, dem alle davon Betroffenen zustimmen, vielmehr verwickeln sich progressive und regressive Kräfte in- und gegeneinander, weil es dabei um einen Austausch des ganzen Deutungsgefüges geht, in dem Übereinstimmung und Kontinuität einer Gesellschaft begründet sind. Dabei verändern sich Denkansätze und Denkstil, auch Mentalitäten, die Lebensgefühl und Lebensform prägen und die soziale Orientierung, gesellschaftliche Verhaltensmuster und ethische Massstäbe neu einfärben. Was ehemals höchsten Rang einnahm, kann peripher werden, was bislang wenig beachtet wurde, kann ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücken.

Menschen, die im Horizont eines bestimmten Traditionsrahmens ihr Selbstverständnis gewonnen haben, können durch die Irritationen des neu heraufkommenden Paradigmas ihre Orientierung – wenigstens zeitweilig – verlieren und in tiefgreifende Identitätskrisen geraten. Bei einem religiösen Paradigmenwechsel sind Glaubenszweifel und Erfahrungen von Sinnverlust mit solchen Übergangszeiten zwangsläufig verbunden. Wenn schon Albert Einstein seinen eigenen Überschritt in ein neues physikalisches Weltbild kommentierte: «Es war, wie wenn einem der Boden unter den Füßen weggezogen worden wäre, ohne dass sich irgendwo fester Grund zeigte, auf den man hätte bauen können», so gilt dies für einen Wechsel von einem religiös-weltanschaulichen Paradigma zum anderen um so nachdrücklicher.

Weil in der Annahme oder Abweisung eines neuen Paradigmas stets lebensgeschichtliche Faktoren beteiligt sind, ist es verständlich, dass religiöse Paradigmenwechsel nicht nur wissenschaftlich entschieden werden. Je mehr ein neu heraufziehendes Paradigma Umdenken und die Bereitschaft zu neuen Wegen verlangt, desto heftiger werden sich Gegenwehr und Ablehnung einstellen unter dem Anspruch, der überlieferten Wahrheit in grösserer Treue verpflichtet zu bleiben. Demgegenüber erscheinen die Verfechter des neuen Paradigmas als die leichtfertigen Zerstörer der tragenden Sicherheiten, wenngleich es nicht darum geht, die bisherige Tradition – und zumal die Quellen dieser Tradition – auszutauschen, sondern sie unter veränderten Verstehensbedingungen neu zur Sprache zu bringen. Damit wird auch die bestimmende Intention deutlich: die Tradition nicht sterben zu lassen, sie nicht zu mumifizieren, sondern sie neu zu sehen, um sie auf diese Weise für eine gewandelte Zeit weiterführen zu können.

Weltanschaulich-religiöse Paradigmenwechsel können mit ihren Ansätzen Jahrhunderte zurückreichen. Für die heutigen Vorgänge lassen sich als Ursachen nennen: das rationale Denken seit der Frühscholastik, die Wand-

lungen im physikalischen Weltbild, die Religionskritik seit der Aufklärung und die Krise der Philosophie, das demokratische Ethos mit seinen Kompetenzverlagerungen auf untere Ebenen, die Einübung von Zuständigkeit und Mitverantwortung in der Organisation der Arbeitswelt, die Globalisierung der Welt mit ihren ökonomischen wie ökologischen Folgen, das wachsende feministische Bewusstsein ... alles Faktoren, die Konflikte mit einer hierarchisch strukturierten Kirchenherrschaft auslösen, aber auch überlieferte Glaubensinhalte berühren.

Erste Ahnungen vom «Ende der Neuzeit» begegnen schon früh. Zu denken wäre an Jean Paul oder Friedrich Nietzsche. In der Mitte des 20. Jahrhunderts wagte Romano Guardini einen Orientierungsversuch, den die Gewissheit der sich verabschiedenden Neuzeit prägte, ohne dass er die dahinter aufsteigende Zukunft schon hätte beschreiben können. Ihm schien «der Aberglaube an die innere Zuverlässigkeit des Fortschritts» erschüttert zu sein. Das ausgehende 20. Jahrhundert hat Guardinis Perspektive realisiert, nicht zuletzt mit der verspäteten Reflexion der Weltkriege und des Holocausts, von der die Theologie in ihren Grundannahmen betroffen wurde und noch lange herausgefordert wird.

Wenn es nun so ist, dass – zunächst in der christlich geprägten Westkultur – ein umfassender Paradigmenwechsel stattfindet, für den nicht Jahre und Jahrzehnte, sondern mehrere Generationen anzusetzen sind, dann ist damit eine Umwertung und Neubestimmung bisher geltender Grundannahmen verbunden, die innerhalb des tradierten kirchlichen Bewusstseins bis heute unbefragt und unbezweifelt sind. Dabei geht es letztlich darum, erneut bei dem Juden Jesus von Nazaret anzuknüpfen, von dem wir nach zweihundertfünfzig Jahren historisch-kritischer Forschung mehr wissen, als Paulus von ihm wusste (Günther Bornkamm). Diese Rückkehr vor die Übersetzung des Christentums in hellenistische Denk- und Begriffskategorien kann die Ausgangsbasis einer neuen Freiheit christlicher Selbstaulegung werden. Um dies anzugehen, hätten die Kirchen zunächst das nachzuholen, was sie seit hundert und mehr Jahren – um den Preis ihrer eigenen Wahrhaftigkeit – verdrängen: die Resultate der historisch-kritischen Exegese und deren Konsequenzen für die Systematische Theologie in die Breite der Gemeinden zu vermitteln. Die herrschende Kluft zwischen gesicherten theologischen Forschungsergebnissen und heutigem Glaubensverständnis ist riesig. Vorweg steht dieser Prozess einer ungefilterten Kenntnisnahme der exegetischen Befunde allerdings innerhalb der Kirchenleitungen und in der Breite der Pfarrer- und Religionslehrerschaft an; natürlich würde er grosse Unruhe und Identitätsprobleme auslösen, aber gleichzeitig heilsam sein und langfristig gesehen für das gesamte Christentum – auch für das ausseruropäische –

eine Basis für die Erneuerung an Haupt und Gliedern schaffen.

Wohin geht das Christentum?

Nun kann man sich einem Paradigmenwechsel auch verweigern – mit der Konsequenz von der Geschichte dafür bestraft zu werden. Für diese Möglichkeit sprechen die gegebenen Verhältnisse, zumal das binnenkirchliche Problembewusstsein nur äusserst gering entwickelt ist. Hier seien abschliessend fünf Parameter herausgestellt, die wesentlich darüber mitentscheiden, ob angesichts der sozialen und kulturellen Rahmenbedingungen der Moderne eine Neugeburt des Christentums möglich ist.

Die feministische Korrektur

Die Sicht und Wertung des Feminismus wäre falsch orientiert, wollte man darin bloss eine Sache von Frauenrechten sehen. Es geht vielmehr um die prinzipielle Neubestimmung des Geschlechterverhältnisses zueinander. Ebenso wie die Frau erfährt auch der Mann seine Befreiung, denn die bisherige Unterordnung der Frau hat seiner menschlichen Reife ebenfalls Abbruch getan. Und dies gilt für alle Religionen. Gerade jene, die dominant männlich bestimmt sind, weisen im gleichen Masse Defizite auf. Wie umfassend die defizitäre Bilanz ist, wird das zunehmende feministische Bewusstsein in der Gesellschaft schrittweise aufdecken. Wenn heute bereits die gebildeten jungen Frauen auf deutliche Distanz zur Kirche gehen, dürfte dies nur einer der Parameter sein, die zu diesem Komplex gehören.

In der zweitausendjährigen Geschichte des Christentums hat ausschliesslich die männliche Hälfte der Christen den eigenen Glauben reflektieren, formulieren und lehren dürfen. Frauen blieben aus diesem Prozess ausgeklammert. Sie haben nie eine theologische Schule bilden können, mussten das Rad stets neu erfinden, während im männlichen Klerus jede Generation auf den Schultern der vorausgegangenen stehen konnte.

Die Folgen dieser Einseitigkeit sind fundamental und wirken sich zunehmend schädigend aus: Die traditionelle theologische Sprache ist in ihrer diskursiven Begriffslastigkeit – ein typisch männliches Phänomen – inzwischen zu einem System erstarrt, von dem keine kulturstiftenden und belebenden Impulse mehr ausgehen. Das Gottesbild zeigt sich so patriarchalisch und einseitig

maskulin fixiert, dass es zahllose Einzelschicksale mehr belastet als befreit hat. Die Kirchenhierarchie verlor ihre Fähigkeit zum Hinhören, zum Dialog und zu kommunikativen Prozessen. Sie zeigt Formen der geistigen Erstarrung, die dem fehlenden ständigen Austausch der Geschlechter zuzurechnen sind. Auch die Spiritualität hat in ihrer dogmatischen Prägung erhebliche Verengungen erfahren.

Metadogmatische Sprachbildung

Die traditionelle Dogmatik ist ein schismatogenes Gebilde, wie die Geschichte der Kirchenspaltungen und der Ketzerverfolgungen zeigt. Sie ist auch empfindlich für Aussenwahrnehmungen jeder Art. Das heisst, sie gedeiht am besten, wenn sie sich selbst klimatisieren kann, was seit der Reformation und zumal der Aufklärung immer weniger gelingt. Der von der Grosskirche geleistete Klimaschutz geht zu Ende. Das Christentum muss sich heute vor einer Kritik behaupten, die dem methodischen Zweifel entstammt. Alle Glaubenssätze unterliegen einer tiefgreifenden Irritation, zumal sie Denktraditionen und Sprachformen entstammen, die unmittelbar nicht mehr verständlich sind.

Aus dieser Krise kann nur eine umfassende Sprachbildung herausführen. Bis in die Kinderkatechese hinein muss evident werden, dass sich die Sprache des Glaubens metaphorisch und symbolisch versteht; dass Bibel und Dogma ihre Wahrheit nicht in einem naiven Wortsinn finden, sondern allein im Rückbezug auf die je gegebene Gattung, und dass der Verstehensprozess von seiner eigenen Überlieferungsgeschichte, der sich Begriffe wie Sprachformen verdanken, nicht abgelöst werden kann. Es geht um den Schritt von der Ersten zur Zweiten Naivität (Paul Ricoeur), das heisst um eine Metaebene, die zwar ohne rationale Kritik nicht zu haben ist, aber dabei nicht stehen bleibt, sondern auf ein integratives Niveau führt, das letztlich nur durch sprachliche Sensibilisierung gewonnen werden kann.

Erfahrungsbezogene Religiosität

Karl Rahner hat die oft zitierte Bemerkung gemacht, der Christ der Zukunft werde ein Mystiker sein oder er werde nicht mehr sein. Versteht man Mystik nach der Definition des Thomas von Aquin als *cognitio Dei experimentalis* – «Erkenntnis Gottes auf dem Weg eigener Erfahrung» – so liegt darin eine Aus-

richtung, welche die christliche Religiosität nicht in der Bereitschaft aufgehen sieht, zu glauben, was die Kirche zu glauben vorschreibt, sondern zu einer personalen Reife zu kommen, welche die traditionelle Religiosität auf die eigenen Erfahrungen bezieht. Dieser Ansatz kam in den monotheistischen Religionen über eine marginale Bedeutung nie hinaus, wird aber allmählich zum entscheidenden Kriterium. Die Zeitgenossen wollen wissen, ob und wie sie durch Religion, Glauben, Kirche zu einer tieferen Erfahrung ihrer selbst, ihres Lebens, ihrer Beziehungen, ihrer Welt kommen.

Das verändert das Verhältnis des einzelnen zum kirchlichen Christentum. Der bisherige Anspruch der Kirche, eine einzige absolute Wahrheit zu vertreten, sieht sich einer Vielzahl neuer Lebensentwürfe und Lebensformen konfrontiert, die es in ihrer Pluralität jedem Zeitgenossen überlassen, was im eigenen Leben gelten soll. Eine gewissermassen von oben vorgegebene Lebensordnung, die für sich die Autorität göttlicher Legitimation und Weisung in Anspruch nimmt, verfehlt die Akzeptanz besonders jener Menschen, die mit hoher Eigenverantwortlichkeit leben. Religiös belangvoll kann kaum etwas sein, was sich nicht mit eigenen Erfahrungen verbinden lässt. Das führt heute mehr als früher zu Suchbewegungen, weil die traditionelle Religiosität, zumal jene im fundamentalistischen Gewand, unbefriedigend bleibt und ein schweifendes Suchen selbst hervorreibt.

Ein kirchliches Korrektiv frei flottierender Religiosität ist dennoch unverzichtbar, wenn es darum geht, einer Mystik mit geschlossenen Augen die jesuanische Mystik mit offenen Augen entgegenzusetzen. Anders gesagt: Mystik, die vom Leiden anderer in eine unbetroffene Innerlichkeit führt, würde verfehlen, was christliche Mystik im Kern ist: die zu aller Wirklichkeit geöffnete und mitleidende Liebe.

Ökumenische Eintracht

Ökumene ist eine Sache des Überlebens für die Kirchen und die Christenheit insgesamt. In ihrer Verwiesenheit aufeinander stehen alle Kirchen vor der Aufgabe, ihren Glauben auf Gegenwart und Zukunft hin neu zur Sprache zu bringen, vorhandene Unterschiede nicht zu verschweigen, aber das Verbindende bewusst zu machen. Grund für die vielen Kirchentrennungen im Christentum sind die Kirchen selbst. Schon die Bibel erweist sich in ihrer Interpretationsbedürftigkeit auf Dissens angelegt, weil jede Interpretation bestreitbar ist. Auch lassen

die heterogenen Gemeindemodelle, die im Neuen Testament begegnen, bereits hier die konfessionelle Vielfalt als grundgelegt gelten. Ebenso steht es um die geschichtliche Entfaltung der kirchlichen Lehre. Alles, was je der Sicherung von Kircheneinheit und Rechtgläubigkeit dienen sollte, hat faktisch Kirchentrennungen hervorgebracht. Je direkter und autoritärer die Grosskirche die theologische Sprachregelung bestimmte, das Dogma reichsrechtlich durchsetzte, die Heilsvermittlung dem juristisch gehandhabten und taktisch vergebenen Amt vorbehielt, um so vielförmiger wurde die Opposition «im Namen des Heiligen Geistes und der Freiheit».

Somit ist auch jeder unbedachte Einheitsenthusiasmus der Kritik zu unterziehen. Läuft die gewünschte Einheit auf Angleichung und Systemkontrolle hinaus, ist solcher Einheit der Ruf nach Freiheit vorzuordnen. Dann aber muss sich die seit den Tagen des Neuen Testaments unablässig vernommene Ketzerschelte ebenso wie überlautes Einheitslob fragen, ob darin der Wertmassstab des Christlichen nicht an entscheidender Stelle durchbrochen wird: ob kirchliche Einheit vor Wahrheit, Sicherheit vor Freiheit stehen darf. Die Vielfalt religiöser und kultureller Erfahrungen auf einen einzigen Level einzuplanieren, dies gar über die Christenheit hinaus, müsste die Menschheit und ihre Humanität in verheerender Weise verarmen.

Tatsächlich ist statt dogmatischer Einigung eine eher noch zunehmende Pluralität des theologischen Denkens zu erwarten – bei fortschreitender Relativierung des Dogmas, so dass Glaubensfragen weniger als in der Vergangenheit kirchentrennend wirken. In dieser Perspektive bleibt die Einheitsvorstellung auf Übersetzungsversuche verwiesen, die den Grund des Christlichen nicht länger in der Orthodoxie des Buchstabens, sondern in dienender Solidarität mit den «geringsten Brüdern» suchen. Ergibt sich hier Kooperation und Gemeinschaft über die Theologien und Institutionen hinaus, erfährt die dem Machtdenken so verwandte Einheitshypothese ihre notwendige Eingrenzung auf konkrete gemeinsame Aufgaben, die allerdings in Eintracht getan werden wollen.

Soziale und kulturelle Präsenz

Bei aller Aufmerksamkeit, welche der institutionalisierten Religion gebührt, ist zu bedenken, dass sie alleine den heutigen Ort der Religion innerhalb der Gesellschaft nicht definieren kann. In einer organisierten Religion sind niemals alle religiösen Elemente der zugehörigen Gesellschaft versammelt, denn Religion

und Gesellschaft überlagern sich weitergehend, als das Verhältnis der institutionalisierten Religion zur Gesellschaft erkennen lässt. So werden religiöse Bedürfnisse und Funktionen, die innerhalb der Religionsgemeinschaften keinen oder zu geringen Raum finden, auch in Wissenschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur, Erziehung und Freizeit wahrgenommen. Wechselseitige Austauschbeziehungen sind an der Strukturierung jeder Religion beteiligt und schaffen variable Muster, wie sie die Religionsgeschichte in unterschiedlichen Konkretionen zeigt.

Grundsätzlich ist variabel, welcher Ausschnitt der gesellschaftlichen Wirklichkeit letzte Bedeutung gewinnt. Der «Ort» der Religion kann sich im Gang der Geschichte verschieben. Darum ist die Säkularisierungsthese auch weitgehend ungeeignet, die grossen Umbrüche im Verhältnis von Religion und Gesellschaft zu interpretieren, weil sie allenfalls Symptome, nicht aber Ursachen erklärt. Nicht Säkularisierung, sondern «Ortsverschiebung» der Religion begründet den epochalen Wandel, der die Religionen verändert. Solange man – beispielsweise – das Wesen des Christentums an seine heutige Organisationsstruktur gebunden sieht, wird man die Metamorphose der tradierten Glaubenswelt nur als deren Auflösung verstehen wollen. Sofern man aber den gesellschaftlichen Ort einer Religion nicht dauerhaft festgelegt sieht, dementsprechend auch ihre Sinnbezüge, Werte, Normen und Funktionen als variabel begreift, eröffnen sich genauere Perspektiven, um das Verhältnis von Religion und Gesellschaft, spezifisch für den jeweiligen Geschichtsraum, interpretieren zu können.

Tatsächlich scheint sich in der seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert zu beobachtenden Entgrenzung von Religion eine Verschiebung vom Kultischen ins Soziale zu vollziehen. Sie geht einher mit einer Entwicklung, die vom Sakramentalismus des *opus operatum* zu einer Spiritualität des Alltags führt. Erwartet wird spirituelle Kompetenz, die allerdings unabhängig von kirchlicher Ordination ist. Die dahinter stehenden Impulse haben vielfältige Folgen. Das kirchliche Amt erfährt eine Neubewertung, wie sie inzwischen bereits statistisch messbar ist. Die Institution verliert an gesellschaftlicher Relevanz. Die Kirchbauten im Lande braucht man nicht mehr in alter Zahl und Grösse und wird immer weniger Finanzkraft haben, sie zu unterhalten. Will man vorhandene Kirchbauten nicht verkaufen – in Holland ist dieser Prozess schon fortgeschritten und lässt zugleich Irrwege erkennen – muss man nach neuen Konzepten Ausschau halten. Die Kirchen in Stadt und Land könnten weiterhin benutzte und lebende Räume sein, wenn es gelingt, sie als Orte der Feier, der Besinnung und Begegnung im Raum der Gemeinden und einer darüber hinausgehenden Öffentlichkeit zu erschliessen. Sicherlich muss sich damit ein anderes Raumkonzept verbinden, das

die gängige Frontalausrichtung durch ein kommunikatives Zueinander ersetzt. Zugleich könnten die Kirchen Zentren sein, in denen ausgestellt, vermittelt und bedacht wird, was die Menschen im tiefsten betrifft oder doch berühren sollte. Auch das weist auf eine Entwicklung zu sozialer wie kultureller Offenheit hin, in der sich der Impuls des Evangeliums für das öffentliche Bewusstsein wach halten lässt.

Die beschriebenen fünf Parameter für eine Revitalisierung des Christentums mögen als Beispiele für weitere Neuansätze gelten. Mit ihnen verbindet sich nicht die Vorstellung, die religiöse Zukunft Europas sei ausschliesslich an kirchliche Erneuerungsprozesse gebunden. Bereits seit dem 18. Jahrhundert gilt es zwischen Entkirchlichung und Entchristlichung zu unterscheiden, wobei das eine nicht auf Kosten des anderen gehen muss. Zu erwarten ist allerdings im Zuge einer allgemeinen Schwächung der Institutionen auch der deutliche Abbau kirchlicher Vormacht bei weiterer Stärkung individueller Autonomie.

Gegen die oben entworfene Perspektive lässt sich einwenden, dass die unterstellten Parameter für das westliche Christentum gelten, nicht für das Christentum in Afrika, Lateinamerika und Asien; der dort in weiten Teilen zu beobachtende Aufbruch erhebt sich vital über die Erschöpfungserscheinungen des Christentums in Europa. Zugleich ist es denkbar, dass die Christentümer der jungen Völker auf lange Sicht ignorieren, zu welchen Glaubens- und Kirchenrevisionen europäische Aufklärung und historisch-kritische Theologie herausfordern, so dass sie sich eine ungebrochene Erste Naivität bewahren. Aber wenn sich die Kirchen dieser Kontinente mit ihrem pfingstlerischen Enthusiasmus vielen Belastungen der europäischen Kirchengeschichte auch entziehen können, so werden sie doch irgendwann genötigt sein, von der Ersten zur Zweiten Naivität zu kommen – um ihrer eigenen Glaubwürdigkeit willen.

Das gilt sogar für die nichtchristlichen Religionen. Der Islam mag seine Tradition noch so lange gegen Inspektionen von aussen schützen, der Buddhismus seine Frühzeit weiterhin legendarischer Obhut unterstellen – jene Fragen, wie sie rationaler Geist an Bibel und Christentum herantrugen, werden sich schliesslich auch auf den Koran, die Bhagavadgita und den Pali-Kanon richten, durchzogen von religionskritischer Skepsis, denn irgendwann ist es zwingend, dass die geistigen Voraussetzungen einer globalen Zivilisation auch religiös und spirituell eingeholt werden. Es ist nicht die Frage, ob Religion und Christentum in der modernen Kultur überleben, sondern in welchen Formen und Wandlungen Religion und Christentum lebendig bleiben.

Universitätsreden

- | | | | | | |
|---|----------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|---------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1 | Walter Kirchschräger | <p>Pluralität und inkulturierte Kreativität: Biblische Parameter zur Struktur von Kirche</p> <p><i>(Rektoratsrede, 7. November 1997)</i></p> | 7 | Helga Kohler-Spiegel | <p>«Wenn ich könnte, gäbe ich jedem Kind einen Leuchtglobus...»</p> <p><i>(Abschiedsvorlesung, 9. Mai 1999)</i></p> |
| 2 | Helmut Hopping | <p>Göttliche und menschliche Personen: Die Diskussion um den Menschen als Herausforderung für die Dogmatik</p> <p><i>(Antrittsvorlesung, 30. Oktober 1997)</i></p> | 8 | Rolf Dubs | <p>Universitätsstudium – Anforderungen aus der Sicht der Lehr- und Lehrforschung</p> <p><i>(Festvortrag vom Dies academicus, 10. November 1999)</i></p> |
| 3 | Rudolf Zihlmann | <p>Zur Wiederentdeckung des Leibes: Vom Zenbuddhismus zu neueren westlichen Erkenntnissen</p> <p><i>(Gästvorlesung, 12. November 1997)</i></p> | 9 | Kaspar Villiger | <p>400 Jahre Höhere Bildung in Luzern – Bildung an der Schwelle des 21. Jahrhunderts</p> <p><i>(Dokumentation der 400-Jahr-Feier, 5. April 2000)</i></p> |
| 4 | Clemens Thoma | <p>Das Einrenken des Ausgerenkten: Beurteilung der jüdisch-christlichen Dialog-Geschichte seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges</p> <p><i>(Abschiedsvorlesung, 18. Juni 1998)</i></p> | 10 | Enno Rudolph
Gabriel Motzkin
Beat Sitter-Liver
Uwe Justus Wenzel | <p>Menschen züchten? Nach der Sloterdijk-Debatte: Humanismus in der Krise</p> <p><i>(Podiumsgespräch, 13. Januar 2000)</i></p> |
| 5 | Walbert Bühlmann | <p>Visionen für die Kirche im pluralistischen Jahrtausend</p> <p><i>(Festvortrag an der Thomas-Akademie, 21. Januar 1999)</i></p> | 11 | Kurt Seelmann | <p>Thomas von Aquin am Schnittpunkt von Recht und Theologie</p> <p><i>(Festvortrag an der Thomas-Akademie, 20. Januar 2000)</i></p> |
| 6 | Charles Kleiber | <p>L' Université de Lucerne: quel avenir?</p> <p><i>(Vortrag Generalversammlung Universitätsverein Luzern, 25. März 1999)</i></p> | 12 | Paul Richli | <p>Das Luzerner Universitätsgesetz im Fokus der Rechtswissenschaft</p> <p><i>(Dokumentation, 26. Oktober 2000)</i></p> |
| | | | 13 | Andreas Graeser | <p>Nachgedanken zum Begriff der Verantwortung</p> <p><i>(Festvortrag zum fünfzehnjährigen Bestehen des Philosophischen Seminars, 7. November 2000)</i></p> |

- 14 Johann Baptist Metz Das Christentum im Pluralismus der Religionen und Kulturen

*(Festvortrag an der Thomas-Akademie
25. Januar 2001)*

- 15 Paul Richli Eröffnungsfeier der Rechtswissenschaftlichen Fakultät

(Ansprachen)