# INHALT


Balthasar, Hans Urs von: Das Selbstbewußtsein Jesu . . . . . 30
–: Gibt es Laien in der Kirche? . . . . . 97
–: Im Grenzbereich des Laientums . . . . . 187
–: Vorverständnis des Dämonischen . . . . . 238
–: Die Heiligen in der Kirchengeschichte . . . . . 488
Bayerlein, Walter: Die Arbeit der Laienräte. Versuch einer Bilanz . . . . . 129
Becker, Joachim: Das Elterngebot . . . . . 289
Berger, Hans: Kardinal Faulhabers Kampf gegen den Nationalsozialismus . . . 462
–: Köln: Kirche und Nationalsozialismus . . . . . 561
Betz, Johannes: Die Einheit der Theologie in der Vielheit ihrer Disziplinen und Gestalten . . . . . 452
Biser, Eugen: Der Ruf aus der Tiefe. Zur Aktualität Joseph Bernharts . . . . 351
Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Elternrecht – Recht des Kindes – Recht des Staates 320
–: Elternrecht – Recht des Kindes – Recht des Staates (II) . . . . . 423
Bots, Jan SJ: Kirche in Holland . . . . . 67
–: Kirche in Holland (II) . . . . . 142
Brugmans, Hendrik: Der Zukunft entgegen. Die Kirche im neuen Europa . . 177
Clément, Olivier: Athenagoras I.: Der Mut zum Wesentlichen . . . . . 524
Dassmann, Ernst: Thesen zur Notwendigkeit und zum Nutzen des Kirchengeschichtsstudiums . . . . . 508
de Kok, J. A. OFM: Geschichtsschreibung in der Praxis: die katholischen Niederlande nach 1920 . . . . . 512
Dupront, Alphonse: »Bauplatz Europa«. Aus französischer Sicht . . . . . 281
Ernst, Wilhelm: Ehe als Institution und ihre heutige Infragestellung. . . . . 393
Feuillet, André: Die Versuchungen Jesu . . . . . 226
Frank, Karl Suso: Vita apostolica als Lebensnorm in der Alten Kirche . . . . 106
Franke, Barbara: Ein Fall für die Pastoral? . . . . . 376
Freudenfeld, Burghard: Gastarbeiter: Ghetto oder Bürger?. . . . . 91
Furger, Franz: Bewaffnet – Gewaltlos? Überlegungen zu Rüstung und Verteidigung angesichts der Gewaltlosigkeitsforderung des Evangeliums . . . . . 152
Hilfe für Leser . . . . . 571

Hill, Roland: Die Church of England im Entmythologisierungsprozeß . . . . 51

Höffe, Otfried: Freiheit in sozialen und politischen Institutionen . . . . . 433

Hohoff, Curt: Theodor Haecker. Eine Erinnerung . . . . . 543

Hommes, Ulrich: Geltend machen, was zum Lebenkönnen hilft. Über Autorität in der Erziehung . . . . . 300

Jedin, Hubert: Kirchengeschichte als Theologie und Geschichte. Eine Vorlesung 496

Krzywon, Ernst Josef: Das Heilige als Problem der literarischen Wertung. Versuch einer strukturalistischen Analyse von Kurt Martis Gedicht »alles in allem« 270

Kuhn, Helmut: Wahrheit in wirrer Zeit . . . . . 346

Lehmann, Karl: Vom Geheimnis des Bösen. Vorfragen zur theologischen Diskussion um die Gestalt des Teufels . . . . . 193

–: Die christliche Ehe als Sakrament . . . . . 385

Lissek, Vincens M.: Das Kind: Konfrontationsobjekt? Zur Neuregelung des elterlichen Sorgerechts . . . . . 337

Maier, Hans: Der Humanist und der Ernstfall: Thomas Morus 1478–1978 . . . 56

Marion, Jean-Luc: Das Böse in Person . . . . . 243

Müller, Gerhard: Schau des Geheimnisses. Die Eucharistie in der prophetischen Theologie Hildegards von Bingen . . . . . 530

Pieper, Josef: Was heißt Interpretation? . . . . . 167

Ratzinger, Joseph Kardinal: Was ist Theologie? Rede zum 75. Geburtstag von Hermann Kardinal Volk . . . . . 121

–: Kleine Korrektur . . . . . 381

Rüdiger, Horst: Italiener und Deutsche: Vorurteile und Klischees . . . . . 360

Scheffczyk, Leo: Chalcedon heute . . . . . 10

–: Lokalisierbarkeit des Bösen? Zur Frage nach Gegenwart und Wirkweise von bösen Geistwesen in der Welt . . . . . 214

Schmidt, Peter: Chalcedon im Leben des Christen . . . . . 23

Schnackenburg, Rudolf: »Und das Wort ist Fleisch geworden« . . . . . 1

Schneider, Gerhard: Apostelgeschichte und Kirchengeschichte . . . . . 481

Spaemann, Robert: Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewußtseins. Über einige Schwierigkeiten des Christentums mit dem sogenannten modernen Menschen . . . . . 251

Stoeckle, Bernhard: Die Übel und der Übel Größtes. Gedanken über das Übel, die Schuld und die Sünde . . . . . 202

Tilliette, Xavier: Der Christus der Philosophen und das Problem einer philosophischen Christologie . . . . . 40

Trettner, Heinz: Der Heilige Stuhl und die Abrüstung. Replik auf eine Replik . 82
Vogel, Renate: Bedeutet es für den Menschen ein Wagnis zu glauben? . . . . 566
Wallmann, Heinrich: Ein Fall für die Pastoral? . . . . . 475
Weinacht, Paul-Ludwig: Die stille Revolution: Ehe und Familie . . . . . 415
Wetterling, Horst: Moden der Erziehung . . . . . 309

## BESPROCHENE BÜCHER

Michael Kardinal Faulhaber: Handakten II (Hans Berger) . . . . . 462
Ulrich von Hehl: Katholische Kirche und Nationalsozialismus im Erzbistum Köln 1933–1945 (Hans Berger) . . . . . 561

## STELLUNGNAHMEN

Pank, Werner . . . . . 189
Winterberg, Konrad . . . . . 287
Haug, Heinrich . . . . . 382
Roegele, Otto B. . . . . 383
Schmitz, Heinrich . . . . . 571
Nüss, Franz Josef . . . . . 573

## REDAKTIONELLE HINWEISE

Betr. Mitarbeiter . . . . . 96 192, 288, 384, 480, 576

# »Und das Wort ist Fleisch geworden«

*Von Rudolf Schnackenburg*

Der berühmte Satz im Prolog des Johannesevangeliums, der die Menschwerdung des göttlichen Logos ansagt (Joh 1, 14), hat für die Entfaltung der Christologie in den folgenden Jahrhunderten eine eminente Bedeutung erlangt. Er stellt auch heute jeden, der über das Geheimnis der Person Jesu Christi nachdenkt, immer neu vor die Frage, was mit ihm gesagt ist und wie man seinen Sinn erfassen kann. In der wissenschaftlichen Exegese wird dieser Satz im Kontext des Prologs keineswegs einhellig beurteilt. Man diskutiert darüber, ob er aus einem vorjohanneischen Logoslied, vom Evangelisten oder erst von einer späteren Redaktion stammt[1]. Auch inhaltlich finden sich weit auseinandergehende Deutungen. Für die existentiale Interpretation R. Bultmanns bezeichnet der Satz das Ereignis der Offenbarung, das Frage und Ärgernis ist[2]. E. Käsemann sieht in der »Verhüllung eines Gottwesens in Niedrigkeit« kein Paradox, sondern hält den Satz mit dem »in göttlicher Herrlichkeit über die Erde schreitenden Christus« für vereinbar[3]. Wollte man alle Deutungsversuche diskutieren, müßte man eine lange Abhandlung schreiben und dabei den ganzen Prolog mit all seinen literarischen, strukturellen, religionsgeschichtlichen und exegetischen Problemen einbeziehen. Wir wollen uns hier nur einmal auf den Satz selbst konzentrieren und versuchen, ihm in seiner unmittelbaren Aussage, doch auch im Zusammenhang mit dem näheren Kontext, einiges Licht abzugewinnen[4].

## *1. »Das Wort« (der Logos)*

Nur an zwei Stellen des Prologs wird »das Wort«, der Logos, ausdrücklich genannt, nämlich in Vers 1 und Vers 14. Das ist sicher kein Zufall. Die beiden Verse sind einander zugeordnet; der zweite stellt einen Neuansatz

[1] Ausführliche Besprechung der verschiedenen Ansichten bei H. Thyen, Aus der Literatur zum Johannesevangelium. In: »Theologische Rundschau« 39 (1974), S. 53–69; 222–252. Doch sind seine eigenen Urteile, die stark literarkritisch und entwicklungsgeschichtlich orientiert sind, ebenfalls problematisch. Vgl. den zweiten Nachtrag, den ich zur 4. Auflage meines Kommentars: Das Johannesevangelium I (Freiburg/Basel/Wien 1978) beigegeben habe.

[2] Das Evangelium des Johannes. Göttingen [8]1963, S. 39.

[3] Jesu letzter Wille nach Johannes 17. Tübingen 1966, S. 27, vgl. 22.

[4] Wir verzichten also auf die Frage nach Herkunft und Hintergrund des Prologs oder des darin aufgenommenen Logosliedes, auf eine literarkritische Scheidung von Schichten und ähnliche Bemühungen, so wichtig sie für ein volles Verständnis der Intentionen bei der Abfassung sind. Mit der neueren Linguistik halten wir uns möglichst auf der »synchronen« Ebene des vorliegenden Textes und suchen das Verständnis, das die gläubigen Leser dieser Endgestalt des Prologs gewinnen konnten.

dar, der den Leser zugleich auf den Anfang zurückverweist. Was es heißt, daß der Logos »Fleisch« wurde, versteht man nur, wenn man bedenkt, was mit dem »Logos« gemeint ist, und darüber wird dem Leser das Wichtigste in Vers 1 gesagt.

Drei wichtige, fundamentale Sätze eröffnen den Prolog in V. 1: Im Anfang war das Wort – und das Wort war bei Gott – und das Wort war Gott. An der Übersetzung des griechischen Ausdrucks, der für den gebildeten Leser der damaligen Zeit mit mancherlei Klangfarben aus einer langen Bedeutungsgeschichte in Philosophie und religiöser Sprache angereichert war, braucht man nicht, wie Goethe in seinem »Dr. Faust«, zu zweifeln; denn für den christlichen Hörer klingt mit den Eingangsworten »im Anfang« der biblische Schöpfungsbericht von Gen 1 an. Wenn Gott »im Anfang« Himmel und Erde schuf, so tat er dies durch sein »Sprechen«. Allerdings setzt das Substantiv »das Wort« gegenüber der Tätigkeitsbezeichnung »Sprechen« schon eine Reflexion voraus. Gott hat alles durch sein weisheitsvolles und mächtiges »Wort« hervorgebracht. Wir dürfen auch annehmen, daß den ersten Lesern oder Hörern des Prologs die jüdische Weisheitsspekulation bekannt war, die in einer poetisch-personifizierenden Weise die göttliche »Weisheit« zur Beisitzerin, Beraterin, Künstlerin, ja Mitschöpferin beim Schöpfungswerk machte (vgl. Spr 8, 27–30; Weish 7, 25 f.; 8, 3 f.; 9, 9 u. a.). Aber die Anfangssätze des Prologs sind mehr als ein Anklang an das göttliche Schöpfungswort. Das »Wort«, das hier gemeint ist, »war« schon, existierte schon »im Anfang«, und das heißt in unsere Sprache übersetzt: immer schon, zeitlos-ewig. Von diesem Logos wird nicht nur wie von der Weisheit gesagt: »Der Herr hat mich als Anfang seiner Wege geschaffen, vor seinen Werken in der Urzeit« (Spr 8, 22). Bei ihm bezeichnet »im Anfang« nichts anderes als »das ewige und unendliche Sein« (Johannes Chrysostomus).

»Das Wort«, im Griechischen maskulinisch (»der Logos«), war »bei Gott«, und die Präposition legt eine personale Gemeinschaft nahe. Zwar macht auch die personifizierte Weisheit ähnliche Aussagen von sich: »Als der Herr den Himmel baute, war ich mit ihm zusammen ... als er die Grundfesten der Erde legte, war ich bei ihm als seine Vertraute« (Spr 8, 27.30); aber die absolute, von malerisch-metaphorischer Sprache freie Aussage über den Logos meint nicht nur ein »Dabeisein«, sondern personale Gemeinschaft in voller Realität. Wenn Jesus im großen Gebet zum Vater auf die Herrlichkeit zurückschaut, die er »beim Vater« besaß, »bevor die Welt war« (Joh 17, 5), so bestätigt das die enge personale Beziehung des Logos zu Gott[5].

---

[5] Nicht wenige alte und neue Ausleger finden in der Präposition πρός mit Akk. eine Bewegung auf ein Ziel hin, einen dynamischen (innergöttlichen) Lebensvorgang ausgedrückt (wie dann ähnlich durch εἰς mit Akk. in 1, 18). Doch ist diese Interpretation nach dem damaligen Sprachgebrauch nicht nötig und wahrscheinlich überzogen.

Das dritte Sätzchen in V. 1 erweist sich schon dadurch als Höhepunkt, daß mit betonter Voranstellung des Prädikats von diesem Logos gesagt wird: »und *Gott* war der Logos«. Dadurch wird der Logos nicht mit dem vorher genannten »Gott« (mit Artikel!) identifiziert; vielmehr ist der Logos ebenso »Gott «(ohne Artikel) wie derjenige, mit dem er in engster Gemeinschaft steht. Diese höchste Bezeichnung für den Logos wäre völlig mißverstanden, wollte man sie als Abschwächung begreifen, etwa: er war nur »göttlich«, nicht selbst Gott. Das Verhältnis von Gott, dem Vater (wie ihn der johanneische Jesus immer wieder nennt), zum Logos, dem die Gottesprädikation zugesprochen wird, kommt am prägnantesten am Ende des ersten Johannesbriefes zur Sprache: »Wir wissen, daß der Sohn Gottes gekommen ist, und er hat uns Einsicht gegeben, den Wahren zu erkennen, und wir sind in dem Wahren, (nämlich) in seinem Sohn Jesus Christus. Dieser ist der wahre Gott und ewiges Leben« (5, 20). Mit dem »Wahren« ist zunächst Gott gemeint; aber dann wird gesagt, daß wir »in dem Wahren« sind, sofern wir in seinem Sohn Jesus Christus sind. *Für uns* ist Gott zugänglich in seinem Sohn Jesus Christus; darum heißt es: Dieser ist der wahre Gott und ewiges Leben[6]. Gott erschließt sich uns in diesem Einen, der für uns ewiges Leben ist; aber indem sich Gott so für uns erschließt, wird auch uns erschlossen, wer Jesus Christus ist: der Sohn Gottes, gleichen Wesens mit dem Vater.

Die Aussage am Ende des großen Briefes bezieht sich auf den bereits gekommenen Sohn Gottes, auf den »im Fleisch gekommenen« Jesus Christus (vgl. 4, 2); aber dieser ist kein anderer als der »Logos des Lebens« (1, 1), »der von Anfang an« (2, 13). Beide Aussagen sind einander zugeordnet: Der vor der Schöpfung beim Vater lebende Logos ist derselbe wie der Fleischgewordene, und dieser ist kein anderer als der Logos, der »beim Vater war« (1, 2). So sind auch die drei Sätze zu Beginn des Prologs (Joh 1, 1) schon auf die Inkarnationsaussage in 1, 14 hingeordnet; ja sie sind, wie sich noch deutlicher zeigen wird, von daher entworfen, nicht umgekehrt. Nicht eine vorgefaßte Spekulation führt auf Jesus Christus hin, sondern im gläubigen Nachdenken über die Person Jesu Christi erschließt sich sein wahres Wesen, das Johannes mit dem Logosgedanken seinen Lesern nahebringt.

## 2. »*Und ist Fleisch geworden*«

Die Konjunktion »und« und das Verbum »ist geworden« setzen eine Geschichte voraus und wiederum aus sich heraus. Der zeitlos-ewige Logos, der

[6] Man kann auch hinter »der Wahre« ein Komma setzen: dieser (Jesus Christus) ist der Wahre, (nämlich) Gott und ewiges Leben. Auf keinen Fall läßt sich aber »dieser« auf Gott (den Vater) beziehen. »Der Wahre«, zunächst von Gott ausgesagt, wird jetzt auf Jesus übertragen; Jesus Christus verdient diese Bezeichnung, weil er »Gott und ewiges Leben« ist, das heißt uns in seiner Person mit Gott verbindet und ewiges Leben schenkt. Hier kommt der »funktionale« Charakter der johanneischen Christologie (der das göttliche Wesen Jesu Christi keineswegs ausschließt, vielmehr voraussetzt) deutlich zum Ausdruck.

beim Vater war, ist eine Beziehung zur Welt eingegangen, zur ganzen Schöpfung (V. 3 »alles ist durch ihn geworden«), besonders zur Menschenwelt: in ihm war das Leben, und das Leben war das Licht des Menschen (V. 4). Wie immer man das Folgende deutet, eine »vorchristliche« Geschichte des Logos mit den Menschen scheint angesprochen zu sein[7]. Mit V. 14 jedoch wird ein neues, besonderes Ereignis angesagt: der geistig-göttliche Logos ist leibhaftig in die Menschenwelt eingetreten, ist »Fleisch«, selber ein Mensch geworden. Das »er wurde« drückt nach den vielen »er war« etwas Ereignishaftes aus. Vergleicht man das »Werden« der Schöpfung (V. 3), so ist es ein analoger, ähnlich-unähnlicher Vorgang. Die Schöpfung trat überhaupt erst ins Dasein ein, der Logos aber existierte schon. Und doch geschah auch mit ihm etwas Ähnliches: er trat in eine neue Daseinsweise ein, wurde »Fleisch«. Völlig unmöglich ist eine – von der Grammatik nicht verbotene – Übersetzung »der Logos wurde zu Fleisch«, da im Kontext von V. 14 der Logos seine göttliche Herrlichkeit behält. Aber auch eine Abschwächung des »Fleisch-Werdens«, als sei dieses nur eine Verkleidung, ein scheinbares Annehmen einer Menschengestalt, verbietet sich. Das hieße weder das »Werden« noch das »Fleisch« ernstnehmen. Dieses Eintreten des Logos in eine neue Seinsweise muß in der ganzen Härte und Anstößigkeit des Ausdrucks bedacht werden. Hieronymus interpretiert richtig, völlig kontextgemäß: »Das Wort ist Fleisch geworden ... und hörte doch nicht auf, das zu sein, was es vorher war«[8].

Der Logos wird in dieser Aussage aufs engste mit »Fleisch« zusammengebunden, und das ist in der Tat etwas höchst Auffälliges, ja Paradoxes. Beide Begriffe stehen an sich in schärfster Opposition: der geistige, in der höchsten Geistigkeit Gottes allem Geschöpflich-Materiellen überlegene Logos geht in »Fleisch« ein, Ausdruck für das menschlich Vergängliche und Hinfällige, das dem Menschen als Geschöpf eignet. Der ewige, zeitüberlegene Logos tritt in die menschliche Geschichte mit ihrer Begrenztheit und Brüchigkeit ein; das absolute göttliche Sein verbindet sich mit dem kontingenten menschlichen Sein. An dieser Paradoxie, die von der späteren Zwei-Naturen-Christologie gesehen und doch nur annähernd, nur neu Opposita nebeneinander stellend (»wahrer Gott und wahrer Mensch«), niemals das Mysterium lichtend und menschliches Verstehen ermöglichend, umschrieben wird, gibt es nichts zu rütteln. Schon der erste Johannesbrief wendet sich scharf gegen

[7] In meinem Kommentar (I, 200–203) habe ich die Auffassung vertreten, daß das vom Evangelisten aufgenommene Logoslied (besonders in den Versen 10–11) die Ablehnung des Logos in der vorchristlichen Menschheit ins Auge faßte, der Evangelist aber, als er seinen Prolog aufbaute, von vornherein an die Menschwerdung des Logos, seine Ablehnung durch die ungläubige Welt und seine Heilswirkung für die an ihn Glaubenden (V. 11–12) dachte. Auch wenn man über einzelne Verse und ihre Zuteilung streiten kann, scheint mir diese Ansicht nicht erschüttert zu sein. Der Evangelist hat das die »Geschichte« des Logos nachzeichnende Logoslied auf die Inkarnation konzentriert und so das geschichtliche Kommen des Logos im Fleisch zum Ansatzpunkt seines Evangeliums gemacht.

[8] Adv. Jovinianum II, 29 (PL 23, 326).

aufweichende, Jesus Christus nur einen Scheinleib zuschreibende Deutungen: »Jeder Geist, der nicht bekennt, daß Jesus Christus im Fleisch gekommen ist, stammt nicht von Gott« (4, 2). Es bleibt für menschliches Denken unfaßlich und unbegreiflich, daß der göttliche Logos sichtbar, faßbar, mit Händen greifbar auf Erden erschienen ist (vgl. 1 Joh 1, 1 f.). Und doch entzieht sich der »Sinn« dieses einmalig- paradoxalen Geschehens dem gläubigen Nach-Sinnen nicht.

Bevor wir dies weiterbedenken, verweilen wir noch einen Augenblick bei dem eigentümlichen Ausdruck »Fleisch«. Steht er einfach als Synonym für die geläufige Bezeichnung »Mensch«? Gewiß sagt er die Menschwerdung des göttlichen Logos an, aber doch mit einer besonderen Klangfarbe. Er widersetzt sich hart jener religionsgeschichtlichen Interpretation, die den johanneischen Christus schlechthin als den über die Erde schreitenden Gott charakterisierte, also das »Fleisch« doch nur als Verhüllung verstehen wollte. Warum sagt der Evangelist nicht »Mensch«, obwohl dieser Ausdruck oft genug im Evangelium für die Person Jesu Christi gebraucht wird, einmal sogar im Munde Jesu selbst (8, 40)? Steht dahinter nicht doch die Polemik gegen jene doketistische Irrlehre, die im großen Brief bekämpft wird: Jesus Christus sei nicht wirklich »im Fleisch«, in wahrer Menschlichkeit gekommen (4, 2); er sei nur im Wasser, nicht auch »im Blut« gekommen (5, 6)? Dann wäre der Ausdruck »Fleisch« bewußt gewählt, um das leibhaftige, gleichsam vollblütige Menschsein Jesu gegen alle Abschwächung und Entstellung zu schützen. Aus der Stelle im Prolog läßt sich das nicht unmittelbar erschließen, weil im Kontext eine Abwehr irriger Lehre nicht zu erkennen ist.

Noch eine andere Linie können wir bedenken. Das »Fleisch«, das der Logos angenommen hat, wird nach Joh 6, 51–56 in der Eucharistie den Glaubenden als Heilsgabe dargereicht. »Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt« (6, 51); »mein Fleisch ist eine wahre Speise, und mein Blut ist ein wahrer Trank« (6,55). Hier wird das Fleisch Jesu (zusammen mit seinem Blut) als das Erlösungsmittel für die Menschheit verstanden, der Hörer also auf den Sühnetod Jesu verwiesen. So würde sich ein Bogen von der Inkarnation zum Sterben Jesu am Kreuz spannen, und »Fleisch« wäre ein positiv gefüllter Ausdruck, um schon beim Kommen des Logos in die Welt das erlösende Geschehen seines Todes anzudeuten. Das ist für die spätere Theologie ein legitimer Gedanke, so schon für Ignatius von Antiochien, der Jesus Christus den »Fleischträger« nennt (ad Smyrn. 5, 2) und seinen ganzen Weg sich »im Fleisch« vollziehen sieht (ebenda 1, 2; 3, 1; 12, 2). Für Johannes bleibt diese gedankliche Verbindung unsicher, da er sonst nie den Tod Jesu mit seinem »Fleisch« in Zusammenhang bringt. Aber auf andere Weise wird im Kontext von Joh 1, 14 vernehmbar, daß aller Sinn der Inkarnation in dem Heil Gottes liegt, das wir dadurch erlangen sollten. Darauf richten wir nun unser Augenmerk.

### *3. »Und hat unter uns gewohnt . . .«*

Der Satz von der Menschwerdung des Logos ist eng mit dem anschließenden Sätzchen verbunden »und hat unter uns gewohnt«. Es ist das erste Mal im Prolog, daß ein solches »Wir« aufklingt. Es setzt sich fort in den Aussagen »und wir haben seine Herrlichkeit geschaut« (V. 14c), »aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade über Gnade« (V. 16). Man hat gemeint, das sei ein Stilbruch, oder darin verrate sich eine Redaktion, die zum ursprünglichen Logoslied noch diese Strophe hinzugefügt habe. In Wirklichkeit ist es der Schlüssel zum Verständnis des ganzen Liedes. In diesem bekennenden und preisenden Wir-Stil bringt sich die Gemeinde zu Gehör, die das Logoslied ergriffenen und dankbaren Herzens singt. Jüngst hat ein japanischer Exeget einen Aufsatz »Lobhymnus und Fleischwerdung« veröffentlicht, in dem er Kritik an der Abspaltung von V. 14 und 16 vom Logoslied übt. Er hält diese beiden Verse (die sich über den Einschub von V. 15 hin ergänzen) für einen Wechselgesang, der sich dem Hymnus im Gottesdienst der Gemeinde, wahrscheinlich einer Taufliturgie, anschloß. »Im Rahmen der Taufliturgie verkörpert die Inkarnationsaussage . . . dann dem vorweg gesungenen Urhymnus gegenüber ein grundlegendes Glaubensbekenntnis, das wohl von den Täuflingen gesungen wurde.«[9] Man wird nicht unbedingt an einen Wechselgesang zu denken haben, obwohl das erste »Wir« in dem Sätzchen »wir haben seine Herrlichkeit geschaut« einen etwas anderen Klang hat als das zweite »wir *alle* haben aus seiner Fülle empfangen«. Das »Schauen der Herrlichkeit« könnte sich auf den Kreis der Verkündigenden und Bezeugenden beziehen, das preisende »wir alle haben empfangen« auf die ganze Gemeinde, die damit das Zeugnis der Verkündiger (und das dazwischen geschobene Zeugnis Johannes' des Täufers) aus ihrer Erfahrung bestätigt. Wir alle haben die vom Mensch gewordenen Logos gebrachte »Gnade und Wahrheit« empfangen, aus der Fülle des »Einzigerzeugten vom Vater«. Auf jeden Fall wird hier der »Sitz im Leben« des Logos-Liedes offenkundig. Ein solches hochchristologisches Lied singt die Gemeinde in ihrem Gottesdienst. Dann begreift man, daß es nicht zuerst um christologische Spekulation geht, sondern um die Heilserfahrung der Christen, die aber erst durch tiefen Christusglauben voll bewußt und fruchtbringend wird.

Damit wird die Inkarnationsaussage in ihren wahren Kontext gestellt. Das geschichtliche Erscheinen des göttlichen Logos im Fleisch erfolgt im Hinblick auf die Situation des Menschengeschlechtes, das sich dem Leuchten des Lichtes in der Finsternis (vgl. V. 5) verschlossen hatte. Jetzt wird den Menschen Gottes Licht und Heil noch einmal in einer besonderen, einzigartigen

---

[9] Yu Ibuki, Lobhymnus und Fleischwerdung – Studie über den johanneischen Prolog. In: »Annual of the Japanese Biblical Institute« 3 (1977), S. 132–156; Zitat S. 148.

Weise angeboten, da der Logos, der das Licht und Leben der Menschen ist (V. 4), selbst Mensch wird und als solcher unter den Menschen wohnt. Alles, was über den Logos gesagt wurde, hat hier sein Ziel; was er ist, ist er für die Menschen. Alle christologischen Aussagen gipfeln in der erhellenden und erlösenden Auswirkung für die Menschen. Es ist der gleiche Grundgedanke, der im großen Glaubensbekenntnis der Kirche der Inkarnationsaussage vorgeschaltet wird: »Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis«. In der biblischen Sprache wird diese auf uns gerichtete Heilsintention (»um unsertwillen«) nur in anderer, mehr bildhaft-anschaulicher Weise zu Wort gebracht.

Das »Zelten« oder »Wohnen« des Logos unter uns knüpft an das Bild von Gottes Wohnen unter seinem Volk an, ein Gedanke, der sich für Israel an Gottes Nähe im »Zelt der Begegnung« auf der Wüstenwanderung, später im Tempel von Jerusalem entzündete. In Ex 40, 34 f. heißt es: »Die Wolke verhüllte das Offenbarungszelt, und die Herrlichkeit des Herrn erfüllte die Wohnstätte.« Doch hat der symbolträchtige Ausdruck für den Logos noch seinen eigenen Klang. Denn auch in der Weisheitsspekulation wird das gleiche Bild verwendet, um die Nähe der göttlichen Weisheit für die Menschen anzusagen. In Bar 3, 38 heißt es von ihr: »Hierauf ist sie auf Erden erschienen und hat mit den Menschen verkehrt.« Das Wohnen des Logos unter den Menschen bringt ihnen Gottes Gnadengegenwart, doch in einer eminenten Weise; denn der göttliche Logos hat unter uns als wirklicher Mensch verweilt, »voll Gnade und Wahrheit«. Über diesen Doppelausdruck lohnt es sich, noch eigens nachzudenken. Er will nicht nur eine beglückende Gegenwart, ein Aufstrahlen göttlicher Herrlichkeit, sondern auch die Tätigkeit, die Heilsfunktion des Logos während seines irdischen Daseins anzeigen. In seinem irdischen »Wohnen« unter den Menschen hat der Logos den Menschen durch sein Wort und seine Werke Gottes Gnade und Wahrheit gebracht. In V. 17 wird diese Doppelwendung aufgenommen und mit der Sinaioffenbarung verglichen: Das Gesetz wurde durch Mose gegeben; die Gnade und Wahrheit aber kam durch Jesus Christus[10]. Auch das »Gesetz vom Sinai« war eine durch Mose vermittelte Gabe Gottes an das Volk Israel; aber es wird übertroffen und in seiner tiefsten Intention erfüllt durch Jesus Christus, in dem Gottes Heilsoffenbarung für alle Menschen und alle Zeiten zum Ereignis wurde. So ist der Logos das letzte Wort Gottes an die Menschheit, sein volles Wort, in dem er sich ganz ausspricht, sein eigentliches Wort, in dem er sich selbst offenbart. Das bestätigt der letzte Satz des Prologs (1, 18),

[10] Vgl. dazu jetzt das große Werk von I. de la Potterie, La vérité dans saint Jean I. Rom 1977, S. 117–241. Mit der Monographie von S. A. Panimolle, Il dono della Legge e la Grazia della Verità. Rom 1973, versteht er den Doppelausdruck »Gnade und Wahrheit« als »Gnade der Wahrheit«, so daß aller Nachdruck auf die »Wahrheit« als die von Jesus Christus gebrachte eschatologische Offenbarung fällt.

der wohl vom Evangelisten kommentierend und verdeutlichend hinzugesetzt wurde: Niemand hat Gott je geschaut; der Einzigerzeugte, der Gott ist (andere Lesart: der einzigerzeugte Sohn), der im Schoß des Vaters ist, er hat Kunde gebracht. Auch hinter dieser Formulierung stehen sicher Erinnerungen an die Sinaioffenbarung, als Mose verlangte, Gott zu sehen (vgl. Ex 33, 18–23); aber was im Alten Testament höchstens Schatten des Künftigen war, wird in Jesus Christus zum strahlenden Licht göttlicher Selbstmitteilung.

Aber was heißt Offenbarung, Heilsoffenbarung in Jesus Christus? Lassen wir uns noch einmal durch die dankbar respondierende Gemeinde belehren! »Gnade über Gnade« hat sie aus der Fülle des Mensch gewordenen Logos empfangen. Das klingt zunächst recht unbestimmt, auch wenn es an alttestamentliche Wendungen, wie »Fülle deiner Gnade« (Ps 5, 8; 69, 14), »Fülle deiner Erbarmung« (Ps 51, 3) u. ä., erinnert. Aber im Kontext ist doch an etwas Bestimmtes gedacht, nämlich an das, was der Logos, »voll von Gnade und Wahrheit», während seines irdischen Wohnens unter den Menschen den Glaubenden erschlossen und geschenkt hat. Das ist das Thema des ganzen Johannesevangeliums, dessen Inhalt im Danklied der Gemeinde vorausgesetzt wird. Von »Gnade« ist da nicht mehr die Rede, aber von »Wahrheit« und »Leben«. Der Sohn hat die Wahrheit gebracht, die frei macht (8, 32, vgl. 36), und mit dieser Wahrheit vermittelt er das wahre, göttliche Leben. »Wer an den Sohn glaubt, hat ewiges Leben« (3, 36 u. ö.). In seiner eigenen Person erschließt uns der Sohn die Wahrheit Gottes, er selbst ist »die Wahrheit und das Leben« und wird so für uns »der Weg« zum Vater (14, 6). So ist die uns in Jesus Christus vermittelte »Offenbarung» Gottes nichts anderes als die uns durch ihn und in ihm geschenkte Möglichkeit, Gott zu finden und in Gott uns selbst zu finden. Indem wir dem folgen, der weiß, »woher« er gekommen ist und »wohin« er geht (8, 14), finden auch wir den Sinn unserer Existenz. Doch nicht nur das, in ihm erreichen wir auch das Ziel, da er uns mit der Sinnerschließung unseres Lebens auch das göttliche Leben selbst schenkt, das uns in das Leben Gottes hineinnimmt. Es ist ein ständiger und fortschreitender Prozeß, wie wohl das »Gnade über Gnade« andeutet, ein nie unterbrochener Strom der Selbstmitteilung des Logos an die Glaubenden, die sich ihm öffnen, ein immer stärkeres Erfülltwerden mit der Fülle Gottes.

Geht man von dem Danklied der Gemeinde aus, um den Logoshymnus mit seiner Inkarnationsaussage zu verstehen, gerät alles in eine andere Perspektive. Da wird nicht die Geschichte eines »Gottwesens«, kein gnostischer »Mythus« beschrieben, sondern der Blick auf den geschichtlich gekommenen, jetzt aber beim Vater weilenden Christus gerichtet, der seinen Gläubigen als Quelle des Lichtes und Lebens verbunden bleibt. Seine irdische Zeit, in der er unter den Menschen »wohnte«, erlangt höchste Relevanz, weil er in ihr durch sein Wort und Wirken den Vater offenbarte und das ihm aufgetragene Werk vollbrachte (vgl. 17, 4; 19, 30). Auch die johanneische Gemeinde

blickt auf den irdischen Jesus zurück, aber mit dem tiefen Blick des Glaubens, mit dem sie im irdischen Menschen Jesus den vom Vater gesandten, mit dem Vater verbundenen Sohn Gottes erkennt. Um sein wahres Wesen zu erhellen, nimmt sie die Weisheits- bzw. Logosspekulation auf und überträgt sie auf die Person Jesu. Nur so kann sie begreifen, daß der Mensch Jesus die volle und endgültige Heilsoffenbarung gebracht hat: Er ist das letzte und bleibende Wort Gottes an die Menschheit. Eben dies will sie bezeugen: Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade über Gnade.

# Chalcedon heute

*Von Leo Scheffczyk*

## *Das Fortleben im Glauben der Kirche*

Das Konzil von Chalcedon (451), das vierte der Allgemeinen Konzilien, gehört zu den Stützen, die »das feste Gerüst im Wachstum des Christentums«[1] bilden. Noch anläßlich seines 1500jährigen Gedächtnisses im Jahre 1951 konnte klar werden, daß es auch die Kirche der Neuzeit wie ein hochragender Pfeiler stützt und trägt[2]. Heute dagegen kann man sich fragen, ob dieser Pfeiler nicht zu brechen oder zu bröckeln beginnt. Die manchem naheliegende Antwort mit einem schlichten »Ja« dürfte jedoch zu vorschnell und unbedacht gehalten sein. So ist etwa zu beachten, daß das Zweite Vatikanische Konzil sich an entscheidender Stelle auf die frühchristlichen Konzilien beruft[3] (die ja als Einheit gesehen werden müssen). Der Glaube der frühen christologischen Konzilien tritt auch dort hervor, wo ihre Namen nicht genannt werden. So zeugen die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über Christus »das fleischgewordene Wort«[4], »den Gottessohn und Menschensohn«[5], »den wahren Mittler zwischen Gott und den Menschen«[6] vom Geist des Konzils von Chalcedon, der auch heute (wie könnte es anders sein!) in den Gläubigen webt und lebt. Wie könnte man auch übersehen, daß etwa in der Feier der Gemeindemesse am Fest der »Erscheinung des Herrn« das Geheimnis des »eingeborenen Sohnes« gepriesen wird, »der dir (dem Vater) gleich in ewiger Herrlichkeit als wahrer Mensch leibhaft und sichtbar erschienen ist«; oder daß es am Tag von »Christi Himmelfahrt« heißt: »Wir feiern ... den Tag, an dem unser Herr Jesus Christus, dein eingeborener Sohn, unsere schwache, mit seiner Gottheit vereinte Menschennatur zu deiner Rechten erhoben hat«; oder daß in der Präfation am Fest der »Verkündigung des Herrn« das Wunder gerühmt wird, daß »durch die Kraft des Heiligen Geistes die Jungfrau dein ewiges Wort empfing und das Wort Mensch wurde in ihrem Schoß, um unter uns Menschen zu wohnen.« Die Kirche und die Gläubigen in ihr haben die Wahrheit des Konzils von Chalcedon nicht vergessen, das ja nach dem Verständnis der Väter des Konzils

---

[1] Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart (hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht), 3 Bde. Würzburg 1951/1954, I, S. V.

[2] Ein Beweisdokument dafür ist die Enzyklika Pius' XII. »Sempiternus rex« vom 8. September 1951.

[3] *Unitatis redintegratio*, 13.

[4] *Dei Verbum*, 4.

[5] *Lumen gentium*, 5.

[6] *Ad gentes*, 6.

wie auch der nachfolgenden Kirchengeschichte nur die Heilige Schrift zusammenfaßte und auf einen bestimmten Punkt hin wie in einem Brennspiegel konzentrierte[7]. Sie atmen in dieser Wahrheit und können sich nicht vorstellen, wie man außerhalb dieser vom Geheimnis des »wahren Gottes und wahren Menschen in der Person des Sohnes« erfüllten Atmosphäre überhaupt atmen könnte.

Aber das Leben der Kirche vollzieht sich in verschiedenen Ebenen und Dimensionen, die sich nicht immer zu einer idealen Einheit zusammenfügen. Wenn man von der Ebene des Glaubens auf die der Theologie, der Glaubenswissenschaft hinüberwechselt, so ändert sich auch das Bild. Doch ist es nicht so, daß es sich gleich zu seinem Nachteil änderte oder entstellt würde. Im Gegenteil: es gibt einen theologischen Bereich, in welchem dieses Bild in jüngster Zeit schärfer ausgeleuchtet, tiefer erhellt und zu gereifterem Verständnis gebracht werden konnte. Es ist der Bereich der geschichtlichen Erforschung des Konzils.

### *Die Hinwendung zu Chalcedon im geschichtlichen Denken*

Schon in dem verdienstvollen Werk, das in den Tagen der 1500jährigen Gedächtnisfeier des Konzils seine Erstveröffentlichung erfuhr, wurde zwar mit der Exaktheit der kritischen Geschichtsschreibung auf die zeitlich-politischen Bedingtheiten, auf die Zweideutigkeiten des menschlichen Kräftespiels um dieses Konzil wie auch auf die Tragik der danach aufbrechenden Spaltungen hingewiesen, aber es wurde auch die außergewöhnliche Bedeutung des Konzils anerkannt: »Treue zur apostolischen Überlieferung, Mäßigung in seinen Formulierungen, Klarheit und Eindeutigkeit seiner Glaubensentscheidung: das macht Chalcedon zur klassischen Schule christlichen Geistes«[8].

Die Anerkennung der bleibenden Leistung des Konzils ist in der Folgezeit nicht geringer geworden, sie ist eher noch gewachsen. Bemerkenswert an dieser Zustimmung ist vor allem der Umstand, daß sie die konfessionellen Standpunkte übergreift. So beleuchtet der evangelische Dogmengeschichtsschreiber B. Lohse die schwierige Aufgabe des Konzils, zwischen den Extremen einer Vergöttlichung des Menschen Jesus (Monophysiten) und der Aufspaltung der Einheit in zwei Subjekte oder Personen zu vermitteln, um dann bezüglich der Lösung zu erklären: »Es ist ... nicht ganz leicht zu sagen, ob das Chalcedonense der antiochenischen (die zur Trennung neigte) oder der alexandrinischen (welche die Einheit betonte) Christologie nähersteht. Von

[7] Zur Verbindung zwischen der Heiligen Schrift und den Aussagen des Konzils stellt der Exeget R. Schnackenburg fest: »So dürfte sich ein von Gott gewiesener Weg abzeichnen, der nicht sogleich aber doch in legitimer theologischer Fortbildung, Klärung und Abwehr zum Bekenntnis des Chalcedonense hinführt«. Das Konzil von Chalkedon III, S. 667.

[8] Ebd., I, S. VII.

beiden hat es das Entscheidende übernommen, und doch hat es die Einseitigkeiten der beiden christologischen Konzeptionen sorgsam vermieden«[9]. Im Hinblick auf »die Fülle der zur Debatte stehenden Fragen hat das Chalcedonense demnach eine sehr besonnene Entscheidung getroffen«.

Ein anderer evangelischer Dogmenhistoriker überträgt die Anerkennung auch auf die im Kern stehende Glaubensformel selbst und hebt hervor: »Die getroffene Entscheidung erkannte sowohl die Einheit als auch die Unterschiede in Christus an und bejahte somit ausdrücklich die kirchlich-theologische Tradition, innerhalb deren seit Paulus, Johannes und Ignatius von Antiochien dementsprechend einhellig gelehrt worden war.«[10]

So ist in der Aussage des Konzils sowohl Beharrung und Fortschritt, Kontinuität und Diskontinuität anerkannt, jene beiden Größen, ohne die keine geistige Leistung zu erbringen ist, aber auch das geistige Leben (wie das Leben des Glaubens) niemals auskommt. Dabei wird auch gesehen, daß das vorzügliche Verdienst des Konzils in der weisen Beschränkung auf das Zentrum und auf das »eine Notwendige« in der Auseinandersetzung bestand. Wo dieses Zentrum getroffen war, konnten – im Bild gesprochen – die unausweichlich auftretenden Unschärfen und Verwischungen »an den Rändern« in Kauf genommen werden. Dies wird um so unvoreingenommener zugegeben, als das Konzil nicht die Absicht verfolgen konnte (was nie in der Intention einer kirchlichen Lehrentscheidung liegt), das Geheimnis der Person Jesu Christi, eines der tiefsten Mysterien des Glaubens, in Begriffen und Worten für das menschliche Denken dingfest zu machen. Es wußte um das letztlich Unsagbare der gottmenschlichen Einheit in Christus. Es stellte sich aber auch der Verpflichtung zu sprechen angesichts der Erkenntnis, daß der Glaube vor einem solchen Geheimnis nicht einfach verstummen könne, weil sonst der Unglaube und der Falschglaube herrschen würden. Deshalb wies es in verhältnismäßig schlichten Worten auf die Mitte des in der Person Christi verankerten Heilsglaubens und verkündete, daß Christus Einer ist, aber zugleich Gott und Mensch. Freilich hat das Konzil diesen Kerngehalt auch unter Hinzuziehung bestimmter, in der damaligen Geisteswelt vorhandener Begriffe ausgedrückt. So sprach es genauer von den zwei Naturen in Christus und der einen (göttlichen) Person: »Wir lehren alle einstimmig, daß der Sohn, unser Herr Jesus Christus, ein und derselbe sei. Der eine und selbe ist vollkommen der Menschheit nach, wahrer Gott und wahrer Mensch, bestehend aus einer vernünftigen Seele und dem Leib. Der eine und selbe ist wesensgleich dem Vater der Gottheit nach und wesensgleich auch uns seiner Menschheit nach, ›er ist uns in allem ähnlich geworden, die Sünde ausgenommen‹ (Hebr 4, 15). Vor aller Zeit wurde er aus dem Vater gezeugt seiner Gottheit nach, in den letzten Tagen aber wurde derselbe für uns und um

[9] B. Lohse, Epochen der Dogmengeschichte. Stuttgart 1963, S. 98.
[10] K. Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte I. Gütersloh 1965, S. 93.

unseres Heiles willen aus Maria, der Jungfrau, der Gottesgebärerin, der Menschheit nach geboren: Wir bekennen einen und denselben Christus, den Sohn, den Herrn, den Einziggeborenen, der in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert besteht. Niemals wird der Unterschied der Naturen wegen der Einigung aufgehoben, es wird vielmehr die Eigentümlichkeit einer jeden Natur bewahrt, indem beide in eine Person und Hypostase zusammenkommen«[11].

An dieser Aussage, an der ein evangelischer Historiker auch die »meisterhafte Sprache«[12] rühmt, ist die Verwendung einer gewissen philosophischen Begrifflichkeit nicht zu verkennen.

Hier setzt nun eine heftige Kritik der »öffentlichen Meinung« in der Kirche an. Sie wird gleichsam in drei Richtungen und auf drei Linien vorgetragen. Die eine führt zu der Behauptung, daß an dieser Stelle die griechische Philosophie (der sogenannte Hellenismus) die christliche Glaubensaussage verfremdet hätte und daß Chalcedon als Sieg des fremden Hellenismus über das von der Kirche zu hütende Offenbarungswort zu werten sei. Eine andere Kritik (scheinbar weniger hart und mehr entschuldigend, aber in den Konsequenzen ebenso bedenklich) möchte nachweisen, daß das Konzil in der Enge und Fixiertheit seines geistigen Horizontes gar keine anderen Ausdrücke gebrauchen konnte und so aus einer geistigen Zwangslage heraus sprach (die heute natürlich gebrochen werden müsse). Schließlich geht ein letzter kritischer Einwand dahin, daß in dieser philosophischen Denkweise, die nur um das Wesen Jesu Christi kreise, gar kein religiös-heilshaftes Interesse zum Ausdruck gebracht werde, sondern sich nur die Freude der Griechen an philosophischer Spekulation beweise.

Gerade im Hinblick auf diese Einwände hat die dogmengeschichtliche Forschung, die ihre kirchliche Orientierung nicht aufgibt (aber ohne eine solche vermag man in der Theologie überhaupt keine Wahrheit zu finden), zu tieferen Einsichten geführt, welche diese Kritik auf das notwendige Maß zurückführen oder sie sogar gegenstandslos machen. Es kann natürlich nicht bezweifelt werden, daß die Begriffe »Natur« und »Person« nicht aus der Heiligen Schrift genommen sind, ja, nicht genommen werden konnten (weil der Streit ja um gewisse Schriftaussagen ging). Aber sie waren auch nicht einer bestimmten philosophischen Richtung entnommen, die man gar als die *hellenistische* bezeichnen könnte. Dazu war das Spektrum der damals im Umlauf befindlichen Philosophien viel zu groß und uneinheitlich. So meinte »Natur« im Sinne des Chalcedonense vorzüglich die Wirklichkeit, die Realität des Gottseins und des Menschseins, »Person« aber das eine Subjekt oder den *Einen*, in dem sich die beiden Wirklichkeiten ungetrennt und unvermischt zusammenfanden.

[11] Neuner-Roos, Der Glaube der Kirche. Regensburg 1957, S. 130.
[12] B. Lohse, S. 99.

Wie man hier also bezüglich der einzelnen Begriffe nicht von der förmlichen Übernahme griechischer Philosophie sprechen kann (die »Griechen« hatten keine lebendige Vorstellung von der »Person«)[13], so kann man erst recht die Wahrheit als solche nicht zur Ausgeburt des hellenistischen Denkens machen. Der Hellenismus kannte nämlich durchaus Zwischenwesen zwischen Gott und Welt, die gleichsam die Verbindung zwischen dem fernen, unzugänglichen Gott und der niedrigen materiellen Menschenwelt herstellen sollten. Er konnte aber die Vorstellung nicht annehmen, daß Gott als Person sich mit einem menschlichen Sein zu einer vollkommenen Einheit zusammengeschlossen hätte. Wie wenig die christliche Wahrheit von der Menschwerdung Gottes »griechisch« war, zeigt die Reaktion wahrer griechischer Philosophen auf die sich bildende christliche Lehre. Der Grieche Kelsos (am Ende des 2. Jahrhunderts) bezeichnete den Glauben an eine Herabkunft des Sohnes Gottes in die Menschheit als »schandbar«, und der Neuplatoniker Porphyrius († 305), der bereits alle spezifisch christlichen Wahrheiten (wie Jungfrauengeburt und Auferstehung) ohne Kenntnis des modernen Weltbildes (!) leugnete, machte den Christen in ihrer Auffassung von der Menschwerdung gerade dies zum Vorwurf, daß sie damit die griechische Weltanschauung von der immer neuen Manifestation des »göttlichen Logos« in der Menschheit zerstörten. Mit Recht hat A. Grillmeier deshalb festgestellt: »Je eindeutiger das Christentum seinen Glauben an Christi Gottheit aussagte, um so schwieriger wurde es, damit die Hellenen zu gewinnen; je deutlicher es sich zur Menschwerdung dieses Sohnes Gottes bekannte, um so törichter benahm es sich in den Augen der Philosophen.«[14] Er kann deshalb mit vollem Recht auch davon sprechen, daß das Konzil von Nikaia, auf dem Chalcedon aufbaute, der Sache nach geradezu eine Befreiung des Christentums von hellenistischen Einflüssen geleistet und eine »Enthellenisierung« bewirkt habe[15].

Damit ist eigentlich durch das Bemühen modernen geschichtlichen Denkens auch schon der zweite Einwand hinfällig geworden, wonach die Väter von Chalcedon keine andere Sprache hätten verwenden können als die philosophisch eingefärbte von »Natur« und »Person«. Auch hier hat die seriöse Forschung nachgewiesen, daß die Väter des Konzils durchaus andere Worte und Formulierungen für Christus hätten gebrauchen können, etwa die Begriffe »Stellvertreter«, »Sachwalter«, »Repräsentant« des Vaters, die alle mehr auf die Funktion und die Tätigkeit Christi abgehoben hätten als auf sein inneres Sein und Wesen. Aber sie hätten gerade mit solchen schwebenden Begriffen die zur Entscheidung stehende Frage nach der Einzigartigkeit Christi nicht einer weiteren Klärung entgegengeführt, sondern der

[13] A. Adam, I, S. 236.
[14] Jesus v. Nazareth – »im Schatten des Gottessohnes?« In: Diskussion über H. Küngs »Christ sein«. Mainz 1976, S. 70.
[15] Ebd., S. 81.

mythischen Auffassung von den Halbgöttern und Heroen, die solche Funktionen auch vollführen konnten, in die Hand gearbeitet. Darum wählten sie bewußt schärfere und eindeutigere Ausdrücke, die das Geheimnis Jesu Christi besser trafen, ohne es erschöpfen zu können.

Was aber schließlich das angeblich vorwiegende Interesse an der Spekulation über das Geheimnis angeht, so sprechen die theologisch-geschichtswissenschaftlichen Ergebnisse eine andere Sprache. Schon in dem berühmten Lehrbrief des Papstes Leo I., der die Entscheidung des Konzils nicht unwesentlich bestimmte, kam das tiefere Anliegen einer Bestimmung des Persongeheimnisses Jesu Christi zum Ausdruck, das nämlich in der Sicherung des Glaubens an die wahre und wirkliche Erlösung gelegen war. Man war im Glauben davon überzeugt, daß Christus den Menschen nur den Vater zeigen konnte, daß er sie nur zu ihm führen und ihnen die Erlösung bringen konnte, wenn er als wahrer Mensch zugleich Gottes Sohn und wesenseins mit dem Vater war. Die Väter ahnten, daß jede Leugnung der Einheit Jesu mit dem Sohne Gottes (und dieses mit dem Vater) nur zu einer verkappten Form der Selbsterlösung führen konnte, wie man sie in den griechischen Mysterienkulten ja dauernd vor Augen hatte. Darum war auch die auf die Person Jesu gehende Formel des Konzils heilshaft-soteriologisch gemeint und für die Verkündigung des wahren Erlösungsglaubens bestimmt. Das zeigt auch jenes charakteristische Wort eines zeitgenössischen Bischofs, daß die Formel des Konzils nach »Art der Fischer« (»piscatorie«) zu verstehen sei und nicht nach »Art des Aristoteles« (Aristotelice«), das heißt, daß sie als lebensspendendes Wort über das von Christus kommende Heil zu verstehen sei[16].

Die Ausrichtung Chalcedons und der Christuslehre der Väter auf das Erlösungsgeheimnis hat in der wohl neuesten Untersuchung zu diesem Thema ein Vertreter der theologischen Geschichtswissenschaft so zusammengefaßt: »Ihre (der Väter) Theologie war im Grunde nichts anderes als eine Soteriologie: über das Heil Gottes in Christus Jesus«[17].

## *Die Abwendung der Theologie*

Wenn man sich das eindeutige Ergebnis der Dogmengeschichte über das Konzil von Chalcedon vergegenwärtigt, wird man sein Erstaunen nicht verbergen können, daß in der Theologie selbst (in der systematischen Glaubenslehre) die Bewegung beinahe entgegengesetzt verläuft. Bevor man die Gründe für

[16] A. Grillmeier, »Piscatorie« – »Aristotelice«. Zur Bedeutung der »Formel« in den seit Chalkedon getrennten Kirchen: Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven. Freiburg 1975, S. 285.

[17] B. Studer/Br. Daley, Soteriologie in Schrift und Patristik (Hdb. d. Dogmengesch. III/2 a). Freiburg 1978, S. 224.

diesen Vorgang erwägt, sollte man sich mit der Tatsache vertraut machen, daß diese Absetzbewegung nicht von heute ist, sondern schon weit vor Eintritt der »Moderne« beginnt (so daß das landläufige Argument, der »moderne Mensch« könne das nicht mehr glauben, von vornherein dahinfällt; »der Mensch« als solcher hat das auch in alter Zeit nicht ausnahmslos glauben mögen).

Eine gewisse Distanzierung vom Wort und Geist des Chalcedonense beginnt schon in der Reformationszeit, in der Melanchthon († 1560) den berühmten Satz sprach: »Christus erkennen, heißt seine Heilstaten erkennen.« Danach sollte sich das Interesse des Christen nicht auf die theoretische Frage nach dem Sein des Gottmenschen richten, sondern auf die praktische Frage nach seinem Tun »für uns«, dem auch unsererseits eine entsprechende Haltung der Hingabe entgegengebracht werden müßte; denn die Erkenntnis seines Wesens sei keineswegs schon gleichbedeutend mit der Erfahrung seiner erlösenden Kraft. Allerdings wurde mit dieser Trennung von der Person »an sich« und ihrem Wirken »für mich« ein erster Schritt auf jene »Gebrauchstheologie« hin getan, die nur noch das für annehmbar und bedeutsam hält, was dem Menschen hilft und ihm unmittelbar zur menschlichen Erfahrung wird. Am vorläufigen Ende dieses Weges im evangelischen Bereich stand die direkte Ablehnung der Frage nach der Gottheit Christi durch R. Bultmann, gekleidet in die Form: »Hilft er (Christus) mir, weil er der Sohn Gottes ist, oder ist er der Sohn Gottes, weil er mir hilft?« [18] Er zögerte nicht, allein das Letztere anzunehmen und daraus zu folgern: Das Chalcedonense hat »einen für unser Denken unmöglichen Ausdruck« eingeführt. »Die Formel ›Christus ist Gott‹ ist falsch in jedem Sinne, in dem Gott als eine objektive Größe verstanden wird, mag sie nun arianisch oder nizäisch, orthodox oder liberal verstanden sein.« Er schlug deshalb auch vor, solche Formeln überhaupt zu vermeiden und sich mit der Aussage zu begnügen, daß Jesus für uns im Wort der Verkündigung entscheidende Bedeutung gewinnt.

Im Hintergrund dieser entschiedenen Ablehnung des Konzils standen eine ganze Reihe von Motiven wie etwa die Auffassung vom geschlossenen Weltbild (das ein »Eingreifen« Gottes in der Menschwerdung nicht zuläßt), die Überzeugung von der mythischen Denkweise der alten Welt und die Unvereinbarkeit eines solchen Glaubens mit dem Selbstverständnis des autonomen Menschen, vor allem aber auch das Pochen auf die Wissenschaftlichkeit der exegetischen (historisch-kritischen) Methode, die tatsächlich in ihren Raster etwas »Übernatürliches« nicht eingehen läßt.

Den Wirkungen dieser Motive konnte sich auch die katholische Theologie nicht verschließen, so daß es auch hier zur Aufrichtung einer breiten Front der Ablehnung des Konzils kam, auch wenn sie häufig mit der Absicht de-

[18] R. Bultmann, Glauben und Verstehen II. Tübingen 1952, S. 252.

klariert wurde, daß das Konzil nur neu interpretiert oder in die moderne Sprache übersetzt werden solle. (Dabei wird kaum jemals die Gegenprobe gemacht und gefragt, ob die »Übersetzung« das Original getreu wiedergibt.) Unter souveräner Verachtung der Ergebnisse der historischen Forschung dekretiert der kanadische Philosoph und Theologe L. Dewart, daß Chalcedon das Christusbild griechisch verfremdet habe und »daß kein gläubiger Christ mehr unter Beteiligung seiner Vernunft und Einsicht glauben kann, daß in der einen Hypostase Jesu zwei wirkliche Naturen eine Einheit bilden«[19]. Er setzt gegen das Konzil die Auffassung: »Wenn Jesus ... nur eine göttliche Person war, dann war er kein wahrer Mensch« (149). Aufgrund der Formel von Chalcedon »sind wir in der Tat versucht anzunehmen, daß Jesus sein ganzes Leben lang einen vollendeten Täuschungsakt gespielt hat« (150). Das moderne Christentum, das aus der Ablehnung des Konzils entsteht, ist dann folgerichtig charakterisiert durch einen Verlust des Erlösungsglaubens. Erlösung und Heil kommt nur aus der »Bestätigung unserer freien, schöpferischen Existenz in der Gegenwart Gottes.«[20] Das ist ein beredtes Beispiel für die Metamorphose des Christentums bei Preisgabe der Lehre des Chalcedonense.

Mit scheinbar größerer philosophischer Strenge geht P. Schoonenberg in seiner Neuinterpretation zu Werk, wenn er durch Kritik des Personbegriffes »das gängige christologische Modell zu korrigieren«[21] sucht. (Aber Chalcedon hat kein bloßes »Modell« erstellen wollen, wie es Theologen entwerfen und wieder zurücknehmen können.) Die »Korrektur« ist allerdings so einschneidend, daß der Gottheit des Erlösers das Personsein abgesprochen und Personalität allein seiner Menschheit zuerkannt wird. Auf diese Weise kommt es zu einer förmlichen »Umkehrung des chalcedonischen Modells« (92) mit dem Endergebnis, daß in der menschlichen Person Jesu so etwas wie eine unpersönliche Gottheit wohnt. Das gleicht dem Verhältnis von Mensch und Gnade, die den Begnadeten erfüllt. (Nur muß auch diese Gnade zuletzt bei jedem Menschen als personale Anwesenheit Gottes verstanden werden.) Charakteristisch ist daraufhin auch das Zugeständnis, daß man die Sohnschaft Jesu, die natürlich nur einer Person zukommen kann (und das heißt hier dem Menschen Jesus) »sicherlich göttlich nennen kann« (93). Man kann sie also gerade noch so »benennen«, aber sie *ist* es nicht mehr. Am Ende heißt es noch eindeutiger, daß es bei Christus nur um eine höhere Gegenwart Gottes in einer menschlichen Person geht. Das, was Chalkedon gegen die Nestorianer sagen wollte (die auch davon überzeugt waren, daß Gott *in* Jesus wohnt), nämlich: daß er *als Mensch Gott ist*, wird hier mit großer

[19] L. Dewart, Die Zukunft des Glaubens. Einsiedeln 1968, S. 148.

[20] Ders., Die Grundlagen des Glaubens II. Zürich 1971, S. 247. Merkwürdiger- oder bezeichnenderweise spielt in dieser »systematischen Synthese« die Person Christi keine Rolle mehr.

[21] P. Schoonenberg, Ein Gott der Menschen. Einsiedeln 1969, S. 69.

Stringenz geleugnet. Das Christusgeheimnis ist hier auf den natürlich-religionsgeschichtlichen Gedanken vom höchstvollendeten, »eschatologischen Menschen« reduziert.

Im Grunde müssen die Folgen einer Verfehlung des Zentralpunktes des Christusglaubens des Chalcedonense immer dieselben bleiben, nämlich sie müssen zur Entleerung der Gottheit Christi führen. Deshalb sind es eigentlich nur noch worthafte Variationen und verbale Kombinationen desselben Fehlansatzes, wenn E. Schillebeeckx die Gestalt Jesu nach den »Forderungen kritischer Rationalität«[22] behandelt und sie in die Kategorie des »endzeitlichen Propheten« einreiht. Das Dogma von Chalcedon muß sich daraufhin den Vorwurf »hochphilosophischer Spitzfindigkeit griechischer Geister« (500) gefallen lassen, die »Christologie« wird zur »Ideologie« (596) gestempelt und das Bild vom Gottmenschen als »göttliche Ikone« in die Sphäre des Unnahbaren gerückt, wodurch die Kirche angeblich die kritisch-soziologische Kraft dieses »historisch lästigen Menschen« blockieren wollte. Dieses Christusbild komme aus einer Zeit, in der es »von Zwischenwesen zwischen Gott und Mensch wimmelte« (483). Von der Eigenart dieser »Beweisführung« zeugt der Satz, der das Problem für unsere Zeit entscheiden soll: »Es laufen keine Gespenster oder verkleideten Götter in unserer menschlichen Geschichte umher« (28). Der Glaube der Kirche ist hier reduziert auf den Glauben »an die Erscheinung dieses sehr konkreten Menschen Jesus«, das »Urbild aller Menschlichkeit« (532). Aber dem wäre ganz schlicht entgegenzuhalten, daß der Christ nicht an einen Menschen glauben kann und darf, selbst wenn er der erste aller Menschen wäre.

Die Abkehr vom christologischen Geheimnis des Chalcedonense führt in all den genannten Fällen mit einer gewissen Zwangsläufigkeit zu einer »ebionitischen« Auffassung, wie sie unmittelbar in der nachbiblischen Zeit eine judenchristliche Gruppe verfolgte, die das Neuheitsereignis der Christusoffenbarung nicht verkraften konnte und Christus in das alte Schema der jüdischen Prophetenauffassung zwingen wollte. Auf diese Position fällt auch H. Küng zurück. Mit dem Vorwurf, daß »Chalcedon die Frage nach Christus keineswegs auf die Dauer gelöst habe«[23] (worin sich eine unerfüllbare Forderung verbirgt, weil die Kirche ein Geheimnis niemals lösen kann), wird eine Erklärung angeboten, die Jesus die Titel »ein persönlicher Botschafter, Treuhänder, Vertrauter, Freund Gottes« (307) zubilligt, von denen man doch aber ersehen kann, daß sie auf ungezählte religiöse Geister in der Religionsgeschichte zutreffen. Entsprechend wird die relative Höherstellung Jesu auch nur darin gefunden, daß er »nicht ein bloßer Mensch, sondern der wahre Mensch war« (440). Dahinter steht das religionsgeschichtliche Schema vom »einen Gott und seinem Gesandten« (105), das genauso für Juden und Mo-

[22] E. Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden. Freiburg 1975, S. 26.
[23] H. Küng, Christ sein. München 1974, S. 123.

hammedaner gilt. Es ist nahezu evident, daß dieser Entwurf Jesus nur im Sinne eines von Gott in besonderer Weise angenommenen Menschen versteht, dem Gott eine universale Aufgabe übertragen hat. Diese Aufgabe aber ist austauschbar und könnte auch jeden anderen Menschen treffen. Die Begründung wird nicht überzeugender, wenn an Stelle der Wahrheit von der ewigen Existenz des Sohnes beim Vater (»Präexistenz«) der Gedanke eingeführt wird, daß Jesus seit Ewigkeit vom Vater auserwählt war. Auch das gilt letztlich von jedem Menschen.

Der Autor verbleibt auch in einer neueren Stellungnahme bei dieser Position, wenn er sie auch in eine Wolke von orthodoxen Formeln kleidet, der aber der eigentliche Kondensationskern fehlt, nämlich die Identität des Menschen Jesus mit der zweiten göttlichen Person. Deshalb zitiert er das Nizänische Konzil, aber nur mit dem Bruchstück: »Ich glaube an Jesus Christus, den eingeborenen Sohn Gottes.«[24] Es fehlt der bestimmende Zusatz: »geboren aus dem Vater vor aller Zeit«, so daß die Präexistenz nicht angenommen ist. Nach wie vor gilt Jesus (in einer bezeichnenden Wendung) als »*ein* Gottessohn« (nicht als der Gottessohn), der erst durch das Kreuz in diesen Stand eingesetzt wurde (752 f.). Dem ist aber entgegenzuhalten, daß nicht das Kreuz Jesus zu einem Sohn Gottes macht, sondern daß der wesensgleiche Sohn des Vaters, der als Mensch den Kreuzestod erlitt, dieses zu einem Heilsereignis macht. Auch vor und nach Jesus sind gotterfüllte Geister für ihre Sache in den Tod gegangen. Auch auf diesem Wege gelingt also der Erweis der Einzigartigkeit Jesu nicht. Hier ist weder ein Christusgeheimnis anerkannt noch eine Christuslehre dargeboten, sondern ein liberaler Jesuanismus propagiert. Bezeichnenderweise wird an keiner Stelle gesagt, daß man diesen Jesus anbeten könne. Der Gekreuzigte »ruft nicht zur folgenlosen Anbetung oder gar zur mystischen Einigung« (755).

Der Nachdruck liegt allein auf diesem Menschen mit universalem Auftrag und auf dem Gedanken seiner Nachfolge, aber auch diese nur mit Maß und Abstand geübt (»in Entsprechung, Korrelation«, 755).

### *Sprachschwierigkeiten oder Sinnverlust?*

Als Ausgangspunkt dieses modernen Jesuanismus, der das Dogma von Chalcedon (wie die Modernisten) allenfalls noch als »Bezugspunkt« gelten läßt, von dem man sich in neue »Höhen« emporschwingt, gilt immer wieder das angebliche Nichtverstehen der Sprache und der Formel des Konzils. Auch der hier von den Dogmenhistorikern gemachte Vorschlag, die Formel nicht nur auf die Begriffe von »Natur und Person« zu reduzieren, sondern sie mit

[24] Ders., Existiert Gott? München 1978, S. 752.

dem ganzen Kontext aufzunehmen (um sie so besser zu verstehen), stößt auf wenig Gegenliebe. Offenbar geht es hier letztlich genau so wenig um Sprachschwierigkeiten, wie bei der nun schon aus dem Blickpunkt getretenen Gott-ist-tot-Theologie, deren Vertreter das Wort »Gott« angeblich in keiner Weise mehr verstanden, aber dennoch wußten, was die Formel »Gott ist tot« bedeutet (in der ja das Wort »Gott« verstanden werden muß). Das zeigt, wie leicht man sogenannte »Sprachschwierigkeiten« übertreiben kann. Es wird im übrigen ja auch keinem Christen zugemutet, Christus in der Formel eines Konzils zu preisen und anzubeten. Aber um ihn überhaupt anbeten zu können, muß er auf dem Weg des Konzils stehen und auf ihm weiterschreiten.

Für die Theologie bedeutet dieses Weiterschreiten, daß sie sich selbstverständlich um angemessenere Begriffe, Worte und Bilder bemühen muß, ohne zu erwarten, für das Geheimnis einen völlig treffenden Begriff zu finden. Wenn er je gefunden würde, wäre das Geheimnis im gleichen Augenblick zerstört.

Deshalb ist die Arbeit der Theologen zu würdigen, die sich um eine neue Begrifflichkeit bemühen. Nur ist die merkwürdige Beobachtung zu machen, daß solche moderne Fassungen des Geheimnisses durchaus nicht leichter eingängig sind, selbst nicht für den angesprochenen modernen Menschen. Oder ist der Satz wirklich leicht verständlich, in dem gesagt wird: »In dieser menschlichen Wirklichkeit Jesu ist der absolute Heilswille Gottes, das absolute Ereignis der Selbstmitteilung Gottes an uns einfach, schlechthin und unwiderruflich da, die Aussage an uns samt ihrer Annahme als von Gott selbst gewirkte, eine Wirklichkeit Gottes selbst, unvermischt aber auch untrennbar und darum unwiderruflich« [25]? Auch dieser in moderner Sprache gefaßte Satz muß *erklärt* und in einfachere Sprache umgewandelt werden. So geht zum Beispiel auch die neuere Sprachanalyse, die sich mit der Zeichenhaftigkeit der Worte und ihrem Zusammenbau in Sätzen befaßt, zuletzt auf die Umgangssprache zurück, wenn sie die auf einer anderen »Sprachebene« gemachten Aussagen verstehbar machen will. Hier geht es dann aber nicht mehr um den sprachlichen Ausdruck als solchen, sondern um seinen Sinn [26].

Dieser Sinn, der nach dem Dogma der Kirche (vgl. DS 3020) in jeder geschichtlichen Situation und Sprachgestalt der gleiche bleiben muß, ist aber zu erschließen aus dem Zusammenhang der Glaubensgeheimnisse untereinander wie aus dem Bezug zum letzten Ziel des Menschen (DS 3016). Dieser Bezug ist auch am Christusgeheimnis von Chalcedon aufzuweisen. Nur muß die allgemeine Bedingung hinzugefügt werden, daß »Sinn« kein »Gegenstand« ist, wie er in der Natur und gleichsam auf der Straße gefunden werden kann.

---

[25] K. Rahner, Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung. In: Schriften zur Theologie V. Einsiedeln 1962, S. 212.

[26] Die positiven Bestrebungen der heutigen Theologie können hier nicht erörtert werden. Das folgende stellt eine gewisse Auswertung des wesentlichen Anliegens dar.

Er muß vielmehr in einem Aufschwung des Geistes gesucht und schließlich auch in einer Entscheidung des Willens erfaßt werden. Wenn man diese Voraussetzung anerkennt, wird man den Sinn des Dogmas von Chalcedon aufnehmen können, zunächst in Richtung auf die den Menschen immer am tiefsten berührende Sorge um sein Heil. Es läßt sich nämlich ersehen, daß die Erlösung nicht hätte geschehen können, wenn Jesus nicht wahrer Gott und wahrer Mensch in Einem wäre; selbst wenn Jesus der hochgestellte, gottnächste, gottbegnadetste Mensch gewesen wäre, dann hätten wir im Christentum wieder nur die aus der Religionsgeschichte bekannte Selbsterlösung des Menschen vor uns. Darum muß das »wahrer Gott« (»vere Deus«) und das »wahrer Mensch« (»vere homo«) des Konzils von Chalcedon in Einem (im Sohn des Vaters) zusammengeschlossen bleiben. Hier wird auch die rückwärtige Verbindung des Christusgeheimnis mit dem Trinitätsmysterium sichtbar, ohne welches die Wahrheit vom Gottmenschen nicht zu halten wäre.

Aber der entschiedenste Einwand geht nach wie vor dahin, daß mit der Aussage von Chalcedon die Wahrheit von der Menschheit Jesu nicht gesichert sei. Aus dem Sinnzusammenhang freilich läßt sich das Gegenteil erschließen; denn da der Mensch (auch und gerade in dem, was eine Person ausmacht) ein gottbezogenes Wesen ist, kann eine bis zur Einheit mit einer göttlichen Person gesteigerte Gottbeziehung das Menschsein nicht schmälern oder es gar auflösen; sie kann es nur steigern und in seinem geschöpflichen Bereich erhöhen. Das aber geschieht dann nicht mit Hilfe superlativischer Kraftausdrücke (wie bei den Leugnern der Gottheit Christi, die bezüglich der Bestimmung der Menschheit Christi nur in Worten schwelgen), sondern es geschieht in der Kraft des das Menschliche an sich nehmenden göttlichen Logos.

Von diesem Angenommensein empfängt auch das menschliche Leben und Leiden Christi erst seine eigentliche, geheimnishafte Tiefe. Man sagt heute häufig mit scheinbar unwiderstehlicher Logik: nur ein reiner, bloßer Mensch könne sich erniedrigen, arm werden, leiden, scheitern und einen bitteren Tod erleiden, worin dann die Vorbildlichkeit Christi für uns hineingelegt wird. Aber was geschieht eigentlich Besonderes, wenn sich ein bloßer Mensch erniedrigt oder arm wird? Ist die Erniedrigung eines Geschöpfes oder das Noch-ärmer-Werden eines Bettlers (denn das ist und bleibt auch der höchste Mensch) wirklich ein einzigartiges, unvergleichliches Geschehen? Es ist ein Menschenschicksal wie jedes andere!

Erst wenn man hinzunimmt, daß dieses Schicksal von der Person des Sohnes Gottes angenommen wurde, daß *Er* es war, der sich erniedrigte, hat man das Einzigartige und das Geheimnis des Menschen Jesus erfaßt. Heute gelangen auch konsequent denkende philosophische Geister zu der Erkenntnis, daß die Steigerung des bloßen Menschen Jesus zur Höhe des Menschlichen nicht viel nützt und austrägt. Für einen Punkt im Umkreis der überschwenglich gesteigerten Vorbildlichkeit des Menschen Jesus hat dies D. Sölle

drastisch klar gemacht, nämlich für seine ihm heute auch angetragene Leistung als Sozialrevolutionär. Hierzu erklärte sie, daß Jesus diese Rolle für den heutigen Menschen gar nicht übernehmen könne, weil er die strukturellen Bindungen für heutige Umwälzungen gar nicht kennen konnte[27]. Das ließe sich mit dogmatischer Stringenz für viele heute dem Menschen Jesus als bloßem Menschen zudiktierte Fähigkeiten nachweisen. Er kann als bloßer Mensch das alles gar nicht tragen, was ihm da an Vorzügen aufgebürdet wird.

Wenn man es trotzdem tut (ohne das Geheimnis seiner Gottheit anzunehmen), ereignet sich etwas anderes, was man in der modernen Zeit nicht für möglich halten möchte und was doch geschieht: dieser Mensch wird zu einem Halbgott erhoben, zum Heroen stilisiert und am Ende wird aus ihm – ein neuer Mythos. Das spürt D. Sölle aus den zeitgeschichtlichen Bewegungen heraus, wenn sie erklärt: »Wir haben uns angewöhnt, Prometheus als einem Gegensatz zu Christus zu denken«. Heute fällt auf, »wie nahe beide beieinander stehen und welche strukturelle Ähnlichkeiten ... von beiden entdeckt werden können«[28].

Allein das Dogma von Chalcedon schützt die Menschheit Christi vor einer neuen Mythologisierung. Es garantiert aber auch, daß wir als Menschen zu Gott nicht in einer äußerlichen Beziehung bleiben, sondern vermittels dieses Menschen die wahre Einheit mit Gott gewinnen können. Das führt zwar nicht zu einer Vergottung, aber doch zur biblisch begründeten »Teilhaftigkeit an der göttlichen Natur« (2 Petr 1, 4).

[27] D. Sölle, Politische Theologie. Stuttgart 1977, S. 82.
[28] D. Sölle, Aufstand und Auferstehung. In: Christentum und Sozialismus. Stuttgart 1974, S. 52.

# Chalcedon im Leben des Christen

*Von Peter Schmidt*

Die Kirche ist der Glaubenswahrheit gegenüber zu einer doppelten Treue verpflichtet: sie muß sie so überliefern, wie sie in der Bibel gemeint ist, und sie muß sie zugleich ihrem Missionsauftrag gemäß so verkünden, daß der Mensch von heute sie verstehen kann. Beides gehört zusammen und setzt sich gegenseitig voraus, auch wenn die Spannung zwischen den Polen oft stark empfunden wird[1].

Die Schwierigkeiten mit der christologischen Definition von Chalcedon sind in diesem Zusammenhang zu sehen. Jede Reflexion über die Menschwerdung muß sich früher oder später mit dieser auseinandersetzen, denn hier ist das Gottsein und Menschsein Christi normativ ausgedrückt worden. Die Definition vom 22. Oktober 451 sagt im wesentlichen: »Der einzige Sohn, unser Herr Jesus Christus, ist wahrer Gott und wahrer Mensch, wesensgleich *(homoousios)* mit dem Vater gemäß der Gottheit, wesensgleich mit uns (außer der Sünde) gemäß der Menschheit. Vom einen, einzigen Jesus Christus bekennen wir, daß er in zwei Naturen existiert, die beide ihre Wesenseigentümlichkeit wahren und in seiner Person *(prosōpon, hypostasis)* geeint sind. Es bestehen nicht zwei Personen, sondern nur der eine, einzige Sohn, das göttliche Wort, unser Herr Jesus Christus«[2]. Die Tradition spricht deshalb von »hypostatischer Union«, entsprechend der Terminologie des Konzils.

Nun stellt diese Definition den fünfzehn Jahrhunderte später lebenden Menschen zweifellos mancherlei Fragen. Wie kann der Mensch Jesus der ewige Logos des Vaters sein, wie kann dieser, als göttliche Person, zugleich Mensch sein? Begriffe wie *hypostasis* und göttliche *ousia* (Wesenheit) klingen uns fremd; der erste scheint eine bloße Abstraktion zu sein, der zweite kann sogar einen Widerspruch zu enthalten scheinen[3].

Daß Chalcedon nichts vernunftgemäß Evidentes formuliert, sondern ein Mysterium zu umschreiben versucht hat, war den Christen immer bewußt. Doch seit einem Vierteljahrhundert etwa strengt die christliche Theologie

---

[1] Viele Probleme der heutigen Kirche entstammen dieser Spannung zwischen Treue zur eigenen Identität und Weltoffenheit als Treue zur Sendung. Jürgen Moltmann hat in der Einleitung zu seinem Buch »Der gekreuzigte Gott« (München 1972, S. 12–30) dieses »identity-involvment dilemma« eindringlich beschrieben. Das Doppelantlitz der Treue ist auch klar formuliert in dem Apostolischen Mahnschreiben Pauls VI. »Evangelii Nuntiandi« (8. Dezember 1975), bes. Nr. 4; 25–39; 44.

[2] Vollständiger Text: Denzinger-Schönmetzer 301–302.

[3] »Hypostasis« (eigentlich: das Darunterstehende, Tragende, Subsistierende, die Sub-stanz) wird in der heutigen Philosophie nicht mehr verwendet. In der alten bezeichnete das Wort alles in sich und durch sich stehende Sein und meinte die ontologische Grundlage eines für sich seienden Seins. Wegen seiner Abstraktheit ist der Begriff schwer zu fassen. In der Trinitätstheologie und Christologie des 4. und 5. Jahrhunderts kann er praktisch, wenn

sich an, die Definition neu durchzudenken. 1951, zum Konzilsjubiläum, erschien in der gewichtigen Denkschrift der berühmt gewordene Artikel K. Rahners: »Chalcedon, Ende oder Anfang?«[4] Nach ihm ist die Formel beides: siegreicher Abschluß eines jahrhundertelangen Ringens um den rechten Ausdruck des Mysteriums und zugleich Eröffnung neuer Fragen und Ansichten. Die nicht anzuzweifelnde Formel übersteige sich selbst und müsse in den Wahrheitsraum hinein, den sie öffnet, stets neu bedacht werden. Die große Mehrzahl der Theologen geht denn auch immer wieder von dieser Formel aus, selbst wenn sie meinen, den darin enthaltenen Glaubensinhalt neu formulieren zu müssen.

Bernard Sesboüé hat die wichtigsten gegen Chalcedon erhobenen Einwände wie folgt zusammengefaßt: 1. Das Begriffsinstrumentar ist unzureichend, zumal »Natur« und »Hypostase« können das Mysterium nicht fassen; 2. der Begriff »Natur« wird in der Definition zweimal, aber in verschiedenem Sinn gebraucht; 3. das dualistische Schema gefährdet die Einheit Christi; 4. die Christologie des Konzils denkt einseitig »von oben«; 5. sie zeigt einen Christus, der des menschlichen Personseins entbehrt und kann deshalb dem Monophysitismus[4a] nicht wirksam begegnen; 6. Die geschichtliche Dimension der Menschwerdung bleibt unbeachtet; 7. die Nachgeschichte des Konzils beweist, daß das Problem der Christologie ungelöst bleibt[5].

Aus diesen Anlagepunkten wird klar, daß die heute an das Konzil gestellten Fragen nicht eitel sind. Im folgenden möchten wir, jenseits der historischen Bedingtheiten der Terminologie, die bleibende, normative Glaubensbotschaft Chalcedons ins Licht stellen, die weit mehr ist als ein dürres Begriffsgerüst, vielmehr das Glaubensleben befruchten will.

### *Die pastorale Absicht des Konzils war, die Heilsökonomie zu vergegenwärtigen*

Die letzte Absicht Chalcedons war, das heilsgeschichtliche Ereignis des Lebens, Sterbens und Auferstehens Jesu in seiner Bedeutung für den christlichen

auf die göttliche Person angewendet, als gleichbedeutend mit Person betrachtet werden. – Der Begriff »göttliche Natur« kann als in sich widersprüchlich erscheinen, wenn man den modernen Naturbegriff voraussetzt. Kraft seiner absoluten Transzendenz kann Gott nicht mit andern »Naturen« verglichen und von ihnen unterschieden werden, es gibt keinen Naturbegriff, der gleicherweise auf Gott und die weltlichen Dinge angewendet werden könnte. – Sagen wir es: Chalcedon will mit »Person« Christi auf sein Wer«, mit »Natur« auf sein »Was« hinweisen: als »Wer« ist er nur Einer, als »Was« ist er Gott und Mensch.

[4] In: Das Konzil von Chalcedon (hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht, Würzburg 1954, S. 3–49). Abgedruckt in: Schriften I, S. 169–222.

[4a] Monophysitismus: Lehre der Interpretation, wobei man theoretisch oder praktisch nur eine Natur in Jesus Christus annimmt – meist die göttliche.

[5] Le Procès contemporain de Chalcedoine. In: Recherches de Science Religieuse 65 (1977), S. 47–55.

Glauben endgültig zu sichern. Die Jünger hatten nach der Auferstehung verstanden, daß im Schicksal ihres Meisters das Heil Israels und der Menschheit im ganzen sich gemäß der Verheißung der Schriften erfüllt hatte: Gott war in ihm seinem Volk als Versöhnter zugewendet und der Mensch, in der vollen Armut seiner (von allen Götzen befreiten) Liebe, war ganz Gott hingegeben. Die Selbstoffenbarung Gottes fällt ineins mit der Ankunft Jesu von Nazaret. Ein Satz wie »Wer mich sieht, sieht den Vater« (Joh 14, 9) gibt dem Ausdruck. Im Menschen Jesus hat sich das »Emmanuel«, »Gott mit uns« ereignet, ja mehr noch: »Gott rettet« (Jehoschua). Die für alle Menschheit gültige Heilswirklichkeit hat sich in der Geschichte dieses einen Menschen Jesus kundgetan, dem kein anderer gleichgesetzt werden kann. Er lehrt uns, was Gott ist: das war die Überzeugung der Jünger und nach ihnen der Kirche. So wahr ist dies, daß die Persönlichkeit Jesu von keinem vorgefaßten Gottesbegriff her deutbar ist, vielmehr Jesu Wesen das dauernde Korrektiv jedes Gottesbegriffs bleibt (wie schon der ständige Konflikt Jesu mit Pharisäern und Schriftgelehrten, den Hütern der offiziellen Gottesvorstellung zeigt).

Der unlösbare Zusammenhang zwischen Jesusereignis und Selbstoffenbarung Gottes birgt bereits das zentrale Mysterium der Christologie in sich: das Zusammen des Göttlichen und Menschlichen in Jesus. Das ist nicht Folge späterer Spekulation, sondern liegt schon in der Kernaussage des Neuen Testaments: derselbe, der als Mensch Gott gegenübersteht, ist so sehr Ausdruck Gottes, daß er zugleich von Gott her den Menschen gegenübersteht. Spricht er doch mit Gottes Autorität und erhebt sich damit über Tora und Propheten; bringt er doch von Gott her die Vergebung der Sünden, deren er selber anscheinend nicht bedarf.

Vom Gesagten her wird die Tragweite der christologischen Kontroversen der Väterzeit verständlich. Um die Fülle des Christusmysteriums bekennen zu können – daß das Reich *Gottes* in diesem *Menschen* gekommen ist –, mußten alle extremen Theorien verworfen werden, die Jesus entweder nur von der Gottheit oder nur von der Menschheit her deuten wollten.

Ausgehend vom Gedanken »das Wort ist Fleisch geworden« (Joh 1, 14), verkündet die Kirche, daß die Heilsinitiative von Gott her und die wahre Menschlichkeit unseres Heils nur vereinbar sind, wenn Jesus in voller Wahrheit sowohl Gott wie Mensch ist. Nie wollte die Kirche die Menschwerdung als die Begegnung zweier Wesen deuten (Paul von Samosata), oder als ein drittes, das Produkt einer solchen Begegnung wäre (vgl. Nestorius). Nie hat sie angenommen, der Logos sei durch die Menschwerdung nicht mehr völlig er selbst, oder Jesus sei nicht wahrhaft Fleisch geworden (vgl. Apollinarius, Eutyches). Mittels einer Terminologie, die sich im Laufe der Zeit als die angemessenste herausstellte, hat sie ihre Glaubensüberzeugung so formuliert: der ewige Sohn Gottes (als eine Hypostase oder Person) existiert in der

vollen Wahrheit der beiden Naturen: der ungeschaffenen des Logos, gleichen Wesens mit dem Vater, und der geschaffenen menschlichen, historisch existierenden.

Alle Diskussionen mit den Irrlehrern sind vom gleichen Anliegen beseelt: eine ihres Namens würdige Heilsökonomie zu wahren. Die Personeinheit Jesu in seinen zwei Naturen hängt aufs engste zusammen mit dem Glaubensbekenntnis: Jesus von Nazaret ist wahrhaftig der »Gott-rettet«. Er verwirklicht die Liebe Gottes zum Menschen und die Gegenliebe der Menschen zu Gott. Was er tut, ist unlösbar von dem, was er ist. »Chalcedon bekennt, daß Christi ganze Sendung ›für uns‹ in dem gründet, wer er ist ... Die ganze Abfolge seiner Geheimnisse ›für uns‹ führt uns in das Mysterium seiner Person ein«[6]. Beides wird hier gleichzeitig betont: daß die chalcedonische Definition sich auf unser Heil bezieht, und daß umgekehrt das Heilsgeheimnis in Jesu Person, seinem Wer, seinem Für-Sich gründet. Chalcedon drückt somit implizit die Einheit von Christologie im engeren Sinn (als Lehre von seiner Person) und Soteriologie (des durch ihn gewirkten Heils) aus.

In dieser Richtung liegt die bleibende Aktualität des Dogmas. Im realen Jesusereignis darf die Priorität der göttlichen Initiative nie übersehen werden. Gott rettet nicht, weil ein Mensch sich ihm hingibt. Eine Christologie, die nur die menschliche Seite in Jesu sähe, ginge von vornherein fehl. Gottes heilende Liebe wird nie von den Fragen, Nöten, Unternehmungen des Menschen ausgelöst: das gilt auch vom Menschen Jesus. Das Göttliche in diesem kann nie voll begriffen werden, wenn es als die Folge seiner Selbstübergabe an Gott verstanden wird. Sofern seine Akte für die Menschheit heilswirkend sind, gründen sie seinshaft in Gottes Initiative, das heißt in Gott selbst.

### *Das Evangelium, nicht die Philosophie ist Norm (»piscatorie, non aristotelice«)*

Die geschilderte Grundabsicht Chalcedons weist den Weg zu einem tieferen Verständnis seiner Definition. Diese hätte nur noch historisches Interesse, wenn ihre Absicht gewesen wäre, eine philosophische (und dazu normative) Definition der Begriffe Natur und Person zu liefern. Denn diese Begriffe haben sich – außerhalb des konziliaren und theologischen Zusammenhangs – weiterentwickelt und sind mit dem damaligen Inhalt nicht mehr identisch. Das Problem der dogmatischen Formulierungen besteht nicht darin, daß sie ein historisches Alter haben, sondern daß sie sich der Sprache bedienen müssen, die wesentlich geschichtlich ist und sich deshalb in einer problematischen Beziehung zum ausgedrückten Inhalt befindet.

Chalcedon wollte, wie gesagt, die ganze Tragweite Jesu im Heilsplan Gottes ausdrücken, also auf die Frage »Wer ist er?« antworten, und hat

[6] C. Duquoc, Christologie I. Paris 1972, S. 297–298.

dazu die nach langen Erörterungen passendsten Ausdrücke gewählt. Dennoch ist der geläufige philosophische Sinn der Ausdrücke nicht die wahre Norm für den dogmatischen Inhalt der Konzilsformeln. Nicht die Entsprechung mit einer bestimmten Philosophie, sondern die mit dem göttlichen Offenbarungswort bestimmt den Gehalt einer Glaubensformulierung (was auch für andere Begriffe wie Transsubstantiation usf. gilt). Und eine Konzilsdefinition ist immer eine *Glaubens*formel und nie ein wissenschaftlicher Beweis. Auf die Offenbarung hin ist also die Formel »Christus ist Gott und Mensch« zu interpretieren, und nicht auf hellenistisches oder thomistisches oder modern-philosophisches Denken.

Chalcedon sagt, ohne nähere Erklärung, daß der einzige Jesus Christus Träger sowohl der göttlichen wie der menschlichen Natur ist; fügen wir bei: wie immer man diese Naturen näher bestimmen mag. Der Begriff wird nur verwendet, um auf das »Wer« Jesu zu verweisen. Suchen wir das zu verdeutlichen. Nach dem Konzil ist in Jesus nur eine Person, der dem Vater wesensgleiche Logos, der der *Träger* beider Naturen ist. Demnach hat seine menschliche Natur keinen eigenen Träger. Jesus ist nach Chalcedon vollkommener Mensch, aber nicht menschliche Person. Hieran stößt sich das moderne Ohr, das sich an einen andern Personbegriff gewöhnt hat. Für uns ist Person vor allem durch Selbstbewußtsein, Freiheit, sittliche Würde gekennzeichnet. Wer dieser Eigenschaften entbehrte, könnte schwerlich eine Person genannt werden. Wer dem heutigen Menschen versichern wollte, Jesus sei keine menschliche Person gewesen, spräche ihm gleichzeitig die Eigenschaft ab, ein Geistsubjekt mit Selbstbewußtsein und sittlicher Freiheit zu sein. Wäre Jesus dann wirklich Mensch?

All dies stimmt offenkundig nicht überein mit dem (sehr abstrakten) Begriff *persona-hypostasis* des 5. Jahrhunderts, der die Trägerschaft des Ich nicht psychologisch verstand. Mit andern Worten: was die moderne Psychologie der Person zuschreibt: Denken, Handeln, Fühlen, Wollen, Selbstbewußtsein, Freiheit usw., das gehört für Chalcedon anscheinend zur Natur. Wer das nicht sieht, kann angesichts der Konzilsformel nur erschreckt sein: wenn Jesus keine menschliche Person ist, wie kann er dann überhaupt Mensch sein? Liegt hier nicht die Ursache für den bei so vielen Christen vorhandenen Monophysitismus? Aber Chalcedon spricht Jesus das menschliche Seelen- und Geistesleben nicht ab, nichts von dem, was zur vollständigen Menschlichkeit gehört; es sagt lediglich, daß die Hypostase – das, was diese menschliche Existenz Jesu letztlich trägt – die des Wortes Gottes ist[7].

Das Hauptanliegen des Konzils ist damit hinreichend geklärt: das Heil des Menschen ist an Christi Person geknüpft; Christus aber ist ein einziger, von

[7] Die Lehre ist wieder aufgegriffen in der Enzyklika »Sempiternus Rex« 1951. Hier wird klar gesagt, daß das Glaubensbekenntnis von Chalcedon die Annahme zweier Individuen in Christus verbietet, so daß etwa neben dem Logos ein völlig selbständiger »homo assump-

dem gesagt werden muß, er sei Gott und Mensch. Alles was menschliche Geschichtlichkeit als solche kennzeichnet, ist in ihm vorhanden, aber auch alles, was die rettende Selbstkundgabe Gottes anzeigt.

### *Was besagt Chalcedon für unser Glaubensleben?*

In Jesus von Nazaret offenbart sich die wahre Gestalt und Berufung des *Menschen*. Sein Leben und Wirken gingen uns nichts an, wäre er nicht wahrhafter Mensch, und ebensowenig sein Sterben und Auferstehen. Ist er uns nicht mehr »in allem gleich«, so ist sein Dasein kein Moment der Heilsgeschichte mehr, sondern eine Art pädagogisches Theaterstück, im Himmel vom dreieinigen Gott verfaßt und auf Erden ungeschichtlich vom Sohn gespielt. Jede Art von Doketismus aber zerstört den Sinn des Christusereignisses.

Anderseits ist die Grundvoraussetzung jeder wahren Theologie der Heilsgeschichte die, daß der Sinn der — individuellen wie allgemeinen – Menschheitsgeschichte Sache *Gottes* ist. Das Heil hat keinen Sinn, es stamme denn von Gott. Und sofern Jesus die Heilsverheißungen Gottes erfüllt, muß der Primat Gottes über den Menschen auch in seiner persönlichen Geschichte gewahrt sein. Was sich in Jesus ereignet hat, ist ebensosehr gesamthaft wie seinshaft primär Gottes Aktion. Sonst könnte nicht gesagt werden, das Reich Gottes (d. h. das Gottsein Gottes für den Menschen) sei in Jesus gekommen.

Die Frohe Botschaft wäre mißverstanden, sähe man in Jesus einen, der *an Stelle* Gottes handelt. Er vollendet vielmehr den Bund Gottes mit den Menschen, der nie etwas anderes war als Initiative Gottes und die Antwort des Menschen darauf. Nochmals: sein Name sagt alles, Jehoschua: Jahwe bringt Heil.

Mehr noch: das mit der Auferstehung angekündigte Heil ist nur die Vollendung unserer Beziehung zu Gott. Aber diese Vollendung könnte letztlich nie das Ergebnis unserer Anstrengungen sein: Versöhnung und Heil können nur von Gott angeboten werden. Er allein bemißt den Wert unserer Beziehung zu ihm. Gott also ist es, der das Heil anbietet, auch wenn es durch das Christusereignis hindurch geschieht. Deshalb gehört es zu Jesu Botschaft, daß der Mensch das Reich empfangen, entgegennehmen muß. Dazu muß er arm sein und jeder pharisäischen Selbstrechtfertigung entsagen.

---

tus« angenommen werden könnte. Über die Frage des psychologischen Bewußtseins Jesus schweigt die Enzyklika. Bezeichnend ist der Unterschied zwischen den offiziösen Text (Oss. Rom. 13. 9. 1951, Nr. 212, 2) und dem offiziellen (AAS 23, 1951, 638; vgl.Denz. Schönm. 3905). Der erstere tadelt die Theologen, die in Christus ein psychologisch unabhängiges Subjekt ansetzen; der zweite läßt die Wendung »saltem psychologice« fallen. Das heißt, daß »Sempiternus Rex« den Nestorianismus und Adoptianismus verurteilt, aber die Frage nach dem menschlichen Selbstbewußtsein Christi offenläßt. Vgl. W. Kasper, Jesus der Christus. Mainz 1974, S. 288.

Wenn wir somit sagen, Jesus sei ganz menschlich unter den Menschen, haben wir sein Wesen keineswegs erschöpfend erfaßt. Das ist es, was Chalcedon, in Nachfolge des Neuen Testaments, sagen will. Jesus ist zuerst das die Menschen ansprechende Wort Gottes, das letzte, endzeitliche und damit allgültige Wort. Sieht man in ihm nur den Menschen, dann mag er beispielhaft sein, ist aber nicht universal, eschatologisch. Denn dann besteht zwischen ihm und dem Heil jedes einzelnen und der Schöpfung im ganzen kein notwendiges unmittelbares Band. Ist er nur Mensch, kann ich allenfalls schließen: ich werde durch Gott gerettet werden, *wie* Jesus, werde auferstehen *wie* Jesus. Aber nicht: ich bin gerettet *in und durch* Jesus. Kreuz und Auferstehung Jesu sind dann ein Modell des Heils, aber nicht das einzige, universale Faktum, durch das auch ich gerettet bin.

Wird damit die Definition der »hypostatischen Einheit« nicht klarer und vor allem viel existentieller? In der menschlichen Geschichte Jesu erweist Gott der Menschheit im ganzen seine liebende Sorge, und selbst unser Tod ist in seinem Heilsplan miteingeschlossen. Die »Wesensgleichheit« Jesu mit dem Vater bindet die Geschichte eines jeden in die seine hinein.

Nun fällt auch Licht auf einen andern von der Kirche verwendeten christologischen Begriff: Vermittlung. Christus ist als Mittler nicht ein Mittelsmann zwischen Gott und uns, dessen Rolle ausgespielt wäre, wenn der Mensch zu Gott gefunden hat. Er ist Mittler viel tiefer: der Weg Gottes zum Menschen und der Weg des Menschen zu Gott laufen ein für allemal und endgültig durch ihn. Er ist *in Person* der Ort der Begegnung. Auf ihn muß man blicken, um zu wissen, wer der Mensch ist, aber auch wer Gott ist. Nie wird sich Gott an Christus vorbei dem Menschen offenbaren; nie wird er wahrer und adäquater erkannt als in ihm. Aber wie wäre das möglich, wenn Christus nicht selber am göttlichen Wesen teilhätte?

Deshalb bekennt die Kirche zu Recht, daß der einzige Christus die Offenbarung Gottes ist, daß er in endgültigstem Sinn das Wort Gottes, der Logos ist: nicht metaphorisch, sondern sofern er geheimnisvoll Gottheit und Menschheit in sich vereinigt. Er ist der Logos, der seit ewig im Schoß des Vaters weilt und der als Mensch unter uns gewohnt hat. Das Wort ist Fleisch geworden: Gottes Wort wird menschliche Sprache und Geschichte, die so zur Wohnstatt der Liebe Gottes geworden ist.

# Das Selbstbewußtsein Jesu

*Von Hans Urs von Balthasar*

Ein fürchtenswertes Problem. Denn einerseits müssen wir uns stets die wiederholte Warnung Guardinis vor Augen halten, eine Psychologie Jesu gebe es nicht, könne es gar nicht geben, wenn er wirklich das war, wofür der Glaube ihn hält. Psychologie hat es mit allgemeinen seelischen Gesetzen zu tun, nicht mit dem wesenhaft Einmaligen. Wir werden uns auch den Ausspruch des Anglikaners E. S. Mascall zu Herzen nehmen: »Es wäre ebenso lächerlich wie ehrfurchtslos, sich zu fragen, wie einem (Menschen) zumute sein mag, wenn er menschgewordener Gott ist.« Anderseits ist es eine aus theologischen Gründen unumgängliche Frage, ob etwa die großen johanneischen Selbstaussagen Jesu: »dazu bin ich gekommen ... dazu bin ich gesendet ... ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen«, mythologisierende Interpretamente sind für eine Wirklichkeit, die, wenn sie überhaupt irgendwo existierte, jedenfalls keinen Platz in Jesu Bewußtsein besaß. Und wenn er, nachdem er lange genug gewirkt und gesprochen hatte, an seine Jünger die scharfe Frage stellt: »Für wen haltet ihr mich?«, dann setzt dies voraus, daß er selber weiß, wer er ist, und daß auch andere es ahnend wissen und stammelnd aussagen können. Falls er aber wirklich als ein unwiederholbar Einmaliger von Gott her gekommen ist, dann versteht sich, daß Petrus dies nicht durch psychologische Überlegungen eingesehen haben kann (»nicht Fleisch und Blut haben dir das geoffenbart«), sondern durch ein Licht aus derselben Region, aus der Jesu Person stammt und in der sie zuhause ist (»sondern mein Vater, der im Himmel ist« Mt 16, 17). Der Exeget N. A. Dahl drückt das für seine eigene Wissenschaft programmatisch so aus: »Was *eigentlich* geschah in dem, was hier geschehen ist: daß Gott seine Liebe zu uns gezeigt hat dadurch, daß Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren, davon kann der Historiker als Historiker nichts sagen ... Daß *dieser* Mensch der Sohn Gottes, das fleischgewordene Wort ist, läßt sich durch die Jesusforschung weder beweisen noch widerlegen.« [1] Auch der Exeget (Fachmann oder nicht) braucht, um die wahre, die objektive Antwort auf Jesu Frage zu geben, das gleiche Licht, das Petrus erhalten hat.

Die Formel des Credo (nach Joh 1, 14): »Fleisch (d. h. Mensch) *geworden*«, schließt die Frage der Präexistenz Jesu ein; wir klammern sie hier als beson-

---

[1] Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem. In: »Kerygma und Dogma« (1955), S. 122 f.

dere aus[2]. Übrig bleibt dann die Frage nach seinem Bewußtsein einmaliger Zugehörigkeit zu Gott, im Gegensatz zu jeder Art Gottverbundenheit der Geschöpfe: »Ihr (alle) stammt von unten, ich (allein) stamme von oben« (Joh 8, 23). Läßt sich das »geworden« in diesem Sinn halten, oder werden damit die Fakten überzogen? Das soll die Frage unseres ersten Abschnittes sein. Das »Fleisch geworden« kann vertretend für das stehen, was man (vielleicht allzurasch) als »späte Christologien«[3] bezeichnet hat, vorwiegend Deszendenzchristologien: enthalten sie die rechte Deutung des im vorösterlichen Geschehen zumindest angelegten, begonnenen Ereignis? In einem zweiten Abschnitt soll die Fragestellung auf das Bewußtsein Jesu eingeengt werden: in welchem Maß und in welcher Art hat sich in diesem Bewußtsein widergespiegelt,was nachösterlich von seiner einzigartigen Bedeutung und Wirkung ausgesagt worden ist?

## 1

Die einigermaßen sicheren Ergebnisse der Exegese, unsere erste Frage betreffend, sind die, daß Jesus vermutlich alle Hoheitstitel (gerade auch den des Messias) für seine Person abgelehnt hat – sie waren für seine Zeit alle mißverständlich –, daß aber durch sein ganzes Sprechen, Handeln und Verhalten hindurch eine »implizite Christologie« sich kundgetan haben muß, die die notwendige Voraussetzung für alle späteren Konzeptualisierungen und Verbalisierungen gewesen ist. Sehr plausibel ist die These Jacques Guillets (in seinem Werk »Jesus vor seinem Leben und Tod«[4]), daß Jesus erst

[2] Vgl. diese Zeitschrift 1/77 S. 1–45. Zweifellos schreibt Johannes Jesus ein Bewußtsein seiner Präexistenz zu: »Ehe Abraham war, bin ich« (8, 58). Aber man beachte, daß Jesus an dieser Stelle (die für die übrigen stehen kann) »bin ich« und nicht »war ich« sagt, denn Ewigkeit ist nicht zeitlich vor *(prae)* der Zeit, sondern ihr zeitlos überlegen. Es genügt demnach auch johanneisch, ihm ein Bewußtsein solcher (freilich schlechthinnigen) Zeitüberlegenheit zuzusprechen.

[3] Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Freiburg i. Br. 1977, S. 276. Aber die paulinische Theologie ist ja nicht »spät«, sondern als die erste auf dem Plan. M. Hengel hat in einem denkwürdigen Artikel (»Christologie und neutestamentliche Chronologie«. In: Neues Testament und Geschichte, Festschrift für O. Cullmann. Zürich/Tübingen 1972, S. 43–67) gezeigt, wie wenig Raum für die Entfaltung der Christologie der Urgemeinde gegeben ist; nach seiner Meinung hat sich in den wenigen ersten Jahren christologisch mehr ereignet als in den langen Jahrhunderten bis zur voll ausgebildeten Lehre der Konzilien (bis Nikaia II).

[4] Deutsch im Johannesverlag Einsiedeln 1973, S. 7 ff., 20 ff.). »Die Worte der Offenbarung müssen vom Menschen gefunden und nicht von Christus diktiert werden, denn wir müssen sicher sein, daß es nicht um ein auswendig gelerntes Lehrstück geht, wir müssen begreifen, daß der Mensch angesichts Jesu ein richtiges, die Wahrheit ausdrückendes Urteil fällen kann. Und doch müssen anderseits diese Worte, von Menschen gefunden und in ihrer Sprache formuliert, das bedeuten, was Jesus allein aussagen kann, weil nur er weiß, wer er ist« (17). Aber konnte Jesus nicht, wie manche annehmen, sich selbst von dem auf den Wolken des Himmels kommenden Menschensohn unterschieden haben? (vgl. Mk 8, 38; Lk 12, 8). Hierzu sagt A. Strobel treffend: »Es ist ganz abwegig, ja phantastisch anzu-

in seinen Jüngern einen gelebten Glauben an die Einmaligkeit seiner Person erwecken *mußte*, ehe er sinnvollerweise Selbstaussagen über sich machen konnte (etwa auch über seinen bevorstehenden Tod). Ebenso plausibel ist die Aussage, daß in der »impliziten Christologie«, wie Jesus sie darlebte, mehr und Stärkeres vorhanden gewesen sein muß, als was alle explizite nachösterliche und kirchengeschichtliche Christologie ins Wort bringen kann (Marxsen), was schlicht heißt, daß das, was sich durch die Worte der Schrift und die Glaubensformeln der Kirche ausdrückt, die gemeinte Wirklichkeit nie zu erschöpfen vermag. Man wird aber diesen Satz nicht dahin auslegen dürfen, daß alle nachösterlichen Verbalisierungsversuche gleich ohnmächtig angesichts der geheimnisvollen »Persönlichkeit« Jesu verharren, daß sie Ansätze sind, die einander nicht nur ablösen, sondern auch weitgehend gegenseitig ausschließen, und daß das Beste an ihnen bleibt, daß sie auf verschiedene Art einen Eindruck von der allen Kategorien entgleitenden Erscheinung Jesu vermitteln[5]. Einerseits und einseitige nachösterliche Formeln sehr bald in befriedigendere Synthesen aufgenommen worden, anderseits sind Worte, die Jesus vielleicht nicht ausdrücklich verwendet hat, ihm mit Recht (als genaue Explizierung seines Redens und Seins) in den Mund gelegt worden: völlig sicher ist, daß er sein persönliches und einmaliges Gottverhältnis durch das intime »Abba« ausgedrückt hat, deshalb war er eindeutig »der Sohn«, ob er sich ausdrücklich so genannt haben mag oder nicht.

Dies läßt sich präzisieren. Es ist ohne Zweifel historische Tatsache, daß Jesus Jünger angeworben, sie in eine ganz persönliche Nachfolge seines *Lebens* eingewiesen und damit sein eigenes Sein bewußt als Modell dafür aufgestellt hat, wie man in das rechte Verhältnis zu Gott gelangt. Objektive Weisung und subjektives Vorbild sind in den Evangeliumsberichten so eng verflochten, daß sie in keiner noch so früh angesetzten oder erschlossenen Überlieferungsschicht getrennt werden können. Wäre die Synthese zwischen Lehre und Person erst nachösterlich geschaffen worden, so hätte sie entweder nach dem Modell eines hellenistischen Weisen (wie Sokrates, der dann auch für seine Lehre stirbt) oder eines alttestamentlichen Propheten (deren mehrere Blutzeugen wurden) ausfallen müssen: beide weisen auf den Weg der Wahrheit, mit dem sie selber in keiner Weise identisch sein wollen (»so spricht der Herr!«, sagen die Propheten); das Modell für einen, der sich als der Herr der Wahrheit benimmt (»Ich aber sage euch«) existiert in der Menschheitsgeschichte nicht. W. Grundmann sagt deshalb mit Recht: Es ist »schlechthin ausgeschlossen, einen Prozeß einsichtig zu machen, durch den aus einer Geschichte Jesu ohne eigene Heilsbedeutung seiner Person eine

---

nehmen, der Verkünder eines anderen sei im theologischen Denken der ältesten Jüngergemeinde dieser selbst geworden«. In: Kerygma und Apokalyptik. Göttingen 1967, S. 149.

[5] Auf dieser Linie (neben vielen andern) Eduard Schweizers »Jesus Christus« (Siebenstern-Taschenbuch 126, 1968) und Hans Küngs »Christ sein«. 1974.

Verkündigung entstanden sein soll, die seine Heilsbedeutung zum einzigen Inhalt hat«[6].

Gilt das, dann ist für das Selbstbewußtsein Jesu das Wesentliche bereits gewonnen: Falls er selber, was nicht zu bezweifeln ist, die Synthese zwischen seiner Heilslehre – der nahegekommenen Königsherrschaft Gottes – und seiner Person gemacht hat, dann wird die heiß umstrittene Frage, ob er seinem eigenen Tod die Heilsbedeutung hat zuschreiben können, die ihm die gesamte nachösterliche Theologie zuspricht, sekundär[7]. Er ist in jedem Fall der Ganz-Andere, der nicht nur aus der Geschichte der Menschheit, sondern auch aus der besonderen Geschichte Israels herausfällt, trotz der vielfachen Versuche des modernen Judentums, ihn für sich zu vereinnahmen. Sehr kennzeichnend in dieser Hinsicht ist, daß man das ungeheuer Drängende seiner Verkündigung immer wieder mit der zeitgenössischen Apokalyptik und ihrer Naherwartung der Endzeit und eines Umbruchs der Äonen in Zusammenhang zu bringen versucht hat (seit Joh. Weiß und Albert Schweitzer) und man nun steigend einsieht, daß die Unterschiede größer sind als die Ähnlichkeiten. Es ist, als habe Jesu seine ganz persönliche Naherwartung der Reichsankunft gehabt und sie – nochmals – mit seiner Person und deren Schicksal identifiziert. Will man nicht sagen, daß er sich gründlich getäuscht hat, so muß man annehmen, daß er das Bewußtsein hatte, in seinem eigenen, unvergleichbaren Weg bis ans Ende der Geschichte in ganzen zu gelangen, bis dorthin, wo die Entscheidung über den Gesamtsinn des Weltgeschehens gefallen ist.

Das Beispiel vom apokalyptischen Zeithintergrund und dem, was Jesus darüber gedacht hat, steht in einem größeren Zusammenhang. Wenn das von J. Guillet aufgestellte Prinzip gelten soll, dann ist es unmöglich, daß die ersten Christen aus einem Nichts an Begrifflichkeit und Worten ein Ausdruckssystem für das Phänomen Jesus erfinden konnten, es muß so etwas wie ein vielfaches Geflecht von Vorverständnissen vorgelegen haben, auch wenn das Heilsereignis Jesu das Niveau dieser Vorverständnisse noch einmal inkommensurabel überstieg. Man pflegt in diesem Zusammenhang vor allem auf die spätjüdische quasi-personalen Potenzen der »Weisheit«, des »Wortes«, der »Schekinah« hinzuweisen, die, ohne den Monotheismus zu sprengen, eine gewisse Unterlage für die christliche Lehre der trinitarischen Hypostasen bot. Aber mit ebensoviel Recht kann man auf das (von Ezechiel 37 hergeleitete) Vorverständnis für eine »Auferstehung von den Toten« hinweisen. Der Begriff steht klar, wenn auch umstritten, im zeitgenössischen

[6] In: »Theologische Literatur-Zeitung« 84 (1959), S. 104.

[7] Heinz Schürmann warnt uns vor dem, was viele Exegeten heute versuchen: die älteste Christologie aus der Redequelle (Q) zu erschließen, in der die »Lebenshingabe« Jesu »für die Vielen« noch nicht bezeugt ist, sondern nur die Analogie des Schicksals Jesu zum Prophetengeschick. Aber Q enthält nichts anderes als eine Sammlung von Jesus-Logien, keine Passionsgeschichte, kein Osterkerygma, keine Credoformel jener Gemeinden, die diese Logien gesammelt haben. »Jesu ureigener Tod«. Freiburg i. Br. 1975, S. 52–53.

Raum; wenn Jesus ihn für sich verwendet, können sich die Jünger an etwas erinnern, das freilich mit dem, was sie erwartet, in keiner Weise identisch ist, was sie deshalb niemals verstehen (Lk 18, 34), sogar nach der Auferstehung nicht zu glauben vermögen (Mk 16, 21.23). Beide Verstehenshorizonte begegnen einander in der Szene zwischen Jesus und Marta: » ›Dein Bruder wird auferstehen.‹ ›Ich weiß, daß er auferstehen wird bei der Auferstehung am jüngsten Tag.‹ ›Ich bin die Auferstehung und das Leben‹ « (Joh 11, 23–25). Für die Zeitgenossen ist Auferstehung mit Weltende verbunden, eine Auferstehung mitten in der Geschichte (die für Jesus zu Ende ist) übersteigt ihren Verständnishorizont und fordert reinen Glauben.

Etwas Analoges ist zu sagen über das Auftreten einer Vorstellung von quasi-personalen widergöttlichen Mächten (Satan, Beelzebub, Beliar, Dämonen, »unreine Geister«) in spätjüdischer Zeit. Jesus selbst bestätigt die Praxis von Exorzismen im jüdischen Raum (Mt 12, 27). Für die Begegnung Jesu, ausgestattet mit der unbeschränkten Fülle des Heiligen Geistes (Joh 3, 34) und des widergöttlichen Geistes in seiner Gesamtheit hätte die altisraelische Vorstellung eines Anklageengels (bei Ijob und Sacharja) oder eines »von Gott gesandten bösen Geistes« (auf Saul) nicht genügt. Mit der Theorie eines Importes aus Iran wird man vorsichtig sein; Israel übernimmt Anregungen fremder Religionen stets nur soweit, als sie zur Klärung eigener Vertiefungsversuche dienlich sind, und vertieft wird in dieser Zeit das Bewußtsein einer abgründigen Sündigkeit vor Gott; der Dualismus ist nicht von außen importiert. Und doch überbietet die Konfrontation Jesu mit dem Versucher und die aus seinem Leben berichteten Szenen bei weitem alles bisher Vorhandene, und von hier aus wird verständlich, was in der Urkirche und seit ihr durch die Kirchenzeit an Vorstellungen des Widergöttlichen sich durchgehalten hat. Ein Blick auf die Weltgeschichte genügt, um zu verstehen, weshalb in der Apokalypse die »Mächte« in der Gestalt von die Menschheit faszinierenden Tieren erst nach der Geburt des Messias (Kp 12) ihr Wesen auf Erden zu treiben anfangen. Eine weitere Analogie bietet die – zumal seit den Makkabäerkriegen – nachweisbare Meinung, das Leiden und der gewaltsame Tod eines Gerechten enthielten eine sühnende Wirkung. Man kann auch an die Gegenwart eines Gedankens der Stellvertretung schon in früherer Zeit denken (etwa an das sühnende Beten und Fasten Moses' für das sündige Volk vor dem Angesicht Gottes). Weit verbreitet war der Gedanke einer Sühnewirkung des Todes des Gerechten sicher nicht; anderseits hat der für den Tod Jesu von der neutestamentlichen Theologie in Anspruch genommene Erlösungswert solche Ausmaße, daß die qualitative Differenz sogleich evident ist, und nur ein schwacher Anknüpfungspunkt dafür festgestellt werden kann.

Diese drei, vier Beispiele dafür, daß eine vorbereitende Analogie bestehen muß, damit die entscheidende Transzendenz Jesu überhaupt wahrgenommen

werden kann, sind, vielleicht im Gegensatz zu dem, was manche Forscher möchten, Bestärkungen für unsere These von der Einzigartigkeit des Wirkens und damit auch des Selbstbewußtseins Jesu.

## 2

Aber, so lautet ein heute vielfach vernommener Einwand, ist es denn wirklich notwendig, daß Jesus von alldem ausdrücklich Kenntnis gehabt hat, was ihm von der späteren Christologie zugeschrieben worden ist? Und vorab von der Notwendigkeit seines Leidens, dessen Ankündigungen bei den Synoptikern erst in einer vorgerückten Phase auftreten, wobei nochmals zu fragen ist, ob Jesus, da er einmal die Unausweichlichkeit seines gewaltsamen Todes aus den Zeitumständen ersehen hat, diesen Tod als ein Heilsereignis nicht nur für Israel, sondern für die Welt im ganzen verstanden haben muß? Warum steht das Wort vom »lytron«, vom Lösegeld, als das Jesus sein Leben für alle dahingeben wird (Mk 10, 45; Mt 20, 28; bei Lk fehlt es), so vereinzelt da? Soll man darin ein Interpretament für das sehen, was Jesus zwar getan, aber nicht gesagt hat, weil es ihm nie daran lag, eine Theorie über sein Wirken zu äußern?[8] Soll man mit Bultmann weitergehen und behaupten, wir könnten überhaupt nicht wissen, welchen Sinn Jesus seinem Tod zugeschrieben hat?[9] Soll man sich, wenn man nicht soweit gehen will, mit der heute beliebten Formel begnügen, Jesus habe ein ganz für seine Mitmenschen bereites Leben geführt – die Reichsverkündigung sei zentral diejenige der Mitmenschlichkeit –, so daß sich von selber ergäbe, daß er sich für seine Lehre und Tat bis zum Tod eingesetzt habe, somit am Kreuz den höchsten Beweis seines »Für-uns-Seins« geliefert habe? Aber wer sieht nicht die Zweideutigkeit dieser letzten Formel – einer rein humanistischen Bedeutung – unter dem Deckmantel einer orthodoxen?

Hinter dieser an der Deutung des Kreuzes sich entzündenden Frage steht eine radikalere: Wofür hat sich Jesus überhaupt gehalten? Vielleicht anfänglich doch nur für einen besonders erleuchteten und von Gott beglaubigten Propheten (oder, wie Hans Küng sagt: »Sachwalter Gottes«), den letzten und abschließenden Propheten etwa, bis ihn die immer näherrückende Unausweichlichkeit seines Leidens und Sterbens – vielleicht – seine Sendung neu überdenken und auslegen ließ, und sich nochmals die Frage erhob (für ihn selbst?, oder erst für die Urkirche?), ob dieser Tod einen besondern Heilssinn haben sollte? Das letztere anzunehmen, erscheint manchen als ein bloßes

[8] »Le mot ... dit objectivement ce que vit Jésus ... Jésus n'a jamais fait la théorie sur lui-même.« X. Léon-Dufour, La mort rédemptrice du Christ selon le N. T. In: Mort pour nos péchés. (Publication des Facultés universitaires St. Louis, Bruxelles 1976), S. 36–37.
[9] Exegetica (1967), S. 452 f.

Postulat[10]. Dann hätte, falls man die ausgebildete paulinische und johanneische Christologie für verbindlich hält, Jesus zumindest nicht gewußt, was er mit seinem Leiden und Sterben »angestellt« hat, dann hätte nämlich – und darauf läuft die Lehre Bultmanns hinaus – Gott dieses Leiden und Sterben zum Anlaß genommen, um sein Versöhntsein mit der Welt kundzutun.

Anton Vögtle vor allem hat in immer neuen Ansätzen zu zeigen versucht, daß Jesus in der ersten Periode seines Wirkens, da er Israel das Nahen des Reiches Gottes verkündete und seine ganze Kraft auf dessen Bekehrung und Sammlung konzentrierte, noch nicht mit einem für die Ausführung seiner Sendung erheblichen (Heils-)Tod rechnen konnte. Denn es erscheint als psychologisch widersinnig – wir stehen hier wieder bei der Psychologie, vor der Guardini gewarnt hat – in Jesu Bewußtsein gleichsam einen doppelten Horizont anzunehmen, den Vögtle wie folgt beschreibt: »Ich bemühe mich aus ganzer Kraft und Dringlichkeit darum, euch, den Söhnen des Reiches, den von mir verkündeten Heils- und Heiligkeitswillen Gottes zu erschließen. Aber ich weiß ja selbst, daß dieses Bemühen nicht nur keinen Erfolg hat, sondern rein objektiv auch gar nicht genügt ... Denn in Gottes Heilsplan ist eine weitere, und zwar entscheidende Bedingung für eure Heilserlangung vorgesehen, nämlich mein stellvertretendes Sühnesterben, dessen entsündigende und heiligende Kraft ihr euch aneignen müßt, und das zugleich die Voraussetzung für einen völlig neuen Ansatz der Heilsverkündigung begründet, nämlich unter Einbeziehung der Heidenvölker.«[11] In dieser (bewußt karikierenden) Überlegung wird, wenn wir zunächst auf der gleichen psychologischen Ebene argumentieren wollen, vergessen, daß Jesus seinen Auftrag als Abschluß der Propheten-Aufträge versteht, da er wie die Propheten wird in Jerusalem umgebracht werden müssen, und daß die größten unter diesen mit ihrem Bekehrungsauftrag an Israel gleichzeitig die Zusicherung erhielten, sie würden vergeblich wirken, tauben Ohren und verstockten Herzen predigen (Jes 6; Jer 1; Ez 23), so daß sie, wie Elija, allein übrigbleiben. Und wie mancher Christ hat eine Aufgabe übernehmen müssen, von der er wußte, daß sie zuletzt unbewältigbar blieb. Jesus aber, der in Gottes gesamten Heilsplan eintrat, um ihn zu vollenden, konnte unmöglich anders beginnen als mit dem Versuch einer Wiederherstellung jenes Bundesvolkes, das von jeher die Mitte für das Heilsangebot an alle Völker bildete, und schließlich war es ja doch aus dem »Rest Israels« (Röm 11, 5), aus dem er den Grundstock für seine Weltkirche schuf.

---

[10] »Es wäre ein bloßes Postulat zu behaupten, bereits Jesus habe seinen möglichen oder gewissen Tod mit Sühne- und Opfergedanken in Verbindung bringen und ihn als einen Heilstod betrachten müssen.« H. Keßler, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Düsseldorf 1970, S. 234.

[11] Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi. In: Gott und Welt, Festschrift für K. Rahner, Bd. I, Freiburg i. Br. 1964, S. 626.

Eine ganze andere Frage, die nun das Feld der Psychologie übersteigt, ist die, ob Jesus von seinem künftigen Weg mehr zu wissen brauchte, als daß er durch einen absoluten Gehorsam an den Vater mit dem Auftrag fertig werden mußte und konnte, durch sich die Welt mit Gott zu versöhnen (2 Kor 5, 18), und daß dazu in der Entscheidungsstunde, deren Inhalt dem Vater vorbehalten blieb, die vollkommene Hingabe an den göttlichen Willen genügen würde. Mit dem Wort »Gehorsam« treffen wir ohne Zweifel die innerste Disposition Jesu, und es kann dem vollkommenen Gehorsam wichtiger und zuträglicher sein, Zukünftiges nicht vorweg wissen zu wollen, um es, wenn es kommt, in vollkommener Frische aus der Hand Gottes entgegenzunehmen. So kann es richtig sein zu sagen, daß Jesus, um besser gehorchen zu können, vieles von dem, was er wissen *konnte,* beim Vater »hinterlegte«[12], bis es spruchreif und zum geforderten Thema wurde. Das kann nun aber gerade nicht heißen, daß Jesus in der ersten Periode seines Wirkens nichts von der »Stunde« gewußt hat, sondern nur, daß er ihr nicht vorgreifen wollte; ersichtlich ist ja von Anfang an das gleiche Selbstbewußtsein, das er später bekundet, und der gleiche Mut, mit dem er Ansprüche erhebt, die ihm normalerweise den Kopf kosten mußten. Die Bergpredigt bei Mattäus, die Synagogenpredigt bei Lukas sind von Anfang an so provokativ, daß Markus (3, 6) recht haben wird, den Todesbeschluß der Volksführer in die Anfänge zu verlegen.

Ist dem so, dann wird die Vermutung vollends lächerlich, Jesus habe sich zunächst als ein reiner Mensch gefühlt und sei erst gegen Ende seines Lebens (zu Recht oder zu Unrecht) auf den Gedanken gekommen, er sei in einer von den übrigen Menschen abgehobenen Weise der Gesendete, der Sohn Gottes. Nichts in den Evangelien läßt einen solchen Sprung in seinem Bewußtsein vermuten, der ihn schließlich nur als einen geistig Schwerkranken enthüllt hätte. Hätte Jesus nicht als Kind schon um seine wahre Identität gewußt, »dann hätten sich bei ihm auch schon bei den ersten bewußtwerdenden Sinneseindrücken ein rein menschliches Ichbewußtsein ... zu entwickeln begonnen, in dem er sich zwangsläufig, wie jeder von uns, für einen ›autonom‹ existierenden Menschen gehalten hätte. Solche rein menschliche Selbsterfahrung hätte ihn also irregeführt und der Tatsache seiner Einheit mit dem Vater widersprochen. In dem Augenblick aber, da sein Seelenleben seiner göttlichen Personalität innegeworden wäre, hätte das nicht nur eine Aufwärtsentwicklung, sondern einen Bruch in seinem Bewußtsein bedeutet.«[13] Über eine solche Hypothese länger zu reden, lohnt sich nicht.

---

[12] K. Rahner empfiehlt uns, »darüber nachzudenken, ob in bestimmten Umständen eine bestimmte Art von Nichtwissen nicht das Vollkommenere sein kann.« Exegese und Dogmatik (im gleichnamigen Werk hrsg. von H. Vorgrimler. Mainz 1962), S. 40.

[13] R. Haubst, Über das Seelenleben des Kindes Jesus. In: »Geist und Leben« 33 (1960), S. 411.

Aber abschließend muß nun doch die Frage gestellt werden, was in des irdischen Jesus Bewußtsein gestanden haben muß. Vielleicht können wir es in die einzige Formel kleiden[14], daß Jesus sich identisch wußte mit einer den Heilsratschluß des dreieinigen Gottes abrundenden Sendung: die Schuld der Welt hinwegzutragen (Joh 1, 29), die Welt mit Gott zu versöhnen. Kein anderer Mensch weiß sich mit seiner übernatürlichen Sendung identisch, die immer eine partielle bleibt und ihm immer erst im Lauf seines natürlichen Daseins kund wird. Aber sein menschliches Ich (mit allen seinen menschlichen Fakultäten) als identisch wissen mit einem im vollen Sinn göttlichen Auftrag: dies wäre eine Auslegung der christologischen Formel des Aquinaten, daß die Sendung *(missio)* des Sohnes nur die in die Welt hinein erfolgte Verlängerung seines ewigen Ausgangs *(processio)* aus dem Vater ist. Die immer wiederholten »Sendungsformeln« der Evangelien – schon der Synoptiker, nicht erst des Johannes – deuten darauf, daß wir damit dem Mysterium des Selbstbewußtseins Jesu am nächsten kommen.

Um den Modus dieses Selbstbewußtseins besser zu erfassen, ist es unumgänglich, die Stellung des Heiligen Geistes in der Lebenszeit Jesu zu erwägen. Er ist es, der aktiv die Menschwerdung wirkt (Lk 1, 35) – der Sohn *läßt sich* durch ihn Mensch werden –, er ist es, der ihn »treibt« (Mk 1, 12), im Geist wirkt er die Wunder des Vaters (Mt 12, 28), aus ihm werden zur gegebenen Stunde die Ströme des Geistes fließen (Joh 7, 38 f.), dieser bleibt eifrig, auch wenn das Fleisch schwach ist (Mt 26, 4), ihn haucht er am Kreuz zum Vater zurück und an Ostern in die Kirche ein. Der Geist ist *in* Jesus, aber zugleich, als der Künder des Willens des Vaters, als die Regel, der er gehorcht, *über* ihm. Der Geist ist auch in dieser »ökonomischen« Gestalt der Trinität, wo alles auf den Gehorsam des Sohnes ankommt, das Einigende zwischen Vater und Sohn, die je-jetzt lebendige Vermittlung der Sendung vom Vater an den Sohn. Der Geist aber ist so lebendig und vielfältig, daß er diese Sendung in vielen Weisen erscheinen lassen kann: als so durchsichtig zum Vater, daß der Sohn in ihr den sendenden Vater »sieht«, aber auch, wenn es im Leiden notwendig wird, als einen so harten Auftrag, daß hinter dem eisernen Müssen (das griechische heilsgeschichtliche »dei«) das väterliche Antlitz wie entschwindet. Das unmittelbare Verhältnis zwischen Vater und Sohn nimmt den Aspekt der Abwesenheit an, der eine ebenso intensive Form der Kommunikation sein kann wie die Anwesenheit. Es wäre also falsch, sich das Verhältnis Jesu zum Vater im Geist als etwas Uniformes (etwa eine immerwährende »visio beatifica« in den sogenannten »oberen Seelenteilen«) vorzustellen. Unverbrüchlich jedoch ist sein Wissen, die Sendung des Vaters nicht nur zu haben, sondern sie zu sein.

---

[14] Die nähere Durchführung des hier kurz Angedeuteten findet man im dritten Band meiner »Theodramatik« (»Die Personen in Christus«). Einsiedeln 1978.

Die Verlassenheitserfahrungen im Leiden aber kommen daher, daß Jesus in dem, was die Väter »admirabile commercium« nannten (Proklus von Konstantinopel sagt: »der Schaudern einflößende Tauschhandel«), die Sünde der Welt zu erfahren und durchzuleiden bekommt. Dieser Aspekt gehört nicht mehr zentral zu unserem Thema, aber am Rande wohl. Die Aussagen Pauli, daß Jesus »zur Sünde« und »zum Fluch« gemacht worden ist, stimmen überein mit dem Verlassenheitsschrei am Kreuz und der Bitte am Ölberg durch den maßlos Überforderten. Kein Begriffsschema – weder »Verdienst« noch »Genugtuung« noch »Opfer« noch »Loskauf« – reicht hin, um das Mysterium dieses »Tausches«, das ja seine Kehrseite und Ergänzung in der Eucharistie hat, auszuschöpfen[15]. Noch viel weniger aber geht es an, dieses Geheimnis dadurch zu verharmlosen, daß man erklärt, Jesus habe durch sein Kreuz nur seine»Solidarität« mit den Leidenden, zumal den zu Unrecht Verfolgten usw. manifestieren wollen. Gewiß ist Solidarität ein Aspekt des Kreuzesmysteriums, aber wo das Wort als letzte und einzige Auskunft auftaucht, ist für den glaubenden Christen höchstes Mißtrauen am Platz[16].

Abschließend: Im Bewußtsein seiner Sendung liegt für Jesus mehr als das des Erhaltenhabens eines bestimmten göttlichen Auftrags; es liegt darin, daß er mit diesem Auftrag in seinem innersten Ich identisch ist. Dies ist die Quelle des wahren Begriffs der Person, der in der Christologie ein primär theologischer (und nicht für jedermann zuhandener philosophischer) Begriff ist. Weil Jesus mit seiner Sendung, in der seine göttliche Sohnschaft liegt, identisch ist, ist er die Urperson. Und am Personsein hat jedes menschliche Geistsubjekt (nur) insofern teil, als es in seiner Begnadung in Christus Anteil bekommt an einem Aspekt und Fragment seiner allerlösenden Sendung. In Gnade liegt immer auch Sendung, und diese wird, wie die Gnade, vom erhöhten Haupt des Leibes, der Kirche[17], an alle Glieder, die wir sind, verteilt.

[15] Das hat Thomas von Aquin deutlich gesehen: S. Th. III q 48.

[16] Wir können J. Moingt in seinen Ausführungen »La Révélation du salut dans la mort du Christ« (cf. Anm. 8, S. 117–165) weitgehend folgen, auch dort, wo er vom Wissen Jesu um den Sinn seines Kreuzesleidens handelt (155). Doch scheint es uns nicht zu genügen, wenn er folgert: »Grâce à sa solidarité avec nous, nous devenons tous solidaires de sa foi. Ce qui était auparavant radicalment impossible à nos propres forces, devient possible grâce à la foi du Christ, par la grâce de sa foi«. Hier fehlt eindeutig das Moment des stellvertretenden Tragens der Sünde, auch wenn man damit keine Theorie über den Zorn Gottes oder über ein »Strafen« des Sohnes verbindet.

[17] Die hier nicht auf die sichtbar organisierte Kirche eingeschränkt zu werden braucht.

# Der Christus der Philosophen und das Problem einer philosophischen Christologie

*Von Xavier Tilliette*

So glühend hat sich im Gedächtnis der Jahrhunderte Pascals Unterscheidung zwischen dem »Gott der Philosophen« und dem »Gott Abrahams und Jesu Christi« eingebrannt, daß die Erwähnung des ersteren unmittelbares Mißtrauen weckt. Der Christus der Philosophen kann nicht der wahre, lebendige Jesus Christus sein. Zäh haftet das Vorurteil, daß Philosophie im Bund mit Rationalismus steht und dieser, wie Jacobi verkündet, vom Wurm des heimlichen Atheismus angenagt ist. Anläßlich des Kongresses von Gallarate 1975, der eben dieses Thema behandelte, haben wir die entmutigende Erfahrung gemacht: wo wirklich rational gedacht werde, dort – so hieß es – könne kein Glaube mehr wachsen. Wenn Philosophen über Christus sprechen, dann könne dieser nur ein Trugbild, ein Gespenst, ein Idol sein. Oder dann ein Mensch, ein heiliger, ehrwürdiger gewiß, ein sittlicher Heros, ein Religionsstifter, aber ein bloßer Mensch. Oder auch, verbunden mit diesem besonderen Menschen Jesus von Nazaret, die Repräsentation eines Ideals, bestenfalls der sublimste Fall der Vereinbarkeit, ja der innigen Einigung zwischen Gott und Mensch. Aber daß Gott eine Menschennatur angenommen hätte und nicht nur die Gestalt des Menschseins im allgemeinen, sondern eine bestimmte, historisch datierbare Existenz: dies übersteigt anscheinend alle Philosophie, sie muß es verschweigen oder ablehnen, falls sie sich selber treu bleiben will. So reagiert der Heide. Und nicht er allein; was für den Heiden eine Torheit ist, das ist für den Juden ein Ärgernis. Auf die drängende Frage: Ist der Christus Israels gekommen, kann die Synagoge nur mit Nein antworten. Der Philosoph mit seinem Vorurteil wäre somit ein Heide, der die Botschaft nicht hören, oder ein Jude, der sich nicht bekehren will.

Der von Theologen und religiösen Denkern erhobene Einwand scheint um so berechtigter, als Philosophen, die sich ausdrücklich als solche ausgeben, zumal in jüngster Zeit die Unvereinbarkeit thematisiert haben, insbesondere was den neuralgischen Punkt der Menschwerdung und der Christologie angeht. Karl Jaspers hat unzweideutig den Grundsatz aufgestellt, kein Mensch sei Gott, womit die Möglichkeit einer Christologie *apriori* ausfällt. Das in den »Großen Philosophen«[1] entworfene Porträt Jesu, den er zu den maßgebenden Menschen zählt, entbehrt nicht eines gewissen Respekts, erstaunt jedoch durch seine Banalität, seinen Konformismus. Die an sich löbliche Anstrengung, durch die verdeckenden Überlieferungen und Ein-

[1] Die großen Philosophen I. München ²1959.

wände hindurch den historischen Jesus wiederzufinden, ist hier ein völliger Fehlschlag; der formlose Stil erhöht das Mißbehagen angesichts dieser kraftlosen, inspirationsarmen Studie. Gerade der Denker, der Philosoph versagt. Anscheinend hat der Erbe der »glorreichen Phalanx« der großen Philosophen nicht bemerkt, wie sehr das Mysterium Christi Generationen von Philosophen bis auf die jüngste Zeit herab in Bann schlug. Für die Zeit der christlichen Philosophie, die wesenhaft *philosophia Christi* war, versteht sich das von selbst. Aber noch in der neuzeitlichen Aufsplitterung der Philosophie in Einzeldisziplinen wird Christus nicht einfach fallengelassen: er ist oft genug der im System stillschweigend Vorausgesetzte, die latente Chiffre, so daß es ohne Bezug auf ihn nur halbverständlich ist: bei Malebranche zum Beispiel (trotz der von Gueroult vorgebrachten Einwände) oder Fichte (wo Christus der wichtigste Bürge der »Wissenschaftslehre« ist) oder Hegel (wo er das Urbild und den Schlußstein des Ganzen bildet). Befremdlich ist nicht diese verborgene oder offenbare Gegenwart Christi, sondern die Blindheit der späteren Kritiker und Geschichtsschreiber, die, abgesehen von seltenen Ausnahmen, deren Tragweite verkannt haben[2]. Diese Unterschlagung hat vielerlei Ursachen, für welche die Philosophie nicht verantwortlich zeichnet. Dennoch bleibt die Anziehungskraft Christi beträchtlich, selbst an Stellen, wo das Christliche endgültig karikiert ist, zum Beispiel bei Heine: »Er ist der Gott, den ich am meisten liebe – nicht weil er so ein legitimer Gott ist, dessen Vater schon Gott war und seit undenklicher Zeit die Welt beherrschte: sondern weil er, obgleich ein geborener Dauphin des Himmels, dennoch, demokratisch gesinnt, keinen höfischen Zeremonialprunk liebt, weil er kein Gott einer Aristokratie von geschorenen Schriftgelehrten und galonierten Landsknechten, und weil er ein bescheidener Gott des Volkes ist, ein Bürgergott, un bon dieu citoyen. Wahrlich, wenn Christus noch kein Gott wäre, so würde ich ihn dazu wählen, und viel lieber als einem aufgezwungenen absoluten Gotte, würde ich ihm gehorchen, ihm, dem Wahlgotte, dem Gotte meiner Wahl.«[3] Oder noch bei Nietzsche, wenn er von »jenem Hebräer« spricht, der »viel zu früh starb«[4].

## *Christus und der Philosoph*

Die Nähe zwischen Christus und dem Philosophen hat den Zerfall der *philosophia Christi* und sogar den »Tod Gottes« überlebt. Ein des Einlenkens so unverdächtiger Denker wie Jaspers zögert nicht (ohne sich freilich damit zu

[2] Der vorliegende Artikel faßt manches zusammen, was ein Vorlesungszyklus am Institut Catholique de Paris (1974–76): Von Spinoza zu Gabriel Marcel, ausgeführt hat.
[3] Reisebilder. Die Stadt Lucca, Kp. VII. München o. J., S. 332.
[4] Also sprach Zarathustra I, Vom Freien Tode.

identifizieren), der Entscheidung »Gott oder nichts« die Formel »Christus oder nichts« gleichzustellen[5]. Gegen eine nihilistische Philosophie stünde die wahre Philosophie auf seiten Christi. Ein rätselhafter Satz Wiebke Schraders, den wir vielleicht nicht genauso wie er verstehen, drückt zumindest eine besondere Verwandtschaft aus: »Der Gott der Philosophen ist, als der Christus der Theologen, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs.«[6] Damit ist wenigstens ein möglicher Übergang vermittels der Christologie von der Philosophie zur Offenbarung angedeutet, somit eine philosophische Erheblichkeit der Christologie. Man hat den Satz auch umkehren und dann von christologischen Prolegomena zur Philosophie reden können. Auf jeden Fall ist der Christus, wie er in der großen Eingangshalle zur Christologie, im Johannesprolog erscheint, fortan ein Angelpunkt aller Metaphysik. Selbst Jaspers anerkennt die philosophische Tragweite der Christologie, da er in seiner Chiffrenmetaphysik die Menschwerdung zum Symbol der Existenz-Transzendenz-Relation macht und das Kreuz zur höchsten Chiffre des Scheiterns. Nur bleiben diese Ausblicke im Zusammenhang unzureichend, kaum ausgewertet; Christus selbst verharrt in einer Art Verbannung, die in keiner Weise seiner philosophischen Bedeutung entspricht.

Und gewiß treffen sich ängstliche Philosophen, die diese Verbannung verlängern, ja verendgültigen möchten, anscheinend mit religiösen Schriftstellern, Glaubenden, die den Hochmut der Vernunft verdammen und sich dafür das Unvernünftige vorbehalten. Noch jüngst referierte eine große Tageszeitung die höfliche Debatte zwischen einem reinen Philosophen und einem glühenden Fideisten, die sich beide darin einigten, philosophische Fragen (oder Gewißheiten) und Glaubenseinsichten gänzlich voneinander zu trennen[7]: Widerspiegelung der Miniatur eines jahrhundertealten Streitfalls! Die Ansicht ist heute im Schwange, wird aber auf die Dauer wie alle klaffenden Dualismen ihre Ohnmacht offenbaren. Sicher wäre es peinlich, Pascal und Kierkegaard zu Gegnern zu haben, falls sie sich tatsächlich gegen die philosophische Auswirkung der Christologie gewendet hätten. Aber Kierkegaard baut ja auf den Kategorien der Existenz Christi eine ganze Paradoxologie auf, und Pascal formuliert den zentralen Satz jeder Christologie, die sich als philosophisch belangvoll ausgeben möchte: »Jesus Christus ist das Objekt von allem und das Zentrum, auf das alles hinstrebt. Wer ihn kennt, kennt den Grund aller Dinge.«[8]

Mit diesem inspirierten Satz, den Blondel aufgreifen wird[9], behauptet Pascal nur die Identität des Logos mit dem fleischgewordenen Wort, gibt

[5] Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze. München 1951, S. 288.
[6] Über Teilhard de Chardin und die Metaphysik. In: Schelling-Studien, Festgabe für Manfred Schröter, hrsg. v. A. M. Koktanek. München 1965, S. 145.
[7] H. Biraul und M. Clavel in: »Le Monde«, 11. Nov. 1978, S. 2.
[8] Ed. Brunschvicg, Nr. 556.
[9] Vgl. L'Action (1893), S. 461.

also nur den Widerhall des hoheitsvollen Johannesprologs, der, zusammen mit dem Hymnus des Philipperbriefs, den *locus classicus* der philosophischen Christologie bildet. Dies ist die Stelle, an der Metaphysik und Offenbarung sich verzahnen; nicht nur für den Theologen, auch für den Philosophen sind – wenigstens als Fragen – die feierlichen Aussagen belangvoll: »In ihm hat alles seinen Bestand« (Kol 1, 17) und »alles in Christus zusammenfassen« (Eph 1, 10). Wenn das Weltganze christologische Struktur hat, dann muß die Christologie philosophische Tragweite haben.

## *Christus als der höchste Philosoph*

Daraus ergibt sich als erstes die erwähnte, mehr oder weniger bewußte Affinität zwischen Jesus und dem Philosophen: die *philosophia Christi* bezieht sich durchaus auch auf sein *subjektives* Bewußtsein. Christus ist Urbild oder Typus, nach welchem der Philosoph sich bei seiner Wahrheitssuche ausrichtet, und darin in gewisser Weise der »höchste Philosoph«. Man weiß, daß ihm Spinoza diesen Titel zugesprochen hat[10]; wir haben nach vielen andern versucht, den genauen Sinn einer so erstaunlichen Aussage zu bestimmen[11]. Der Christus Spinozas ist Philosoph und zugleich mehr als das, wie der Christus Bergsons der »Übermystiker« ist[12], denn er erreicht nicht nur die Fülle der Erkenntnis dritten Grades, den *amor intellectualis Dei*, sondern besitzt die klare Einsicht des Heils der Ungläubigen, die dem spinozistischen Philosophen versagt ist; er ist eingeweiht in das Mysterium der göttlichen Herablassung, er ist *comprehensor*, er nimmt maximal *(omnium maxime)* an der ewigen Weisheit Anteil, die seit jeher der Sohn ist. Es genügt nicht, ihm die Attribute eines menschgewordenen Gottes zuzuschreiben, Spinoza verwirft die dogmatischen Sätze der Kirche mit Verachtung. Doch scheint uns sein Christus mehr zu sein als ein bloßes Korollar oder eine Bestätigung seiner »Ethik«: er ist ein echter Inbegriff, ein innerer Bezugspunkt, der die Erfahrung des Philosophen zugleich ausrichtet und übersteigt[13].

---

[10] Notizen Leibniz' über ein Gespräch mit Tschirnhaus. Vgl. Eduard Bodemann. Die Leibniz-Handschriften, Neuausg. G. Olms. Hildesheim 1966, S. 103; G. Friedmann, Leibniz et Spinoza. Paris, S. 73, 289.

[11] Vgl. den Abdruck eines Vortrags am Institut Catholique. In: »Gregorianum« 1977, 58/2, »Spinoza devant le Christ«,S. 221–237. Vgl. auch U. Capelli. »Cristo secondo Spinoza«. In: »Revista di Filosofia Neo-Scolastica« 1938, XXX, S. 540–545; Letterio Mauro, »Cristo nel pensiero di Spinoza«. In: »Verifiche« VI, N. 4, Dezember 1977, S. 789–809; Jean Lacroix, »Le Christ selon Spinoza«. In: »Les Quatre Fleuves« 4, 1975, S. 77–80; Henry Duméry, »Les deux saluts«. In: »Esprit« 39, Januar 1971, S. 129–144 (vgl. 142–143); Cornelio Fabro, »La dissolution de l'Homme-Dieu dans le rationalisme spinozien«. In: »La Table Ronde«, November 1968, S. 46–57.

[12] Vgl. Henri Gouhier, Bergson et le Christ des Evangiles. Paris 1961.

[13] A. a. O., S. 234–236.

Diese Wertung Christi als des »Philosophen schlechthin« bleibt nicht vereinzelt. Der Philosophieprofessor, den Bautin in einer postumen Fiktion vorführt[14], ist freilich noch viel zu ängstlich und zaghaft. Aber der Verfasser der »Wissenschaftslehre« reflektiert und formalisiert – wie der Philosoph nach Spinoza vom »Geist Christi« besessen – die zentrale Intuition Jesu: seine Wesensgleichheit mit Gott, worin das Wesen der wahren Philosophie sich erschöpft. Fichte will nichts anderes tun, als Jesu »Anweisung zum seligen Leben« vermitteln, vornehmlich ausgehend vom Johannesprolog. Er formuliert anders, da er sich eines vorweg ausgearbeiteten Begriffssystems bedienen kann, das dem galiläischen Rabbi abging: aber substantiell ist der Inhalt der gleiche[15]. Wenn auch heute der Wissenschaftslehrer ungehindert vom historischen Christentum und seinen dogmatischen Petrefakten absehen kann, so hat dennoch Jesus, allein und ohne irgendeine Beihilfe, die absolute Wahrheit entdeckt: die Erfindung der »Wissenschaftslehre« ist durch das Christentum hindurch erfolgt und hätte vermutlich ohne dieses nicht stattgefunden. Eine Art Analogie verbindet sogar beide entscheidenden Ereignisse: die Proklamation des Gottbewußtseins Jesu und die der »Wissenschaftslehre«. Jesus hat getastet, ist im Dunkeln stagniert, ehe in seinem Bewußtsein die intellektuelle Intuition seines Seins und seiner Sendung aufblitzte, um es ganz in Besitz zu nehmen[16]. Jesu Ich ist also zweifellos wie kein anderes »aktuiert«. Fichte hat willentlich die dogmatischen Stützen für die (einzigartige) Göttlichkeit Jesu fallengelassen; gewisse seiner Aussagen zeigen, daß er nur den »religiösen Genius« und »sittlichen Heros« übrigbehält. Aber ein Schleiermacher, der die christologischen Definitionen gleichfalls ablehnt, befindet sich nicht in erheblich besserer Lage.

Wenn Fichte den Akzent auf das Ich und das subjektive Bewußtsein Christi legt, weist er auf einen weiter zu verfolgenden Weg, der lange Zeit von den Theologen unbegangen blieb. Welcher Art war die natürliche oder übernatürliche Selbsterkenntnis Jesu? Der junge Hegel hat in seinem »Leben Jesu« merkwürdigerweise mehrfach Jesus – zum Beispiel bei der Jordantaufe – eine geistige Intuition oder mystische Ekstase zugeschrieben, die ein provisorisches Äquivalent der seligen Gottschau gewesen wäre. Etwas von dieser einmaligen Erkenntnis wird durch die zahlreichen traditionellen oder liberalen »Leben Jesu« des 19. Jahrhunderts mitgeschleppt werden. Aber die Aussagen besitzen nicht mehr die erstaunliche Prägnanz der Definition Spinozas: Jesus als »Stimme Gottes«, als »Mund Gottes«[17].

Wir müssen darauf verzichten, die Christusgestalten defilieren zu lassen, die zumeist ihren Erfindern nachgebildet sind, angefangen vom melancho-

[14] Louis Bautain, Les choses de l'autre monde. Journal d'un philosophe. Paris 1868: »Jésus est-il un philosophe«, S. 88–92.
[15] Anweisung zum seligen Leben. Medicus V, S. 202.
[16] Staatslehre 1813, Medicus VI, S. 578, 598.
[17] Tractatus theologico-politicus, zit. nach der Pléiade-Ausgabe, S. 681, 730.

lischen Virtuosen Schleiermachers bis zum »liebenden Rebell« Ernst Blochs. Wenn man von einer Psychologie Jesu reden kann, so bleibt doch die ausschließlich psychologische Deutung der dogmatischen Grundaussagen ein Holzweg. Es braucht ein »Transzendentales«, um an den gelebten Christus, das Erlebte Christi, das »Christus-Erlebnis« zu rühren. Und auch dann bleibt das Christusbewußtsein ein »ungeheures Problem«, wie Blondel, der sich selber damit befaßt hat, sagt. Es setzt voraus, daß man als Philosoph das Sein und die seinshaften Zustände Christi mit in Rechnung zieht.

## *Die Christusidee*

Jesu Subjektivität spielt bei aller Faszination nur die Rolle eines Magneten, einer eindringlichen Spiegelung: sie bildet in der Reflexion des Philosophen, eines Spinoza, Fichte, Hegel, eine verborgene Effigie. Sie selbst tritt in das Gedankensystem nicht ein, wie ja auch der Philosoph selbst sich aus dem fertigen Gebäude zurückzieht. Aber Christus kann auch *Objekt* der Philosophie sein, Inhalt und zu bestimmender Gegenstand, und so allein kann er eine philosophische Christologie begründen. Dieser Übergang zum Objektiven (mit all seinen christologichen Implikationen, die nicht unbedingt thematisch zu werden brauchen) bildet zugleich das Scharnier zwischen dem »Jesus der Geschichte« und dem »Christus des Glaubens«, und außerdem die Demarkationslinie zwischen Philosophien mit kritischer Tendenz und solchen mit spekulativem Anspruch. Fügen wir bei, daß es sich um eine bewegliche, oft schwer bestimmbare Grenzscheide handelt.

Schelling spricht in seinen von ihm nie verleugneten »Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums« fast naiv von der in seinen Augen erdrückenden Überlegenheit der Spekulation, wenn er »die völlig verstehbare« (und deshalb uninteressante) empirische Person Jesu der »symbolischen Person» entgegensetzt, nämlich dem über Zeit und Geschichte erhabenen Prinzip[18]. Gewiß wird der historische Jesus nicht vom symbolischen getrennt, aber die Verbindung wird nur in einer schwebenden Frage angedeutet: Wer, fragt Schelling, hat das Unendliche besser kundgetan als er? Faktisch bleibt die empirische Person unter dem Vorwalten des Prinzips und der Idee, die Menschwerdung findet »seit Ewigkeit« statt, die Idee des Christentums, älter als die Welt, verschlingt dessen Positivität, der geschichtliche Christus des Glaubens wird vom idealen Christus vereinnahmt.

Die Christusidee ist der Nerv der philosophischen Christologie, noch im embryonalen Zustand beim jungen Schelling, in Entfaltung beim reifen. Der junge gesellt sie (1803) dem »absoluten Ich, der Form aller Formen« zu: dem

[18] Werke I, Bd. V, S. 292, 296–297.

Ewigen Sohn, der »das Endliche selbst« ist, nämlich die Welt, die Natur, und der in der Phase seiner Offenbarung als ein leidender Gott und den Bedingungen der Zeit unterworfen erscheint[19]. Ein Vierteljahrhundert später verwirft er die implizite Gleichsetzung Christi und der Endlichkeit: Christus ist jetzt die heilbringende Macht oder Potenz, die unter verschiedenen Gestalten die Abenteuer der heidnischen Mythologie durchwandert, bis sie sich zuletzt gleichsam an ein Individuum – darin besteht ihre Kenose – im jüdischen Volk festklammert und am Kreuz sterbend die heidnischen Idole in seinen Untergang mitzieht[20]. Der erste Entwurf blieb zweideutig, da der christologische Schematismus trotz aller seiner ausdrücklichen Erwähnung der theoretischen Konstruktion untergeordnet bleibt; Christus ist das »unendlich Endliche«, der Mensch, die Natur, bestenfalls der Höhepunkt und die Wende der Geistesodyssee, der Übergang von der alten zur neuen Welt. Sehr verschieden vom spinozistischen Sohn als Weisheit ist das nicht, noch weniger vom »spekulativen Karfreitag« Hegels, von dem dieser sagt, daß er »sonst historisch war«[21]. Aber auch in Schellings später, sogenannter »positiver Philosophie« ist die Zweideutigkeit nicht durchaus ausgeräumt, weil »das Licht zur Erleuchtung der Heiden« auch ein Element der heidnischen Welt selber war und dort ihre mythische Vorgeschichte hatte, die gewiß mit der Inkarnation abgeschlossen ist. So bleibt die »Christusidee« durch umgreifende Systementwürfe beeinträchtigt. Sie ist für Kant der nooumenale Mensch, die Idee eines Gott vollkommen wohlgefälligen Menschen, das personifizierte Ideal des guten Prinzips[22], für Fichte, der die Person Jesu stärker betont, ist die Idee, die dem Bewußtsein Jesu eingepflanzt ist, der eingeborene Sohn, das unmittelbare Werkzeug Gottes und der »geistige Effekt«[23]: notwendige Idee einer historischen Notwendigkeit.

Diese Formeln wollen den christlichen Begriff der Offenbarung wiedergeben. Ihrem authentischen Sinn nach besagt die Christusidee den Gott-Menschen oder den Menschen, der Gott ist, den Ewigen in der Zeit; Kierkegaard wird sie als das absolute Paradox dramatisieren. Aber diese Idee kann zum philosophischen Alibi schlechthin werden, was man bei Jaspers feststellen kann, für den sie – nicht anders als für Feuerbach – absurd und widersprüchlich ist, und der deshalb gleich die »Idee« in ein »Symbol« verwandelt und damit die eminent anthropologische Chiffre gewinnt, das unzerreißbare Band zwischen Existenz und Transzendenz. Darin kann man wenigstens ein Indiz für die Fähigkeit der Idee wahrnehmen, sogar in eine entfremdende Konstruktion einzutreten – und damit ihre Universalität zu erweisen.

---

[19] Ebd. 148 (Bruno), S. 316.
[20] Philosophie der Offenbarung, Werke II, Bd. IV, S. 198.
[21] Schluß von »Glaube und Wissen« (1802).
[22] Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.
[23] Ausgabe Medicus VI, S. 580.

*Die Christologien der Philosophen*

Einen andern Zugang Christi zur Philosophie und ihren Systemen als die »Christusidee« gibt es nicht; deshalb hat der Johannesprolog bei den Philosophen solche Gunst erlangt. Die Idee zeigt eine *christologische* Bestimmung der Philosophie an, die übrigens nicht oder doch nicht notwendig eine versteckte Apologetik impliziert. Die sich ergebende philosophische Christologie kann verschiedene Gesichter tragen, je nachdem der Idee ein peripherer oder ein zentraler Platz eingeräumt wird, von dem aus sie (oft verschleiert) in alle Einzelgebiete ausstrahlen kann. Die Einstufung ist nicht immer leicht. Bei Malebranche kann man zögern, so stark scheint sein Christus dem Joch des Systems unterworfen, dessen Grundmotiv gerade die äußerste Einsparung aller Vermittlungen ist, wie es der göttlichen Einfachheit entspricht. Dennoch ist seine Philosophie so offensichtlich und allseitig christlich, daß ihre Besonderheit eher von einer defizienten (oder wenn man lieber will: kenotischen) Christologie herstammen dürfte als von einem tyrannischen Systemzwang. Auch bei Fichte kann man im Zweifel sein: im Maße als Jesus die Intuition der »Wissenschaftslehre« vorweggenommen hat, ist er ein Vorläufer, der durch die Philosophie eingeholt und gerechtfertigt wird. Im Maße aber als er der notwendige Scheitelpunkt der geschichtlichen Welt ist, ordnet sich die Philosophie ihm unter, zumindest historisch, und die Wissenschaftslehre kann dann als die Explikation der freien Intuition Christi gelesen werden. Anders bei Leibniz: in seiner Philosophie fügt sich Christus sanft und fugenlos dem System ein, die Offenbarung ist diesem wie angeglichen, es könnte auch ohne die historische Einmaligkeit des Mittlers auskommen. Ebensowenig hat Kant diesen nötig; selbst dort wo die »Christusidee« als ein sittliches oder geschichtliches Transzendentale funktioniert, ist sie meist nicht konstitutiv.

Anders steht es in Systemen, wo Christus nicht nur ein bedeutsames Motiv, sondern sozusagen das Leitschema darstellt. Das unüberholbare Modell dafür ist Hegel. Seitdem – unter dem gedämpften Totengeläut für den historischen Karfreitag – ein »spekulativer« angekündigt wurde, hat das hegelsche System nicht aufgehört, sich als spekulative Christologie auszufalten, zentriert im offenbaren Geheimnis des Kreuzes. Es entwickelt sich wie eine riesige »Staurologie«, deren abstrakte Momente und konkrete Gestalten die *via Crucis* des Geistes oder der Idee durch alle Formen der Endlichkeit umsäumen. Christus ist auch das Wasserzeichen in Schellings letzter Philosophie: Er ist der ausschließliche Gegenstand der »Philosophie der Offenbarung«, die in Wirklichkeit eine originale, die Dogmen neu interpretierende Christologie ist[24]. Sie hat gewiß ihre phantastischen Züge, sucht aber doch die gno-

[24] Werke II, Bd. IV, S. 1–334. In einer bedeutenden Studie (Liberté et Existence, Étude sur la formation philosophique de Schelling, Paris 1973, S. 35–41) hat Jean-François

stische Gefahr, die stete Versuchung religiöser Spekulation, zu vermeiden. Dasselbe wird man von der einzigen philosophischen Christologie des 20. Jahrhunderts sagen, die das Format der großen idealistischen Systeme hat, von der Weltschau Teilhards de Chardin. Sie ist massiv und derb, gespickt mit offenen Fragen, greift aber mit heroischer Kraft die uneingestandene Absicht Schellings und – wer weiß? – vielleicht auch Hegels auf und verwirklicht auf weite Strecken den philosophischen Ehrgeiz, »alles in Christus zusammenzufassen«.

*Transzendentale Christologie*

Am Schluß haben wir uns zu fragen, ob zwischen der transzendentalen Christologie der Philosophen, wie wir sie aufgedeckt haben, und derjenigen von Karl Rahner bloße Namengleichheit besteht. Beide beruhen auf der »Christusidee«, was sie unübersehbar einander annähert[25]. Aber Rahner versteht die transzendentale Christologie als ein Vorverständnis Christi (objektiver und subjektiver Genitiv) gegenüber den Methoden der theologischen Christologie. Der Gesichtspunkt ist demnach ein ganz verschiedener. Rahner geht es vor allem darum, die Idee zu bestimmen, und dies immer rückblickend von der historisch geoffenbarten Idee oder Wahrheit her. Die Philosophen dagegen nehmen die Idee, vor wie nach ihrer historischen Darstellung, als absolutes, ursprüngliches und somit unveränderliches Prinzip, oder als intelligible Konstante, wobei der Raum, den die Religion füllt, leer bleibt; die Philosophie wird sich dann vor der letzteren zu verneigen oder, als Religionsphilosophie, die Ansprüche der geschichtlichen Menschwerdung, des »Absoluten in der Geschichte« zu untersuchen haben. Ihre Tendenz geht dahin, sich nicht festzulegen, oder vielmehr die Inhalte zu entrealisieren: alle Metaphysik ist eine Suche am leeren Grab, nach dem Abwesenden. Rahner wird von einer anderen Sorge umgetrieben; er wählt seinen Standort im Innern der Offenbarung. Und doch hemmt ihn sein Ausgehen von der Idee, die ihn dem philosophischen Einsatzpunkt und Schleiermacher annähert, das Historisch-Faktische voll einzuholen, um so mehr als die Idee der Gesamtmenschheit und Gesamtgeschichte koextensiv ist, deshalb am Ende der Zeit besser in Erscheinung träte (philosophische Christologien sind immer eschatologisch). Nimmt man die Hilfe der Philosophie an, so muß man normalerweise auch ihre Schwächen teilen.

---

Marquat zu zeigen versucht, daß die am Schluß explizite Christologie Schellings schon in den Anfängen verborgen vorhanden war: als der »Gefrierzustand eines göttlichen Dramas, das sich noch nicht auszufalten vermag«, während in der letzten Philosophie Christus der Protagonist einer göttlich-menschlichen Tragödie ist, die sich seit den ersten Spielen der Weisheit bis zum endzeitlichen Pleroma entwickelt.

[25] K. Rahner/W. Thüsing, Christologie – systematisch und exegetisch, Quaestiones Disputatae 55. Freiburg i. Br. 1972.

*Panchristismus*

Die originellste Weise, das umstrittene Feld philosophischer Christologie zu betreten, ist sicherlich die Maurice Blondels. Sie ist unseres Wissens sogar die einzige, die auf den uns wichtigst erscheinenden Aspekt einer solchen hinweist: die *philosophische* Bedeutsamkeit der Christologie – als Gegenprobe zur christologischen Bedeutung der Philosophie, wie die klassische Apologetik sie immer schon aufgezeigt hat. Denn die machtvolle Synthese Teilhards de Chardin gelangt schwerlich über eine kosmologische Einleitung in die Christologie hinaus. Wir meinen den Blondel der »Aktion« 1893; später hat Blondel eine veränderte Richtung eingeschlagen: auf Entsprechung und Konkordanz zwischen Fragen und »Forderungen« der Philosophie und Daten und Mysterien des Christentums[26]. Er hat dabei keine Abstriche an seiner Philosophie gemacht, nichts von seinem Christentum abgeschworen. Aber eine tiefe Ader seines Denkens scheint doch, wenn nicht versiegt, so doch abgedrosselt.

Der »Panchristismus« (oder »Lehre vom Gott-mit-uns«) ist die Seele von Blondels Philosophie. Selbst als er, furchtsam, den Ausdruck fallen ließ, hat er ihn immer noch als sein Eigengut betrachtet. Gemeint ist die universale Gegenwart des menschgewordenen Wortes in der Schöpfung. Als das substantielle Band, das die Extreme vermittelt: Stoff und Geist, Mensch und Mensch, Mensch und Gott, sichert das menschgewordene Wort die Kontinuität des Wirklichen unterhalb der Vielfalt der Erscheinungen. Angeregt durch Überlegungen von Leibniz über die Eucharistie, hat Blondel dessen *Vinculum substantiale* auf die gesamte geschaffene Welt ausgedehnt, doch bleibt es für ihn vornehmlich das Deutungsprinzip für die theologischen Zentraleinheiten: Inkarnation und Eucharistie. Der leise, gedämpfte Eintritt Christi am Ende der »Action« ist nichts als die Anwendung der Vinculumtheorie. So heißt denn auch das berühmte letzte Kapitel: »Das Band zwischen Erkenntnis und Tat im Sein«[27].

Unter dem Gesichtspunkt der Objektivität der Erkenntnis (und der Tat), das heißt ihres seinshaften tragenden Grundes wird Christus *quasi incognito* in die notwendige Folge der Phänomene eingeführt, durch die der Wille bis zur letzten Frage geleitet wird: Was *ist*? Nun aber gibt es in der Ordnung des Geschaffenen keine letzte Konsistenz ohne den Rekurs auf den Emmanuel, *in quo omnia constant*. Der Mensch ist als solcher schon der universale Lictor, aber alles deutet darauf, daß dieser abgesunkene König, dieser entmachtete Atlas die Rolle des Weltmittlers nicht vollgültig zu spielen vermag.

---

[26] M. Blondel, La philosophie et l'esprit chrétien, 2 Bde. (Paris 1944, 1946); Exigences philosophiques du christianisme (PUF 1950).

[27] L'Action (1893), S. 424–465 (sowie die Ausgabe des «Manuscrit Boutroux« durch H. Bouillard. In: Archives de Philosophie, Januar/März 1961).

Es bedarf eines Menschen, der mehr ist als Mensch, eines »treuen und wahrhaftigen Zeugen«, eines Urhebers der Welt, der diese mit unsern Augen geschaut, mit unserem Atem eingesogen hat. Blondel schreibt an P. Auguste Valensin: »Unsere Erkenntnisse sind *objektiv* und das Objektive ist real nur durch den Emmanuel, nur wenn das Wort Fleisch geworden ist. Will man das nicht zugeben, so scheint mir die Frage der Objektivität unlösbar« [28].

## *Philosophische Christologie*

Solche Immanenz Christi in der Welt und Menschheit gestattet tiefe Einsichten in das Wesen des Menschen, erlaubt aber umgekehrt auch, durch immer erweiterte philosophische Erkenntnisse »die Breite und Länge, Höhe und Tiefe« der Liebe Christi auszuforschen. Eben darin scheint uns eine dringliche Aufgabe jener Philosophie zu liegen, die diese als eine christologische kennzeichnet. Auch wenn sie als solche unvollendbar ist, hat sie diese grundlegende Potentialität in sich. Nochmals Blondel: »Wir brauchen die fundamentale Rolle des menschgewordenen Wortes nicht in aller Deutlichkeit zu erkennen, damit es – trotzdem – das erleuchtende Licht für unsere Akte sei.« [29] Und wir fügen bei: auch für unsere Gedanken. Er ist das einstrahlende Wort, die Sonne der Geister, die sehen läßt, ohne gesehen zu werden, ja ohne schaubar zu sein.

[28] Brief vom 19. Dezember 1901 (M. Blondel – A. Valensin, Correspondance, 1899–1912, Bd. I. Paris 1957, S. 43).
[29] Brief vom 2. März 1902, ebd., S. 54.

# Die Church of England im Entmythologisierungsprozeß

*Von Roland Hill*

Die *Church of England* hat stets dem christlichen »Gemeinwohl« *(commonweal)*, dem »Königreich Gottes« den Vorrang vor der »Kirche Christi« zuerkannt. Elemente des»sacerdotium« sind ihr mehr als anderen reformierten Kirchen aus der katholischen Vergangenheit verblieben, und diese sind durch äußere Einwirkungen jeweils gestärkt oder geschwächt worden. So identifiziert sie sich trotz Reformation weiter mit der *Ecclesia anglicana* des englischen Mittelalters. Der Erzbischof von Canterbury präsentiert sich als 101. Nachfolger des benediktinischen Englandapostels Augustinus. Die englische Monarchin, »oberster Statthalter« der anglikanischen Kirche, bewahrt den päpstlichen Ehrentitel »Defensor Fidei«, Heinrich VIII. für eine Streitschrift gegen Luther verliehen, die der junge König noch ein Jahrzehnt, bevor er sich im Bruch mit Rom zum »Oberhaupt« der Kirche ernannte, verfaßt hatte.

Im anglikanischen Verständnis ist die Kirche nicht ein sichtbarer, ewiger, unteilbarer Organismus, sondern eine Abstraktion, ein Problem, eine immer wieder leidenschaftlich gestellte, zeitweilig auch wieder aufgeschobene Frage. Er glaube an die heilige katholische Kirche, sagte einst der berühmte Erzbischof von Canterbury, Dr. Temple, er bedaure nur, daß sie nicht existiere. Die *Church of England* hört auf die »eine Stimme Gottes«, ausgedrückt in den zwei Büchern der Heiligen Schrift, in den drei Glaubensbekenntnissen (dem apostolischen, nizäno-konstantinopolischen, athanasischen), in den vier frühen allgemeinen Konzilen (Nikaia, Konstantinopel I, Ephesus, Chalkedon), die die christologischen und trinitarischen Lehren bekräftigen, in den ersten fünf Jahrhunderten der patristischen Tradition.

Den Vorrang von *regnum* vor *ecclesia* ist historisch bedingt. Die Insel, die die benediktinischen Mönche im 7. und 8. Jahrhundert erobert hatten, war durch Geburts- und Erbrecht christlich. Das christliche England lernte nie, was die in der hellenistischen Welt entstandene katholische Kirche nicht vergessen konnte, nämlich den Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Wahrheit. England hatte keinen praktischen Bedarf an Dogmen zur Verteidigung seiner Insellage, an römischer Rechtsgewalt zum Ersatz seines bodenständigen und christlichen Gewohnheitsrechts. Die »katholische, aber reformierte« *Church of England* konnte sich daher als »Brücke« verstehen, mit einem Pfeiler im Glauben ihrer Ursprünge, mit dem anderen in den Verschiedenheiten des natürlichen Verstandes: fromm und politisch zugleich, katholisch und häretisch, rechtgläubig und opportunistisch, aber stets englisch, etwa in der Unbefangenheit, mit der sie die Theologien des katholischen und protestantischen Europa übernahm, diskutierte oder veränderte. Englisch auch in der Verbindung von strengem Gewissen und von Ungewißheit, Agnostizismus, Ehrlichkeit, gesundem Menschenverstand, die Grundlagen des englischen Regierungstalents, die Fähigkeit, mit Situationen fertig zu werden, ohne Prinzipien zu deklarieren, wie sie der Entwicklung des englischen Gewohnheitsrechts und der nicht niedergeschriebenen dehnbaren Verfassung abzulesen sind. Englisch auch in

der Verbindung von Religion und Empirik, die sich auf die eigentlichen Entdecker der Logik der Erfahrungswissenschaften zurückverfolgen läßt, auf die englischen Franziskaner des späten 13. und 14. Jahrhunderts, angeführt von Duns Scotus. Empirismus ist *die* englische Philosophie und zugleich ein wichtiges Element in englischer Religiosität, die sich stets weniger auf eine Glaubensstruktur als ein »Gemeinwohl« von Leben und Erfahrung gegründet hat. So wurde im englischen Mittelalter die Häresie als Vergehen gegen die vom Parlament definierte staatliche und nationale Einheit, das sogenannte »Commonwealth«, angesehen, für das die normalen Gerichte als zuständig galten, und nicht als ein übernatürliches, von der kirchlichen Inquisition zu richtendes Übel. Als die anglikanische Kirche im 17. Jahrhundert an die Macht kam, verfolgte sie protestantische Dissidenten wie Katholiken nicht wegen theologischen Irrglaubens, sondern wegen Landesverrats und Vergehens gegen die öffentliche Ordnung

Der anglikanische Bischof Stephan Neill beantwortete die Frage »Was ist Anglikanismus?« wie folgt: »1. Sinn für Kontinuität mit der Vergangenheit. 2. Offenheit für neue Wahrheit und deren abgewogene Einschätzung. 3. Eigenständiges Denken. 4. Würdevoller Gottesdienst in der Landessprache. 5. Gemäßigte und vernünftige Selbstdisziplin; öffentlicher Gottesdienst und private Andacht; die Lehre und das Vorbild Christi, christliches Zeugnis, persönliches Dienen, christliches Geben. 6. Das Bestreben, ein reifer, erwachsener Christ zu sein. 7. Ein vertiefter Sinn für soziale Verantwortlichkeit. 8. Verpflichtung zur Mission. 9. Besonderer Einsatz für die ökumenische Bewegung. 10. Bereitwillige Annahme der harten Tatsache, daß für die Kirche wie für den einzelnen der Tod der einzige Weg zu einem Leben in Fülle sein mag.«

Nichts in dieser Aufzählung – es muß kaum eigens betont werden – hat auch nur die entfernteste Ähnlichkeit mit dem, was ein Katholik als Merkmale einer Kirche anführen würde. Die Liste ist nicht einmal besonders christlich. Die »Lehre und das Vorbild Christi« war seit eh und je Gemeinbesitz englischer Deisten und Heiden. Kontinuität mit der Vergangenheit, Offenheit für neue Wahrheit, eigenständiges Denken, würdevoller Gottesdienst, Selbstdisziplin, Dienen, Großmut, soziale Verantwortlichkeit, Verpflichtung zur Mission sind auch bei Nichtchristen verbreitete Eigenschaften. Für einen Katholiken ist nichts leichter, als kopfschüttelnd den Unterschied zwischen seinem Glauben und einem solchen Humanismus festzustellen. Nachdem aber Gott Mensch geworden ist – so würde der Anglikaner antworten –, ist Menschsein etwas ganz Besonderes. Der Glaube, behauptet er, gewährleistet, daß Gottes Wille geschehen möge, der Mensch aber »unsere Sache« sei. Christus starb nicht für Christen, sondern für die Menschen. Das Mysterium der Fleischwerdung Gottes hat sich an menschlicher Not und Sprache zu erweisen. Gott richtet nicht über die Aussage der Kirche, sondern über das Leben der Menschen.

Die *Church of England* sieht sich daher nie als unmißverständlich »christlich«, verbirgt auch nicht ihre Häresien, Zweifel, ihre verschiedenartigen, gar nicht miteinander zu versöhnenden Deklarationen und inneren Spannungen. Die Verleugnung des apostolischen Erbguts ist ein lange zurückreichender Prozeß: vom Vorschlag der Interkommunion zwischen dem anglikanischen Bischofssitz von Jerusalem und deutschen Lutheranern, der dann 1845 den Übertritt John Henry Newmans

zur katholischen Kirche bewirkte, bis zu dem Zusammenschluß anglikanischer Diözesen mit den Methodisten, Presbyterianern und Kongregationalisten in Südindien ein Jahrhundert später; vom Beschluß des Staatsrats im Jahr 1850, demzufolge ein protestantischer Pfarrer, der die christliche Lehre der Erneuerung durch die Taufe leugnete, gegen den Willen seines Bischofs eingesetzt werden mußte – der Fall bewog Manning und andere Anglikaner der damaligen katholisierenden »Oxford-Bewegung« zu ihrem Übertritt – bis zum Jahre 1928, als das Unterhaus das amtliche »Prayer Book« der *Church of England* verwarf. Seitdem hat die *Church of England* sich zumindest praktisch, wenngleich nicht dem Gesetz nach, von ihrer staatlichen Abhängigkeit befreit. Es sind nicht mehr die staatskirchlichen Bindungen, die die anglikanische Hauptsorge darstellen, sondern der allgemeine Prozeß der Auflösung des christlichen Glaubensguts und seiner Abgrenzungen einer ungläubigen Umwelt gegenüber, in dem die Anglikaner nicht allein stehen.

Wie diesem Prozeß zu begegnen sei, wollte vor fünfzehn Jahren der Bestseller »Ehrlich vor Gott reden« erweisen, dessen Verfasser, der ehemalige Bischof von Woolwich, John A. T. Robinson, sowohl im »fortschrittlichen« als auch im »traditionellen« Lager seiner Kirche steht. Im Jahr 1976 veröffentlichte die von den Erzbischöfen von Canterbury und York eingesetzte Kommission zum Studium der kirchlichen Lehre einen Report, in dem es heißt, die volle persönliche Annahme aller in der Bibel und den Glaubensbekenntnissen enthaltenen Lehren könne von den Angehörigen der *Church of England* nicht erwartet werden. »Das Wesen des Glaubens ist mehr in einem Leben der Gefolgschaft als in glaubensmäßigen Bekräftigungen zu finden.« Engagiertsein sei wichtiger als Glaubensaussagen mit Vorbehalten zu machen. In einem den Report begleitenden Beitrag betonte der Vorsitzende der Kommission, Professor Maurice Wiles, der den Regius-Lehrstuhl für Theologie in Oxford bekleidet, es sei unmöglich, den Inhalt des christlichen Glaubens in präzise wörtliche Form zu kleiden. «Die Entwicklung sowohl der historischen als auch der philosophischen Studien scheint mir diese Möglichkeit auszuschließen.« Obwohl er die Anwendung des Intellekts in Sachen des Glaubens keineswegs mindern wolle, stellte er fest, »es sei ein zutiefst beunruhigendes Phänomen, wenn Glaubensdefinitionen wesentliche Voraussetzung sein müßten. Glaube ist jedoch nicht nur intellektuelle Bekräftigung einer Reihe von Aussagen über Gott und Jesus, sondern ein Eingehen der ganzen Person auf die grundlegende Realität der Welt, wie sie von Jesus und der von ihm stammenden Tradition begriffen wurde.«

Das gleiche Anliegen kennzeichnet 1977 die umstrittene und sensationelle Veröffentlichung von »The Myth of God Incarnate«[1], die einen Streit über die göttliche Natur Christi und die Inkarnation auslöste. Kurz danach erschien eine Gegenschrift »The Truth of God Incarnate«[2], an der Bischof Stephan Neill sowie der katholische Weihbischof von Westminster, Christopher Butler, mitwirkten. Wie meistens bei solchen Auseinandersetzungen war aber der Schockeffekt der Attacke weit wirksamer als der der Verteidiger der christlichen Lehre, die über deren Bekräftigung hinaus nur zu erklären vermochten, daß, wenn die Inkarnation geleug-

[1] Der Mythos des fleischgewordenen Gottes. Verlag SCM Press, London.
[2] Herausgeber Michael Green, Verlag Hodder & Stoughton, London.

net werde, egal mit welcher Absicht, dem Christentum recht wenig zum Glauben übrigbleibe.

Professor John Hick, Theologe an der Universität Birmingham, Herausgeber von »The Myth of God Incarnate«, erklärt in seinem Vorwort: »Die Verfasser dieses Buches (fünf anglikanischen, zwei freikirchlichen Bekenntnisses) sind überzeugt, daß im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts eine wichtige theologische Fortentwicklung vonnöten ist. Die Notwendigkeit ergibt sich aus dem wachsenden Wissen von den christlichen Ursprüngen und umfaßt die Erkenntnis, daß Jesus, wie er in der Apostelgeschichte 2, 22 präsentiert wird, ›der Mann, von Gott unter euch erwiesen mit Taten und Wundern und Zeichen‹, für eine besondere Rolle im göttlichen Vorhaben ausersehen war. Die spätere Auffassung von ihm als fleischgewordener Gott, die zweite Person der heiligen Dreifaltigkeit, die ein menschliches Leben führte, war eine mythologische oder poetische Art, seine Bedeutung für uns auszudrücken. Diese Erkenntnis ist im Interesse der Wahrheit gefordert. Sie hat aber auch praktische Konsequenzen von wachsender Bedeutung für unser Verhältnis zu den Völkern der anderen großen Weltreligionen ... Ohne weitere Erklärung zu behaupten, daß der historische Jesus von Nazareth auch Gott war, ist genauso sinnlos wie zu sagen, daß der Kreis, den ich mit einem Bleistift auf diesem Papier ziehe, auch ein Quadrat ist.« Für Hick, den Presbyterianer, ist der Begriff der Fleischwerdung Gottes nur eine, und zwar die griechisch-römische Denkweise, Jesus zu erfassen. Im neueren Zeitalter des Weltökumenismus müßten die Christen sich jedoch des wahlfreien, mythologischen Charakters dieser traditionellen Sprache bewußt werden.

Die Bezeichnung »Sohn Gottes« wurde, den englischen Autoren zufolge, von Jesus selbst nicht beansprucht, ihm aber von den frühen Christen, die auf jüdische Überlieferung zurückgriffen, zugeschrieben. Die dann in den christlichen Glaubensbekenntnissen festgelegte Lehre von der Inkarnation sei ein Versuch der frühen Kirchenväter (Origenes, Klemens, Athanasius) gewesen, den damit verbundenen logischen Schwierigkeiten zu begegnen. Die beiden bekanntesten Gelehrten unter den sieben Verfassern sind der bereits genannte Professor Maurice Wiles und Dr. Dennis Nineham. Wiles kommt wie Hick aus dem evangelistischen Lager der *Church of England*, das heute die »hochkirchliche« katholisierende Schicht in die Defensive gedrängt hat. Wiles erklärt, was er und seine Mitarbeiter unter Mythos verstehen: nicht ein Märchen, da ein Mythos wahr sein kann, im Volksverständnis bedeute Mythos eine Art Fata Morgana, eine irreführende Täuschung. Ein religiöser Mythos könne aber, ähnlich wie eine Dichtung, auf verschiedenen Ebenen eine Reihe von wahren oder falschen Sinngebungen enthalten, je nach den in dem Mythos ausgedrückten Ideen. Die hinter dem Mythos der Inkarnation stehende Wahrheit meint Wiles wie folgt bekräftigen zu können: »1. Daß das Leben Jesu in seinem Verhältnis zu Gott jene Offenheit Gott gegenüber verkörpert, nämlich die Einheit des Menschlichen und Göttlichen, auf die die Lehre verweist. 2. Daß sein Leben nicht nur eine tiefe menschliche Antwort auf Gott bekundet, sondern auch in seinem Verhältnis zu anderen Menschen ein Gleichnis von Gottes liebendem Erfassen der Welt ist.« Wiles hält den Mythos in diesem Sinn für »wahr«, wenngleich er damit natürlich nur einen neuen, in zeitgemäßer Sprache ausgedrückten Mythos aufgestellt hat. »Mythos« ist in diesem Fall offenbar eine von den Grenzen des menschlichen Denkens

und der menschlichen Sprache diktierte Umschreibung einer theologischen Wahrheit. Was jedoch unter dem Begriff »Sohn Gottes« zu verstehen ist, bedeutet nicht, daß Gott Jesus gezeugt hat, sondern wie der Erzbischof von Canterbury, Dr. Coggan, in seinem Protest gegen das Buch sagte, daß »in ihm wie in sonst niemand anderem die Fülle von Gottes Größe und das Kennzeichen des göttlichen Seins zu erkennen ist. Jesus ist nicht nur Lehrer und Vorbild. Er ist das Wort Gottes, der Sohn Gottes und Erlöser.«

Dennis Nineham, Leiter des Oxforder Keble College, glaubt, daß das Christentum der Zukunft nur mehr »die Rolle eines einzigen Hauptstreiters« – Gott – zulassen werde. Nineham ist nicht einmal bereit, wie einige seiner die göttliche Natur Christi leugnenden Mitarbeiter, ihm wenigstens menschliche Einmaligkeit zuzugestehen. Die in den Evangelien geschilderten Geschehnisse umfassen nur eine ganz kurze Zeitspanne. Die Jünger hätten Jesus in dieser Zeit gar nicht dauernd beobachten können. Daher könnte er Sünden begangen, z. B. ein Weib begehrt, haben. Wenn der historische Jesus heute unser Zimmer beträte, würde er nicht so sehr durch sein überragendes wie sein merkwürdiges Wesen beunruhigend wirken. Frances Young, Dozentin für Neutestamentstudien in Birmingham, konzediert, daß mit der Inkarnation auch der Kern des christlichen Glaubens, Erlösung und Sühne, veräußert werden könnte. »Die Erfahrung von Leiden, Sünde, Verfall, Abnormalität als wesentlicher Bestandteil der Welt würden für mich ohne einen kreuzigungszentrierten religiösen Mythos den Glauben an Gott ganz unmöglich machen. Nur weil ich sehe, wie Gott in die Dunkelheit seiner Schöpfung eingeht, das menschliche Leid und das Böse als solches erkennt, konfrontiert und erobert, ist ein religiöses Weltverständnis für mich annehmbar.« Das brauche aber nicht zu bedeuten, daß der Gekreuzigte Gott sei: »Wie erfahre ich, daß Gott mein Leid und meinen Schmerz teilt? Doch nicht durch eine einmalige isolierte Begebenheit, sondern durch die wiederholte Erfahrung der Tatsache, daß diejenigen, die unschuldig leiden, die Märtyrer, die die Schmähungen ihrer Mitmenschen vergebend ertragen, eine gottähnliche Eigenschaft zur Umgestaltung besitzen ... Jesus ist der oberste, aber nicht der einzige Zeuge dieser Wahrheit.«

Es geht im Grunde darum, wie der christliche Glaube, daß Gott in Christus die Welt mit sich versöhnt hat, »göttlich exklusiv« als eine Person der Dreifaltigkeit, »hier« in buchstäblicher Menschwerdung, in heute verständlicher Formulierung zu erfassen ist. Die von Wiles vorgeschlagene Neuformulierung würde zweifellos auch von Juden, Unitariern, humanistischen Agnostikern akzeptiert werden. Das Christentum, ob von innen oder außen gesehen, hat bisher aber immer noch mehr über Jesus ausgesagt als die sieben Theologen, die den Inkarnationsmythos nach seinem Inhalt untersuchen; es hat Jesus für »ohnegleichen« erklärt, und zwar in einem anderen Sinn als etwa Goethe oder Buddha oder Franz von Assisi, »einmalig ohnegleichen«, und nicht in einem mythischen Sinn, sondern mit mathematischer Gewißheit. In dieser Perspektive ist »The Myth of God« ein sonderbares Werk, eine Art Manifest, dem aber die Gefolgschaft zu fehlen scheint. Fachtheologen, vertraut mit der Problematik, die von Arius und seinen häretischen Anhängern im 4. Jahrhundert bis zur Kontroverse um Hans Küngs »Christsein« reicht, bietet es nichts Neues. Der überwiegenden Mehrheit des heutigen Publikums, darunter auch nominelle Christen, soweit sie überhaupt darüber nachgedacht

haben, ist Jesus ohnehin als Gott und Mensch zugleich gar nicht vorstellbar. Ihrem besseren Verständnis vermag das in dem heutzutage verbreiteten Jargon theologischer, psychologischer, soziologischer und philosophischer Terminologien gehaltene Buch nicht zu dienen. Gebildete Christen, die mit dem Versuch dieser Entmythologisierung vertraut sind, lehnen sie ab, desgleichen andere, die sich gar nicht näher damit befaßt haben. Das Buch beweist im Grunde nur zweierlei: wie weit der Prozeß der »Dezentralisierung des Glaubens«, die Verdünnung des auf Lehrsätzen aufgebauten Glaubens, die Meinung, daß rechtes Verhalten wichtiger sei als rechtes Verstehen, vor allem, wie weit das geschwächte Vertrauen in das Supremat des Intellekts in der *Church of England* fortgeschritten ist. »The Myth of God Incarnate« zeugt aber auch von der Unfähigkeit der modernen Bibelforschung, die lebende Gestalt von Jesus von Nazareth annähernd zu erfassen. Ein tiefer Abgrund trennt sie von denjenigen, deren Leben in den Jahrhunderten in so bewundernswerter, vorbildlicher Weise von dem im Neuen Testament offenbarten Glauben inspiriert war und es noch ist, die daraus mehr Wahrheit über das Menschsein beziehen als aus allen späteren psychologischen, historischen und philosophischen Systemen zusammengenommen.

# Der Humanist und der Ernstfall: Thomas Morus 1478—1978

*Von Hans Maier*

## I

Ein junger Mann, Londoner, aus bürgerlichem Haus, hat Glück und steigt zu hohen Ämtern auf. Nacheinander durchmißt er die Kreise der gelehrten Bildung, des Juristen- und Beamtenstandes, schließlich der Politik. Seine Laufbahn ist ungewöhnlich: Lateinschüler in London, Student in Oxford, Gelehrter und Schriftsteller in jungen Jahren, mit den Häuptern der kleinen sendungsbewußten Gemeinde in ganz Europa frühzeitig verbunden, mit Grocyn und Colet, die seine Lehrer sind, mit Erasmus, der den Einundzwanzigjährigen in seinem Haus besucht, sein Freund, Pate seines Sohnes wird, ihm sein *Lob der Torheit* widmet (*Moria* ist eine Anspielung auf den Namen des Gastgebers) und mit vielen anderen. Er liebt die Bücher, zeitlebens bedauert er, erst spät Griechisch gelernt zu haben und es nicht völlig zu beherrschen. Dennoch ist er kein Stubengelehrter. Als Page im Haushalt des Erzbischofs von Canterbury, Kardinal Morton, macht er zwanglos Bekanntschaft mit dem politischen und geistlichen England. Nicht mehr Ritter, fast schon Bürger bewegt er sich guterzogen und beherrscht in der parvenuhaften Welt der frühen Tudors – ein Humanist, der, seltener Fall, Weltläufigkeit und Kosmopolitentum mit britischem Patriotismus vereint, der trotz vieler Reisen und diplomatischer Missionen im Unterschied zu den meisten Humanisten einen festen Wohnsitz und Haushalt hat und der ein *insider* der Politik ist, nicht ein Kritiker von draußen,

wenngleich es in seinem literarischen Werk an Staatskritik, Gesellschaftskritik nicht fehlt.

Er ist klug. Er kann warten und abwägen. Jahrelang prüft er sich in einem Kartäuserkloster auf seine Berufung zum Priestertum, nach mönchischen Regeln lebend, ohne die Gelübde abzulegen, bis er 1503 den Entschluß faßt, in die Welt zurückzukehren. Er heiratet, begründet einen Hausstand, wird, »a beardless boy«, Parlamentsabgeordneter, noch in den letzten Regierungsjahren Heinrichs VII. Diese persönliche Entscheidung ist ein Datum in der Entwicklung von Kirche und Staat in England, denn Morus ist einer der ersten Humanisten, die gelehrte, auch theologische Bildung erwerben ohne irgendeine dauernde Beziehung zum geistlichen Amt oder zum Ordensstand (noch Erasmus war Mönch wider Willen!) – so wie er der erste in der langen Reihe englischer Kanzler und Premierminister sein wird, der nicht mehr Bischof, Kardinal ist, sondern Laie.

Bildung und Kirche waren damals noch eng verknüpft: der Gleichklang der Worte *clericus (clerk, clerc)* und Gebildeter in mehreren europäischen Sprachen, die geistlich-weltliche Doppelbedeutung des Wortes *Schola*, Schule erinnern uns daran bis heute. Gewiß begann sich zu Morus' Zeit die neue Bildung des Humanismus schon abzuheben von der strengen, klösterlich und demokratisch geprägten Zucht von Studienorten wie Oxford – ihr neues Zentrum wurde London, und sie trug von Anfang an weltstädtische, aristokratische Züge. Aber wie eng hing sie noch mit ihren alten klösterlichen Fundamenten zusammen! Wir dürfen uns jenen Humanismus nicht, wie es in Deutschland oft geschieht, aus der Sicht der Dunkelmännerbriefe oder späterer kulturkämpferisch gefärbter Deutungen, als eine Art Aufklärung *avant la lettre* vorstellen. Die meisten Humanisten wollten Reform von Erziehung, Bildung, Kirche, Staat – jedoch durch Rückgang auf die Ursprünge der Schrift und im Rahmen eines gereinigten christlichen Lebens. Jener erste Humanismus war kein Emanzipationsprodukt, er war so schulstolz, buchgelehrt und bibelnah wie irgendeine religiöse Bewegung des ausgehenden Mittelalters. Was ihm vorschwebte, war nicht ein antikisches Lebensideal. Das in jenen Jahren durch ungeheure Anstrengungen einzelner Forscher neuerschlossene Griechisch war kein Selbstzweck. Es sollte der reineren Vergegenwärtigung der christlichen Botschaft dienen. Nur so versteht man die zentrale, vorbildhafte Bedeutung der Lebensleistung des Erasmus, des griechischen Neuen Testaments, und ihre starke pädagogische Wirkung im Kreis der Humanisten vieler Länder.

Auch bei Morus klingen noch jene klösterlichen, mönchischen, asketischen Stimmungen nach, ohne die Bildung und Wissenschaft im Mittelalter nicht vorstellbar sind. Aber sie verklingen auch. Genauer: was früher objektive Lebensordnung war, Gesetz, Struktur, jener innige Zusammenhang von Bildung und Kirche, von Geistigem und Geistlichem, das wird jetzt frei gewählte individuelle Lebensform. Morus hört zeit seines Lebens nie auf, sich zu kasteien, er trägt das härene Hemd unter der Robe des Richters, dem Staatskleid des Kanzlers – aber er tut das mit aller Diskretion, nicht einmal seine Familie weiß es, nur seine geliebte Tochter Margaret weiht er in das Geheimnis ein. Er hängt einer monastischen Lebensform an, gewissermaßen ein Mönch aus freien Stücken, dem Sinne nach, in abgewandelter, vergeistigter Form – aber innerhalb eines Laiendaseins, das sich Kreis um Kreis erweitert: vom Amt des Rechtsanwalts und Friedensrichters bis hin zu Politik und

Diplomatie. Morus ist bewußter Laie – vielleicht der erste Laie in dem auf die Neuzeit zugehenden Kalendarium der Kirche; und er ist es nach sorgfältiger Prüfung seiner Möglichkeiten, nachdem er die Frage des geistlichen Standes, des Verzichts auf Ehe und Familie reiflich erwogen und verneint hat.

## II

So wird Morus Jurist, Ehemann, Familienvater, ein wenig gedrängt von seinem Vater, dem der Sohn schon viel zu lange studiert. In *New Inn* und *Lincolns Inn* erwirbt er sich die juristischen Kenntnisse — mehr eine Gedächtnisleistung als eine wissenschaftliche Anstrengung, denn es handelt sich im wesentlichen um die Aneignung einer gewaltigen Masse von Fällen und Entscheidungen. Ein Brotberuf. Fast entschuldigend teilt Erasmus den Freunden mit, daß man in England eben den Beruf des Juristen höher schätze, daß er unentbehrlich sei fürs Fortkommen – freilich, das Herz des Morus schlage mehr für die humanistischen Wissenschaften als für die Gesetze. Damit mochte er, was den Wissenschaftler Morus anging, sogar recht haben. Aber Morus war immer ein Humanist anderer Art als der arme umhergetriebene Vagant und halbe Mönch Erasmus. Viel stärker als bei anderen humanistischen Zeitgenossen ist sein Leben auf die Öffentlichkeit bezogen, auf die Tätigkeit als Anwalt, als Mann der öffentlichen Rede, des forensischen und parlamentarischen Plädoyers. Als Richter und Under-Sheriff von London erlangt Morus wirkliche Volkstümlichkeit, durch seinen Gerechtigkeitssinn, seine Ausdauer und Ausgeglichenheit hat er sich als »Richter Morus« beim einfachen Volk verewigt, das seine Schriften nicht lesen konnte. So lebt er auch in der volkstümlichen Überlieferung bis heute fort. Und hier, in seiner als Anwalt gewonnenen Popularität, liegt auch der Grund für seine politische Karriere. Eben beginnt ja der Jurist und Verwaltungsmann als Helfer in politischen Geschäften den Geistlichen als früheren Generalisten abzulösen – es war also kein Wunder, daß Morus, obwohl er sich nicht dazu drängte, in die Politik gezogen wurde, zuerst als Hofbeamter, dann als Unterschatzkanzler und Kanzler von Lancaster, schließlich als Sprecher des Unterhauses und zuletzt, nach zwölfjähriger politischer Tätigkeit, als Lordkanzler.

Die Zeichen standen günstig für einen Bund von Religion, Wissenschaft und Politik – so sahen es wenigstens die panegyrisch beflügelten Zeitgenossen beim Amtsantritt Heinrichs VIII. Der Humanismus war eine öffentliche Macht. Der König versäumte nicht, ihm zu huldigen. Erasmus war bei ihm zu Gast. Er feierte Heinrich als besten aller Könige. Daß Morus für die Wissenschaften verloren sei, seitdem er in die Politik gegangen war, bedauerte er, doch schien es ihm erträglich, weil er *diesem* König diente. Nicht anders klingt es aus dem Mund anderer Humanisten: »Der Himmel lacht und die Erde freut sich; alles ist voll Milch und Honig und Nektar« – so schwärmte man in jenen Tagen unter durchaus ernsthaften, ja trockenen Leuten. Die Euphorie hielt lange an. Klingt nicht selbst bei Morus unter allen Enttäuschungen und Bitterkeiten bis zuletzt ein Ton der Dienstbereitschaft gegenüber diesem König an, in dessen Dienst zu stehen ihm Schicksal und Verhängnis werden sollte?

In Heinrichs riesiger Gestalt (man erkennt sie noch heute an dem gewaltigen Panzer im Tower, der erhalten ist), in seinem fast fraulichen Antlitz, seiner Würde, Eleganz und Ritterlichkeit waren zu jener Zeit die neronischen Züge noch nicht erkennbar, wie wir sie aus dem späteren Bildnis Holbeins kennen. Der jugendliche Mann begeisterte nicht nur die Frauen – er war noch nicht zu jener feisten und grausamen Königskarikatur verkommen, die ein späterer Basler Humanist – Jacob Burckhardt – kurzerhand »ein Stück Schwein in Purpur« nannte. Und wie lange ist der Weg dahin, obwohl Morus in hellsichtigen Momenten früh das Schlimmste kommen sah, wie lange stellen sich immer wieder Solidaritäten her, wie stark bewährt sich auch an Morus das Gesetz, daß man aus der Politik nicht nach Belieben aussteigen kann, daß alles seine Folge hat, daß jeder Schritt einen anderen nach sich zieht unter den unnachsichtig beobachtenden Augen der Öffentlichkeit! Eine Spur menschlicher Beziehungen scheint zwischen den beiden Männern bis zuletzt bestanden zu haben. Mores selbstentworfene Grabschrift läßt dem König selbst zu einer Zeit, als der Konflikt nicht mehr zu schlichten war, den Ruhm des rechtgläubigen Theologen, der er in der Kontroverse mit Martin Luther gewesen war – und ein guter Diener des Königs wollte ja der Lordkanzler bis zuletzt sein, »but God's first«. Heinrichs Gnade hat dem langjährigen engsten Mitarbeiter wenigstens den schauerlichen dreifachen Tod des Hochverräters, mit Herausreißen und Verbrennen der Eingeweide vor den Augen des Opfers, erspart – der Kanzler durfte sein Haupt auf einen Richtblock legen. Im übrigen waltet in dem düsteren Geschehen, das König und Kanzler entzweit, die Einheit der Kirche zerstört, England von Rom losreißt, ein unumkehrbares Fatum – Morus spürt es, aber es war ihm je länger je weniger möglich, zu entrinnen.

Wie in der klassischen Tragödie fasziniert in diesem Geschehen der ungeheure Pendelschlag, der Umschwung, die totale Umkehrung aller Verhältnisse. Heinrich begann als leidenschaftlicher, ja blinder Anwalt des Papsttums – es war Morus, der ihn daran erinnern mußte, daß der Papst auch ein weltlicher Souverän sei, Nibelungentreue *in politicis* sich wenig auszahle. Ein ähnliches Bild in der großen theologischen Kontroverse mit Luther: kein anderer Souverän empfing von Rom mit so großem Recht den Titel des *Defensor fidei* – einen Titel, der später in so grimmige Ironie verwandelt wurde, obwohl er bis heute die britische Krone als Zierrat schmückt. *Corruptio optimi pessima:* die rasende Verfolgungswut, die zuletzt beim König gegen alle losbrach, die sich im Namen des Gewissens ihm entgegenstellten – sie wäre wohl kaum erklärlich ohne jene innere Beziehung des Herrschers zum theologischen und politischen Geschehen, die dem äußeren Vorgang der von oben dekretierten Reformation in England so ersichtlich abgeht. Hinter dem erbitterten Ringen um Königstitel und Suprematieformel verbirgt sich weit mehr als die längst fällige Geburt eines weltlichen Absolutismus nach dem Ableben des mittelalterlichen, ständischen, feudalen England.

Als Morus Lordkanzler wurde, war die »great matter«, die Ehescheidungssache des Königs, schon in vollem Lauf. Nach achtzehnjähriger Ehe mit der sechs Jahre älteren Katharina von Aragonien war Heinrich ohne männlichen Thronerben. Er betrieb einen kirchlichen Prozeß zur Nichtigerklärung seiner Ehe, zunächst ergebnislos, da Katharina an den Papst appellierte. Als Rom zögerte, gerieten die Dinge auf die bekannte Spur: Heinrich verlangte Scheidung, Wiederverheiratung aus

eigener Machtvollkommenheit. Um dahin zu gelangen, wurden eine Reihe von Kulissen aufgebaut: zunächst berief sich der König auf sein Gewissen, das ihm die Ehe mit Katharina, seiner Schwägerin, trotz päpstlicher Dispens nachträglich als ungesetzlich erscheinen ließ – was eine Reihe europäischer Universitäten zu bestätigen sich beeilte. Sodann mobilisierte er im neu zusammengerufenen Parlament die antiklerikale Stimmung und brachte jene Gesetzgebung in Gang, die die Stellung der Kirche in England grundlegend ändern sollte. Am Ende dieses Prozesses standen die Sukzessionsakte und die Suprematsakte von 1534, mit der Englands König zum Oberhaupt der englischen Kirche konstituiert wurde. Bereits am 15. Mai 1532 hatte die Kirchenversammlung vor den Forderungen des Königs kapituliert. Am Tag darauf trat Thomas Morus von seinem Amt zurück. Es folgte Heinrichs Eheschließung mit Anne Boleyn, ihre Krönung, an der Morus teilzunehmen sich weigerte – was ihm den unversöhnlichen Haß des Königs eintrug; ein Kesseltreiben gegen den Zurückgetretenen, das in ein Ermittlungsverfahren einmündete; endlich, nach Verabschiedung der Suprematsakte, die Aufforderung, den Eid zu leisten. Morus lehnte aus Gewissensgründen ab. Er wurde im Tower eingekerkert. Damit war der Wendepunkt seiner Karriere und, wie sich zeigen sollte, seines Lebens erreicht.

## III

Überblickt man Morus' literarisches Werk, das der Vielbeschäftigte immer kargeren Mußestunden abgerungen hat, so fällt ein Zug ins Auge: das Spielerische, Experimenthafte, ein Moment des Versteckspiels, ja der Fopperei. Das hängt nicht nur mit der Debattierleidenschaft zusammen, die er als scholastisch erzogener Mann von seinen Oxforder und Londoner Schulen ererbt hatte. Morus ist zeitlebens nach dem Zeugnis der Zeitgenossen ein witziger Plauderer und Erfinder gewesen, und wenn ihn etwas mit dem älteren Erasmus verbindet, so die Neigung zu Sarkasmus und Ironie. Es ist kein Zufall, daß seine bevorzugte literarische Form der Dialog ist – kein Zufall auch, daß die Frage, in welchen Äußerungen der Dialogpersonen nun der wahre Morus stecke, bis heute die Forschung in Atem hält. Ein blendender Witz, die Lust zu fabulieren, den Leser ein wenig an der Nase herumzuführen, Kunstfiguren unaufgelöst stehen zu lassen, auf daß jeder sich seinen eigenen Reim auf das anmutige Ganze mache – das prägt die Schriftstellerei des Humanisten Morus zumindest in jener ersten Lebenshälfte. Nicht nur deutsche Professoren, auch die Hagiographen haben sich mit diesem Mann sehr schwer getan, der die strenge Feststellung Kierkegaards zu widerlegen scheint, Ironie und Heiligkeit (als eine letzte Entschiedenheit des Geistes) schlössen einander aus.

Ich sagte schon, daß jener erste Humanismus des späten Mittelalters oder der beginnenden Neuzeit nicht ein Unternehmen antiklerikaler Eiferer war. Viele, ja die meisten der humanistischen Gelehrten, mit denen Morus in Verbindung war, hatten die Weihen. Später teilt die reformatorische Bewegung den europäischen Humanismus in zwei Lager – Erasmus' und Morus' Verteidigung der *Catholica* sind jetzt ebenso mögliche Haltungen wie der entgegengesetzte Weg von Melanchthon und Bucer. Fast immer aber bleibt der Humanismus in Verbindung mit kirchlichen

Strömungen und Bewegungen, kaum irgendwo führt er in eine irreligiöse Distanz zur Kirche oder gar in eine libertinerhafte Autonomie. Der dritte Weg des Humanismus, wenn es ihn je gegeben hat, war nicht ein Weg seitab der großen religiös-politischen Auseinandersetzungen der Zeit. Eher handelte es sich um den angestrengten, ja manchmal verzweifelten Kampf um Freiheit des Ausdrucks in einer vom Kampf der Theologen und der sich verhärtenden Staatskirchentümer immer mehr gefesselten und eingeengten Umwelt. Es war diese spezifische *façon de parler*, die die Humanisten einigte, solange sie überhaupt etwas einigte – und in ihr sind Anspielungen, Verhüllungen, Spott, Ambivalenzen und alle Arten sokratischer Ironie ein notwendiges Ausdrucksmittel.

Vieles ist aus der Zeit, vieles auch aus der Herkunft der humanistischen Autoren verständlich. Oft war der kräftig entwickelte Autorenstolz, der in der Tat auf moderne Verhältnisse vorausdeutet, eine Kompensation für die niedere Herkunft, das gehetzte Wanderleben, die unsichere Lebensgrundlage. Gewiß nicht bei Morus, der, wie gesagt, von den vagierenden Humanisten durch ein hohes Maß an Bodenständigkeit und Familienbezogenheit absticht. Aber selbst bei ihm finden sich Ausbrüche von Stolz, ja Überheblichkeit gegenüber Ungebildeten, Zeugnisse von persönlich-polemischem Überdruck, von Streitbarkeit und Reizbarkeit. Das Denkspielerische ist ausgeprägt. Die Dialoge transportieren nicht nur Sinn, sondern manchmal auch tiefsinnigen Ulk. Man muß sich vergegenwärtigen, daß die Loslösung von der mittelalterlichen Allegorese, die Abkehr vom strengen Duktus scholastischer Traktate, die Hinwendung zu antiken Autoren nicht nur das stilistische Handgelenk gelockert hatte – wir begegnen einem wahren Ausbruch schöpferischer Lust und Formulierfreude. Man stelle sich diese Humanisten weder als Antikenschwärmer noch als moderne, an »Texte« sich entäußernde Philologen vor – sie traten einfach mit den neuentdeckten Alten in einen unhistorisch direkten, schöpferische Kräfte weckenden Austausch. Dabei vertrauten sie als Christen auf den *logos spermatikos* auch in recht leichtfüßigen antiken Schriften. Erasmus und Morus in London über Lukian lachend und diskutierend – ist das nicht ein vergnügliches Dementi aller späteren Philologen-Andacht vor dem Klassischen?

Man versteht Morus' berühmtestes Werk, die *Utopia*, nicht, wenn man nicht diese Eigenbewegung einer freigesetzten Sprache sieht, die im Perspektivenreichtum der Dialogform aller Eindeutigkeit zu entrinnen strebt. Gewiß lassen sich Grundzüge des Moreschen und des humanistischen Denkens dingfest machen: das Vertrauen auf die Vernunft, auf den gesunden Menschenverstand als Leitinstanz in politischen Fragen; der ausgeprägte Pazifismus, verständlich in einem kriegerischen Zeitalter, das den Musen und Wissenschaften ebenso feindlich war wie einer christlichen Brüderlichkeit der Völker; endlich die staunend gewonnene und nach Herzenslust ausgekostete Einsicht, daß die Kinder dieser Welt manchmal klüger sind als die Kinder des Lichts. Bei Morus kommen noch spezifische Züge hinzu: weltpolitisches Denken, das sich der Erweiterung der europäischen Horizonte sehr bewußt ist und das vom Kosmopolitismus der älteren Humanisten sich entfernt, die wie Erasmus im Grunde immer in Begriffen der mittelalterlichen Weltmonarchie gedacht haben; englischer Witz, der höflich Übereinstimmung mit dem Dialogpartner sucht, auch im Widerspruch, und manchmal die harten Konturen rivalisierender Gedanken mit der Eleganz rhetorischer Verbeugungen verdeckt. Man hat

unter den kritischen Augen vor allem protestantischer Gelehrter reichlich Verhüllungsfloskeln und englischen *cant* in Morus' *Utopia* zu Tage gefördert, nicht selten mit moralischem Vorwurf – und daß Morus Beamter, Diplomat, Politiker war, daß er manchmal lange schwieg, dann auch wieder taktisch redete, mit Vorsicht und Klugheit formulierte, ist keine neue Entdeckung. Gerade die jahrelange Behandlung der »great matter« des Königs, die äußerste Zurückhaltung gegenüber allen Versuchen der Festlegung und Überführung, der Rückzug ins Schweigen, in vorgeschobene Krankheitsgründe, die Verhüllung der innersten Ablehnungsgründe bis zur großen Offenbarungsrede vor Gericht zeigen diesen Zug mit Deutlichkeit. Wer gegenüber soviel Klugheit – und Morus ist ein Patron der Klugheit, wenn es einen gibt! – die nackte Aufrichtigkeit des Machiavelli vorzieht, dem sei das unbenommen. Doch dringt er damit ins Innere des großen Schriftstellers und Staatsmanns, der kein ausgeklügelt Buch war, sondern ein Engländer seiner Zeit mit allen Leidenschaften und Fehlern, aber auch aller Noblesse und Größe, kaum ein.

Morus' *Utopia* ist weder eine Vorwegnahme sozialistischer Zukunftsgesellschaften, wie Kautsky meinte, noch eine geheime Aufforderung an die Christen, Utopier zu werden. Sie ist gerade *kein* Idealstaat. Vielmehr ist der immer wieder hervortretende Grundzug des Werkes ein neugierig-nachdenkliches Memento an die zeitgenössischen Briten, Europäer, Christen, eine Aufforderung, sich die Weisheit der Kinder dieser Welt zu nutze zu machen. Der Staat Nirgendwo ist nicht auf christlichen Tugenden aufgebaut, auf Glaube, Hoffnung, Liebe – er ist aufgebaut auf den Kardinaltugenden, die schon den Heiden erreichbar waren: Weisheit, Tapferkeit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit. Der Einführungsbrief sagt es mit Deutlichkeit. Modern gesprochen: Morus wollte nicht sagen, es genüge, ein anständiger Mensch zu sein, damit man auch ein Christ sei. Er wollte vielmehr der Versuchung vorbauen zu meinen, man müsse nur ein Christ sein und könne sich damit ersparen, ein anständiger Mensch zu sein. »Die Tugenden des heidnischen Utopia bekommen ihren Glanz durch den Gegensatz zu den Lastern des christlichen Europa. Aber die vier Kardinaltugenden sind eine Hilfe, kein Ersatz für die christlichen Tugenden ... More wollte nicht sagen, daß Heidentum besser sei als Christentum. Er wollte sagen, daß manche Christen schlimmer seien als Heiden« (R. W. Chambers). In ihrem zeitgenössischen Kontext ist diese Anmahnung an die Christen ohne weiteres verstanden worden; erst auf dem Hintergrund einer modernen säkularisierten Welt gewinnt die pädagogische Demonstration des Morus ein chiliastisches Eigenleben, das seither alle Interpretationen und modernen Fortsetzungen und Nachahmungen begleitet – nicht immer zum Nutzen der Sache.

## IV

Das Bild des Humanisten Morus wäre nicht vollständig ohne sein Haus, seine Familie. Es ist charakteristisch, daß uns das wärmere Wort Familie eher angemessen scheint, um einen Hausstand zu beschreiben, über den wir aus Briefen und Berichten vieles wissen – fast mehr als über ein anderes Haus der gleichen Zeit. Dennoch muß man sich auch hier vor Modernisierungen hüten – die Züge des Neuen, Persönlichen, der familienhaften Intimität sind da, aber sie heben sich erst zart und

diskret ab von einem durchaus nach ökonomischen und herrschaftlichen Gesichtspunkten aufgebauten »ganzen Haus«.

Zweifellos waren Morus' Frauen – die junge, frühverstorbene Jane und die ältere Alice, die er als Witwe heiratete, übrigens nur wenige Wochen nach dem Tod der ersten Frau – alles andere als mit dem Gatten wetteifernde eigenständige Wesen von der Art der Frauen der Romantik. Von Schleiermacherschen Vorstellungen über die Ehe als primären Liebesbund sind wir hier noch weit entfernt. Morus heiratet die erste Frau »aus Erbarmen«, um sie nicht zu kränken, denn eigentlich war er in ihre jüngere Schwester verliebt; und er heiratet die zweite – »nec bella nec puella« –, um eine Mutter für das Haus und die Kinder zu haben, wie er ganz offen sagt. Das ist nicht Herzenskälte eines berechnenden Geschäftsmanns, es entspricht den Lebensbedingungen einer Zeit, in der Ehe, Familie, Haus vor allem Institutionen der Lebenssicherung sind und alles Individuelle in objektive Ordnungen eingebettet ist. Dieses Objektive eines großen Hausstands fehlt in Morus' Haus in Chelsea nicht, angefangen von den Dienern bis zum Hausnarren und den acht Ruderknechten, die täglich die Staatsbarke mit dem Lordkanzler die Themse auf- und abrudern von der Wohnung zum Amtssitz. Auch die Sorge für das Essen und die Kleidung gehört hinzu. Nachdenklich erwägt Morus nach seinem Rücktritt die neue soziale Situation der Familie und des Hausstands in einer kleinen Ansprache, in der er, in Vorahnung des Endes, auf seine eigenen Lebenssituationen zurückblickt. »Ich bin erzogen worden zu Oxford in einer Advokaten-Innung, in Lincolns Inn und auch am königlichen Hofe und so fort, von der niedersten Stufe bis zur höchsten, und doch belaufen sich meine jährlichen Einkünfte auf wenig mehr als hundert Pfund im Jahr. So müssen wir von jetzt an, wenn wir zusammenbleiben wollen, uns damit abfinden, daß wir einander helfen müssen. Aber meines Erachtens wäre es nicht gut für uns, wenn wir uns gleich zuallererst an die einfachste Kost gewöhnen; wir wollen darum nicht gleich zur einfachsten Kost herabsteigen, auch nicht zu der Kost im New Inn. Sondern wir wollen mit der Diät von Lincolns Inn beginnen, wo viele höchst würdige und wohlbetagte Leute sehr gut leben; und wenn wir im ersten Jahre finden, daß wir das nicht durchhalten können, dann wollen wir im nächsten Jahr eine Stufe tiefer steigen, zur Kost des New Inn, mit der so mancher ehrliche Mann recht zufrieden ist. Wenn auch das über unsere Kräfte geht, dann wollen wir im Jahr darauf zur Oxforder Kost herabsteigen, mit der viele ernste, gelehrte und begabte Väter dauernd vertraut sind. Und sollte auch das nicht ausreichen, so können wir immer noch mit Säcken und Felleisen losziehen und betteln, hoffend, daß gute Leute uns aus Mitleid ein Almosen geben, und vor allen Türen Salve Regina singen und so einander weiter Gesellschaft leisten und zusammen fröhlich sein.« Der Text zeigt sehr schön, wie die individuelle Sorge bei Morus noch ganz eingefügt ist in die Ordnungen des Essens, Zusammenlebens, Zusammenwohnens – der Hausvater des 16. Jahrhunderts hat eben noch andere Verpflichtungen als der moderne Familienvater, dem staatliche Sozialpolitik die Zukunftssorge abnimmt, wenigstens erleichtert.

Doch auf diesem Hintergrund – welch ein für die Zeit ganz ungewöhnliches Maß des Persönlichen, der liebevollen Zuwendung zum einzelnen! Mag uns auch Morus, der leidenschaftliche und manchmal pedantische Erzieher seiner Ehefrauen, der unnachgiebig auf Fortschritten im Lautenspiel und Gesang beharrt und heftig

und vergeblich Brücken zur humanistischen Wissenschaft schlagen will, ein wenig verwundern, ja unsere Nerven strapazieren: es ist kein Zweifel, daß Morus seine Frauen, mehr noch seinen Sohn und seine Töchter, auf eine sehr persönliche Weise geliebt hat – wobei die Gattenliebe aus der Ehe wuchs, nicht umgekehrt wie in modernen Zeiten. Und wie weit strahlte das »private, geheime und häusliche Leben und Treiben des Thomas More«, wie es ein zeitgenössischer Beobachter nennt, auf die Umwelt aus! In diesem Hausstand, wo Gebet, Kirchenbesuch, Gartenarbeit, Studium und Musik einander ablösten, ist es Morus, dem Laien gelungen, etwas von der klösterlichen Intimität seiner Jugend- und Prüfungszeit in sein späteres öffentliches Leben hinüberzunehmen. Holbeins Federzeichnung, vermutlich aus dem Jahr 1527 oder 1528, zeigt die Familie in einem englisch oder flandrisch anmutenden Innenraum mit Schränken, Butzenscheiben, Teppichen, einer Uhr – ein Bild mitteninne zwischen »ganzem Haus« und Familie, zwischen Mittelalter und Gegenwart.

Es ist bewegend zu sehen, wie dieser Innenraum in Mores letzter Lebenszeit im Gefängnis des Tower in der Vorstellung des Gefangenen noch einmal ganz lebendig wird, wie die Briefe an die Tochter Margaret stets die Familie, das Haus mit einbeziehen. »Ich betrübe dich sehr, gute Margaret«, heißt es in seinem letzten, mit einem Kohlebröckchen geschriebenen Brief aus dem Tower, »aber es wäre traurig, wenn es noch länger dauerte als bis morgen, denn es ist der Vorabend des St. Thomastages und der Oktavtag von St. Petrus; und darum verlange ich danach, morgen zu Gott einzugehen. Es wäre ein sehr passender und angemessener Tag für mich. Nie liebte ich Dein Wesen mehr als in dem Augenblick, da Du mich zum letzten Mal küßtest, denn ich mag es gerne, wenn Kindesliebe und inniges Erbarmen aufgehört haben, auf weltliche Rücksichten zu achten. Lebe wohl, mein liebes Kind, und bete für mich, wie ich für Dich und alle Deine Freunde bete, daß wir uns im Himmel fröhlich wiederfinden . . .«

Am 6. Juli 1535, im 27. Regierungsjahr König Heinrichs VIII., wurde Thomas Morus enthauptet, nach Schuldspruch wegen Hochverrats, weil er sich geweigert hatte, den Eid zu leisten. Lange Jahre hatte Morus eine offene Konfrontation zu vermeiden versucht, obwohl seine Meinung über den Eheprozeß des Königs von Anfang an feststand. Noch während seines eigenen Prozesses hielt er sich mit Äußerungen zurück, um sich keine Blöße zu geben. Formal war er wegen Gesundheitsrücksichten zurückgetreten. Erst als der Schuldspruch unwiderruflich feststand, offenbarte er sein Innerstes. Niemand könne einen Christen richten, weil er sich dagegen wende, dem Heiligen Stuhl den geistlichen Vorrang zu nehmen, den Christus ihm selbst verliehen habe. So wenig London ein Sondergesetz gegen England machen könne, so wenig könne dies England gegen die katholische Kirche tun. Morus berief sich auf die Immunität, welche die *Magna Charta* der Kirche verliehen hatte, auf den Krönungseid der englischen Könige und auf die Kontinuität der englischen Kirche. Ja er nahm alle Konzilien und Bischöfe für sich zum Zeugen. Morus starb als Martyrer – nicht allein als Martyrer seiner Überzeugung, sondern als Martyrer der Kirche. In unübertrefflicher Kürze wies er, wenige Minuten vor seinem Tod, auf die Ordnung hin, die seine Entscheidung bestimmte, als der Ernstfall gekommen war – in dem stolzesten Wort, das je auf einem Schafott gesprochen wurde: *des Königs treuer Diener, aber zuerst Gottes.*

V

Thomas Morus 1478–1978: Fünfhundert Jahre sind seit seiner Geburt vergangen. Noch immer fasziniert sein Werk, noch mehr seine Person eine neugierige, teilnahmsvolle oder kritische Umwelt. Die in Amerika erscheinende Werkausgabe ist noch unvollendet. In Frankreich vor allem haben die entsagungsvollen Studien Marc'Hadours die Zusammenhänge mit Erasmus und dem Humanismus scharf bis ins biographische Detail, bis ins kalendarische Itinerar beleuchtet; in England, Italien, Deutschland sind neue Bücher erschienen, nach den bedeutenden Werken von Bremond, Chambers, G. Ritter, so jüngst die eindringliche Studie von Peter Berglar. Aber Morus' Wirkung ist breiter, sie erreicht nicht nur die Gelehrten, sondern auch das breite Publikum – wie zu Lebzeiten. Es gibt Filme über ihn (»A man for all seasons«), Theaterstücke, er bewegt die Phantasie junger Menschen. In Freiburg bei der Europakundgebung des Katholikentags haben wir ihn als Heiligen Europas angerufen. Was bewegt uns heute, Gläubige wie Ungläubige, wenn wir an ihn denken, zu ihm beten?

Dieser Mann ist die seltene, aber reale Vereinigung von Verantwortung im öffentlichen Leben, wissenschaftlicher Begabung und persönlicher Demut und Frömmigkeit – eine Komplexion von Gegensätzen also, die sonst nicht leicht beieinander wohnen, geschweige denn sich in einem Menschen vereinigen. Morus ist der Heilige des öffentlichen Lebens, des öffentlichen Bekenntnisses, ein Mann, der sich in seinem London so sicher bewegt wie nur noch Vinzenz von Paul oder Franz von Sales im Paris oder Genf ihrer Zeit. Er ist nicht zufällig in die Politik verschlagen worden, das Politische gehört zu ihm von Anbeginn. Und man weiß nicht, was man an diesem katholischen Laien mehr bewundern soll, die außerordentliche Biegsamkeit seines Geistes und seiner politischen Klugheit, die List und Taktik nicht ausschließt, oder die Unbeugsamkeit dort, wo es um Gewissen und Freiheit geht.

Aber Thomas Morus ist vor allem Humanist, Wissenschaftler, der sein öffentliches Tun nachdenklich begleitet und kommentiert, er ist ein Gestalter und Künstler seines Lebens, wie seine Schriften zeigen und noch mehr sein Haus und seine Familie. Eine spannungsreiche Individualität, ein durchaus moderner Mensch mit seinem Widerspruch. Durch Begabung, Sprache, Charme und Wärme seiner Person hebt er sich, der Stadtlondoner, unverkennbar ab von der Fülle jener namenlosen gotischen Gesichter vor und um ihn – Glück und Gefahr jener neuzeitlichen Individualität verkörpernd, die um ihn ihren Ausgang nimmt. Sein Charakter verbindet das fast Unvereinbare: Eloquenz und Schweigenkönnen, Stolz und Demut, Spottlust und kindliche Ergebung, ironisches Versteckspiel und unzweideutige Klarheit. Eine reiche Natur mit starken Ambivalenzen, die sich sammelt und entscheidet auf Gott hin, je näher der Ernstfall kommt – dies ist Morus' ergreifende, der Geschichte eingeschriebene Lebenslinie. Noch der weltlichste Mensch, der heutigste Zeitgenosse kann sich in diesem Heiligen erkennen, dessen Zeichen nicht bläßliche Sündenlosigkeit, sondern Erbarmen, Güte, Reue, stetige Bewegung hin zur Gottesliebe ist. Und wenn heute – woran uns Hans Urs von Balthasar erinnert hat – die Martyrien des Gewissens längst hinausgewachsen sind über den Kreis christlicher Zeugen, wenn die Proteste und Zeugnisse, die unblutigen und blutigen Hinrichtungen im 20. Jahrhundert längst die ganze Welt umspannen, wenn das christliche

Martyrium in den Zeiten der Konzentrationslager und des Archipel Gulag längst eingebettet ist in eine gesamtmenschliche Solidarität, so ist es nicht zufällig, daß Morus als einer der ersten uns an diesen Sachverhalt erinnert, ja ihn vorwegnimmt; denn er ist ebenso ein christlicher Blutzeuge wie zugleich, in einem ganz menschlichen und profanen Sinne, der Anwalt des Gewissens und der Verteidiger des Rechts.

Zuletzt aber darf uns Morus noch in einer persönlichen Weise nahe sein – und gerade einer wissenschaftlichen Gesellschaft – nämlich als Wissenschaftler, als Humanist und Schriftsteller. Kein Zweifel, er hat mit diesen Gaben Gott gedient wie mit allen seinen Gaben. Kein Zweifel aber, daß er auch die Verführungen des Intellekts gekannt hat – die immerwährende Neigung, eine selbstgeschaffene Wortwelt vor die Wirklichkeit zu setzen. Es ist kein Zufall, daß bei Morus am Ende der Humanist ebenso in den gläubig anbetenden, demütig vertrauenden Christen hineinstirbt wie vorher der Wissenschaftler in den Politiker und Staatsmann. Übrig bleibt eine letzte Entschiedenheit, übrig bleibt die unzweideutige Sicherheit jenseits aller Worte und Formeln, ausgedrückt in jenem freudigen Ausruf Mores zu Beginn seines Leidens: »The field is won« – die Schlacht ist gewonnen.

Vielleicht fällt es dem Wissenschaftler, der immer noch eine weitere Frage stellen, und dem Politiker, der die Bedingungen seines Tuns durch immer neue Taten verändern kann, schwerer als anderen Menschen, jene Einfachheit und Unzweideutigkeit der Hingabe zu erreichen, die das Gesetz des christlichen Lebens ist. Sie kommen gewissermaßen als letzte in jenem Zug der Demütigen und Anbetenden zur Krippe des Menschensohnes. Und so kann ich diese Betrachtung über den englischen Staatsmann des 16. Jahrhunderts nicht besser beschließen als mit dem Text eines englischen Schriftstellers unserer Tage, Evelyn Waugh. Es sind Worte aus seinem Buch »Helena«, die er der Kaiserin, die das Kreuz fand, in den Mund legt, am Dreikönigstag, bei der Betrachtung des Zugs der Weisen und Mächtigen, der »Magi«, zur Krippe:

»Ihr kamt spät«, sagte sie zu ihnen, »genau wie ich selber. Die Hirten waren lange vor euch hier, und sogar die beiden Tiere. Sie waren hier mit dem Chor der Engel versammelt, noch ehe ihr euch auf den Weg machtet. Um euretwillen ward die ursprüngliche Ordnung des Himmels gelockert, und ein neues, kühnes Licht erstrahlte unter den erstaunten Sternen.

Wie mühsam seid ihr doch gereist und habt beobachtet und berechnet, während die Hirten barfüßig angelaufen kamen. Wie sonderbar müßt ihr ausgesehen haben, als ihr mit eurem bunten, ausländischen Gefolge und beladen mit euren törichten Geschenken eure Straße zogt . . .

Allein ihr kamt und wurdet nicht enttäuscht. Auch für euch war Platz vor der Krippe. Eurer Gaben bedurfte es nicht; doch wurden sie angenommen und sorgsam beiseite gestellt, denn Liebe hatte sie gebracht. Und in der neuen Liebesordnung, die gerade ins Leben getreten war, da war auch für euch eine Stelle. Ihr wart nicht geringer in den Augen der Heiligen Familie als Ochs und Esel.

Ihr seid meine besonderen Schutzherren«, sagte Helena; »und Schutzherren aller, die spät kommen, und zur Wahrheit eine mühevolle Reise machen müssen, weil Wissen und Grübeln sie verwirrt; Schutzherren auch all derer, die mitschuldig werden durch Höflichkeit und deren Begabung ihre größte Gefahr ist.

»Ihr lieben Vettern, betet für mich«, sagte Helena; »und betet für meinen armen, überlasteten Sohn, auf daß auch er vor seinem Ende die Stelle finde, wo er im Stroh hinknien darf. Betet für die Großen der Erde, auf daß sie nicht elendig zugrunde gehen . . .

Und betet für Lactantius und Marcias, und für die jungen Dichter in Trier und für die Seelen meiner wilden, blinden Vorfahren: für ihren Feind, den schlauen Odysseus, und für den großen Longinus.

Um seinetwillen, der eure sonderbaren Gaben nicht zurückwies, betet für alle gelehrten und heiklen Seelen, daß sie nicht ganz vergessen seien bei Gottes Thron, wenn die Einfältigen einziehen in ihr Königreich.«

# Kirche in Holland

*Von Jan Bots SJ*

In den sechziger Jahren stand die katholische Kirche der Niederlande im Mittelpunkt der internationalen Aufmerksamkeit. Das ging so weit, daß Reisebüros sogar »Ketzerbesichtigungen« für Touristen anboten[1].

Um das Außergewöhnliche der katholischen Kirche in den Niederlanden während der sechziger Jahre verstehen zu können, ist es notwendig, die Aufmerksamkeit zunächst auf das Außergewöhnliche im niederländischen Katholizismus während der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts zu richten.

## Aufbau des niederländischen Katholizismus 1919–1960

Die Entwicklung der katholischen Kirche in den Niederlanden nach dem Ersten Weltkrieg geht in groben Umrissen parallel zu der in den anderen europäischen Ländern: wie anderswo kamen die niederländischen Katholiken (1850 rund 30 Prozent, dann anwachsend bis auf rund 40 Prozent im Jahre 1950) zur Überzeugung, daß ihr Glaube im Zusammenleben mit Andersdenkenden bedroht werde. Da nun nach katholischer Auffassung das Glaubensleben alle Lebensgebiete durchdringt, machte sich diese Bedrohung auf den verschiedensten – nicht nur religiösen Gebieten – fühlbar. Um ihren Glauben sicherzustellen und in voller Freiheit darin leben zu können, sahen sie sich genötigt, auch auf unzweideutig profanen Gebieten, eigene von ihrem Glauben inspirierte Interessengemeinschaften aufzubauen. Es bestanden wohl gemeinsame Interessen mit andersdenkenden Landsleuten (Protestanten, Liberalen, Sozialisten). Die Ideologie aber, womit jene die kulturellen, sozialen und politischen Interessen wahrnahmen, war derart anti-christlich (bei den Liberalen und Sozialisten) oder anti-katholisch (bei den Protestanten), daß die Katholiken sich gezwungen sahen, alle diese Lebensgebiete allmählich selbst zu verwalten.

Gewiß ist die Gründung von Organisationen und Einrichtungen auf eigener katholischer Grundlage auch in anderen Ländern festzustellen; die Katholiken der Niederlande gingen darin jedoch viel weiter als irgendein anderes Land. Sie

[1] K. Wimmer, Ketzerbesichtigung. In »Neues Forum« 17 (1970), S. 211–215.

gingen darin auch weiter als Gruppen anderer Lebensanschauungen im eigenen Land – der sogenannten Säulen –, nämlich der Protestanten (etwa 40 Prozent), Sozialisten und Liberalen, welche auch ihre je eigenen Säulenorganisationen hatten.

Die Niederlande kannten Säulenordnung und Säulentum, es war ein »versäultes« Land. Diese Entwicklung nahm ein solches Ausmaß an, daß man sich mit Arend Lijphart fragen kann, ob das niederländische Volk überhaupt eine geschlossene Einheit darstelle, oder ob es verschiedene Völker seien, die zufällig denselben geographischen Raum bewohnen[2].

Dieses autarke System, worin die Katholiken alle weltlichen Aktivitäten selbst verwalteten, entwickelte sich bis ungefähr zum Jahre 1960[3]. Der Zweite Weltkrieg war nicht vielmehr als ein bloßes Zwischenspiel innerhalb dieser Entwicklung. Nach dem Krieg beschlossen die Bischöfe so schnell wie möglich die früheren sozialen und kulturellen Organisationen wieder auf katholischer Grundlage aufzubauen. Das pastorale Argument war dabei ausschlaggebend: zusammen mit der großen Mehrheit der Katholiken glaubten sie, es nicht länger verantworten zu können, daß die Gläubigen die bildende Kraft ihrer Organisationen entbehren müßten, jedenfalls nicht in Zeiten eines sittlichen Zusammenbruchs am Ende des Krieges.

Von außen her gesehen blieb, wie es schien, der Zustand der Kirche in den Niederlanden unverändert bis 1960. Die katholische »Säule« erfreute sich sogar einer Periode des Wachstums, »die alle Verhältnisse vor dem Krieg übertraf«[4]. Auf allen Gebieten herrschte eine staunenerregende Aktivität nach außen. Die Organisation der Kirchenprovinz wurde weiter ausgebaut. Im Jahre 1955 wurden in Rotterdam und Groningen Bischöfe eingesetzt, und damit war die Zahl der Diözesen auf sieben angestiegen. Das katholische Schulwesen verzweigte sich über das ganze Land: nahezu alle katholischen Kinder besuchten katholische Elementarschulen; acht von zehn katholischen höheren Schülern besuchten eine katholische Oberschule. Die katholischen Eltern waren dadurch nicht finanziell belastet, wie dies in den meisten anderen Ländern der Fall ist. Denn das gesamte konfessionelle Schulwesen wird in den Niederlanden zu hundert Prozent vom Staat subventioniert.

Die Katholiken bekleideten führende Posten auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens. In der Regierung waren sie als die größte Partei (mit einem Stimmenteil von ca. 30 Prozent) beständige Partner in den Koalitionen mit den Sozialisten oder den Protestanten und den Liberalen. Im Jahr 1955 hielten 79 Prozent der katholischen Bevölkerung eine katholische Tageszeitung, und 89 Prozent waren angeschlossen bei der katholischen Rundfunkgesellschaft (KRO)[5]; 1959 gaben 84 Prozent der katholischen Wähler ihre Stimme der katholischen Volkspartei (KVP), und 90 Prozent der Arbeitnehmer waren Mitglieder eines katholischen Fachverbandes.

---

[2] A. Lijphart, Verzuiling, pacificatie en kentering in de Nederlandse politiek. Amsterdam 1968, S. 63.

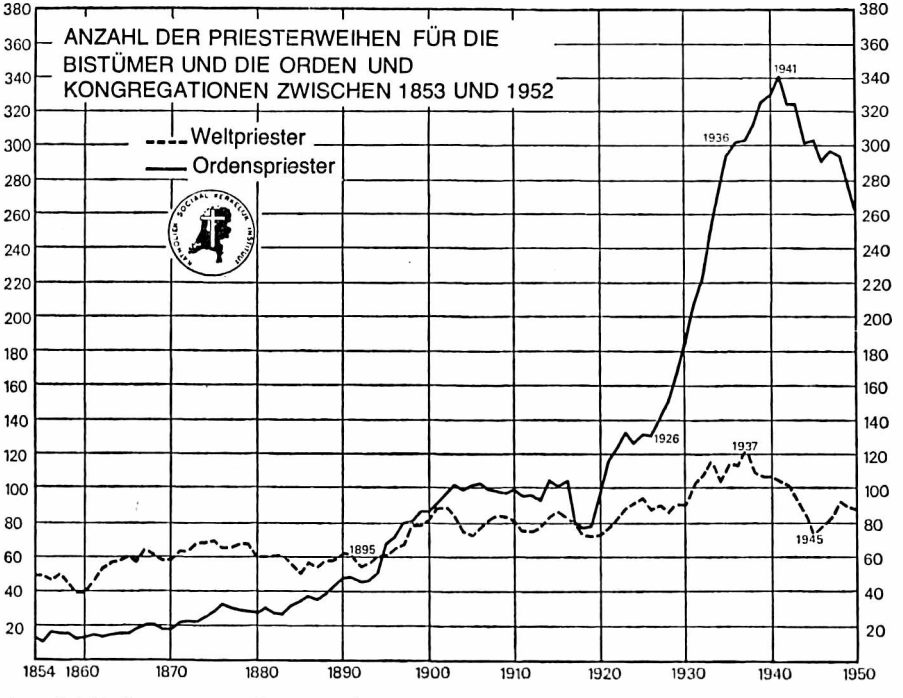
[3] J. M. G. Thurlings, De wankele zuil. Nederlandse katholieken tussen assimilatie en pluralisme. Nijmegen 1971, S. 127.

[4] Ebd., S. 117.

[5] Ebd., S. 127.

Auch in sozialer und sozial-kirchlicher Hinsicht sind einige besondere Ergebnisse festzuhalten. Die Arbeiter fielen nicht, wie das anderwärts vielfach vorkam, massenhaft von der Kirche ab. Im Gegenteil, zusammen mit dem Mittelstand bildeten gerade sie die tragende Kraft der niederländischen Glaubensgemeinschaft[6].

Die Katholiken der Niederlande schlossen sich nicht ohne weiteres den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen an, auch kritisierten sie die Gesellschaft nicht aus einem unbestimmten ideologischen Unbehagen heraus[7], von ihrem sozialen Idealismus ging vielmehr eine umformende und versöhnende Kraft auf das gesamte Gesellschaftsleben in den Niederlanden aus. Sie ließen sich von *Rerum Novarum* und *Quadragesimo Anno* beeinflussen und führen. Sie verarbeiteten diese Inspiration nach dem konkreten Modell der PBO, der *Publiek Rechtelijke Bedrijfsorganisatie*. Das in Klassen eingeteilte Gesellschaftsleben sollte dann in eine Gesellschaft der Berufsstände umgeschaltet werden. In der Verwirklichung dieser von *Quadragesimo Anno* propagierten berufsständischen Ordnung standen »die Niederlande auf einsamer Höhe«[8]. Im Jahre 1931 erklärte Pius XI. einer Delegation katholischer Arbeiter aus den Niederlanden, »daß kein Land der Welt die Lehre von *Rerum Novarum* so gut begriffen und in die Tat umgesetzt habe«[9].




Aus: J.J. Dellepoort, De priesterroepingen in Nederland. Den Haag 1955, S. 40.

[6] J. B. Sloot, Van kerkelijk spreken naar sprekende kerk, een sociologische analyse van der officiële verklaringen van het Nederlandse Episcopaat 1945–1974. ms. Nijmegen 1974. S. 99. [7] Ebd., S. 10. [8] Ebd., S. 79.

[9] P. H. Winkelman, Nederland. In: 150 jaar katholieke arbeiderbeweging in West-Europa 1789–1939. Hilversum, S. 350

Auch das geistliche und kirchliche Leben im engeren Sinn gedieh. Während in den hundert Jahren, zwischen 1855 und 1952 die Anzahl der Katholiken sich verdreifachte, hatte die Zahl der Priester sich um das Sechsfache erhöht; während sie anfänglich um 624 in einem Jahrzehnt zunahm, wuchs sie im letzten Jahrzehnt um 3 696 an[10]. Noch 1967 gab es in den Niederlanden rund 13 500 Priester (4 100 Diözesanpriester in sieben Bistümern und 9 400 Ordenspriester in 34 Orden oder Kongregationen); rund 7 000 Ordensbrüder und ungefähr 32 000 Ordensschwestern in 111 Orden und Kongregationen (aktiv 98, kontemplativ 22)[11] (vgl. graphische Darstellung I). Das besagt, daß auf je 100 Katholiken in den Niederlanden ein Priester, ein Ordensbruder oder eine Ordensschwester kam (in Frankreich 0,45; Belgien 0,79; Spanien 0,42; England 0,69; Deutschland [DDR und Bundesrepublik Deutschland] 0,47; Schweiz 0,77 und Österreich 0,39)[12].

Die Zahl der Besucher der Sonntagsmessen war in den Niederlanden höher als in anderen Industrieländern: im Jahre 1967 waren es noch 63,3 Prozent (84 Prozent auf dem Lande, 70 Prozent in aufkommenden Städten und 45 Prozent in Städten mit über 100 000 Einwohnern). Demgegenüber steht Deutschland mit nicht ganz 50 Prozent, Österreich mit ungefähr 35 Prozent, die Schweiz und Belgien mit zwischen 40 und 50 Prozent, Frankreich mit 30 Prozent und Groß-Britannien mit 40 Prozent.

Als besonderes Kennzeichen der Vitalität des niederländischen Katholizismus während der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts galt immer der große Einsatz für die Missionen. Die Niederlande profitierten dabei in reichem Maße von den anti-kirchlichen Maßnahmen in Deutschland und Frankreich. Der Reichtum an Berufen im Land zog wieder andere Missionskongregationen an. So wurde der ziemlich homogen katholische Süden der Niederlande überzogen mit Klöstern und Seminaren. In den Jahren vor dem Zweiten Weltkrieg erlebten die Niederlande ihre »große Missionsstunde«[13]. Während die Anzahl der niederländischen Katholiken nicht einmal ganze 2 Prozent der Gesamtzahl der Katholiken auf der Welt ausmachte, kamen aus ihren Reihen im Jahre 1939 11 Prozent aller Priester-Missionare. Im Jahre 1954 waren 7 000 Missionare (Priester, Ordensbrüder und -schwestern) in den Missionsländern in Übersee, das ist ein Missionar auf 600 holländische Katholiken (Belgien1:1 500, Frankreich 1:2 600, Italien und Spanien 1:1 200)[14].

Einerseits stellen wir also fest, daß die Katholiken der Niederlande in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts sich konsequenter als Katholiken anderer Teile der Welt eingesetzt haben für die Organisation eines Gesellschaftslebens auf konfessioneller Grundlage. Andererseits zeigt sich eine ebenso einzigartige Blüte

---

[10] De priesterroepigen in Nederland. Den Haag 1955, S. 51.

[11] KASKI: Broeders- en zusters-religieuzen in Nederland per 1. 1. 1967. Den Haag 1967, S. 19.

[12] W. Kusters, Situatieschets van het Nederlands katholicisme 1968. Crisis en riskerend vertrouwen. In: Riskante kerk; vijf jaar Pastoraal Instituut van de Nederlandse Kerkprovincie. Den Haag 1968, S. 148.

[13] J. Roes, »Het groote missieuur«, 1915–1940. De missiemotivatie van de Nederlandse katholiek. Bilthoven 1974.

[14] F. van Heek, Het geboorteniveau der Nederlandse Rooms-katholieken. Leiden 1954, S. 170.

des kirchlichen Lebens. Liegt nicht die Annahme nahe, daß zwischen diesen beiden Erscheinungsformen ein Zusammenhang besteht? J. M. G. Thurlings schreibt, daß das »Säulensystem nicht einfach eine malerisch ansprechende Erscheinung ist, sondern eine Strukturform, die das Leben in einer pluralistischen Gesellschaft erträglich machte«. Auf den niederländischen Katholizismus angewandt, würde es bedeuten, daß die Säulenorganisationen als Alternative für die traditionellen Integrationsrahmen von Pfarrei, Nachbarschaft und Dorf fungiert haben[15]. Man wies darauf hin, daß der auf dem Lande aufgewachsene Bauer bei einer Übersiedlung in die Großstadt seinen Glauben verlor, wenn keine Gelegenheit geboten wurde, sich bei organisierten Verbänden der Kirche anschließen zu können (religiöse und karitative Vereine, Kirchenchöre, Spielgruppen u. a.). Im katholischen Raum der Niederlande wurden im weiten Ausmaß Möglichkeiten auf feste Kader geschaffen, welche der Not an Solidarität und Mangel an menschlicher Verbundenheit in der modernen pluralistischen Gesellschaft Rechnung tragen. Damit haben sie nicht nur einen massiven Abfall verhütet, sondern auch die Vorbedingung einer großen Blütezeit geschaffen.

## Zersetzung 1960–1978

### *1. Im Sog der Prosperität*

Die sechziger Jahre tragen das Kennzeichen einer sprunghaften Entwicklung des Wohlstandes. Die Niederlande rückten in den Kreis der zehn reichsten Länder der Welt. Sinnbilder und zugleich Produzenten des Reichtums waren u. a.: der Hafen von Rotterdam, welcher der größte Hafen der Welt wurde, die Multinationalen AKU, Philips, Unilever und Shell, die zu den internationalen Gipfelunternehmungen auf der Weltrangliste zählen, und auch die Anbohrung eines der größten Erdgas-Gebiete der Welt, bei Slochteren in der Provinz Groningen.

Diesen Reichtum ließen die Nachkriegskabinette linker und rechter Richtung, die stets mit den Katholiken zusammenarbeiteten, den Schwachen der Gesellschaft durch ein System umfassender sozialer Vorkehrungen zugute kommen. Dies sei durch folgende Vergleichszahlen veranschaulicht: ein Minister verdiente im Jahre 1975 das Sechsfache des Jahres 1939, ein Lehrer das Zwölffache, ein Handwerker das Achtzehnfache – und ein Arbeitsloser 25 mal so viel wie in 1939[16]. P. A. J. M. Steenkamp erklärt, daß das System sozialer Versicherungen in den Niederlanden zu den besten der Welt gerechnet wird. Im Jahre 1976 betrugen die Ausgaben für soziale Versicherungen in den Niederlanden 26,3 Prozent des Brutto-National-Produktes, in der Bundesrepublik Deutschland waren es 22,1 Prozent, in Belgien 19,4 Prozent.

So »blühte der Baum« des holländischen Katholizismus in den sechziger Jahren »in einem sozialen Paradies«[17]. Wer sich wundert über die Leichtfertigkeit, welche

[15] J. M. G. Thurlings, a. a. O., S. 123.

[16] »Trouw« vom 7. November 1975, n. a. v. De personele inkomstenverdeling 1952–1967, Centraal Planbureau no. 19. Den Haag 1975.

[17] H. Hoefnagels SJ, Nederland een sociaal paradijs? In: Sociologische Gids 1961. Mit diesem Titel versuchte der Schreiber die derzeitigen Gefühle seiner Landsleute zu beschreiben und indem er gegenüber dem »sozialen Paradies« dieser Zeit Fragezeichen setzte,

die allgemein als gediegen bekannten Niederländer nach 1960 plötzlich an den Tag legten hinsichtlich althergebrachter Sicherheit, möge bedenken, daß sie dabei eine solide und gefestigte soziale Sicherheit als Basis hatten.

Noch mehr als die Gruppen anderer Lebensanschauungen haben die Katholiken vom wachsenden Wohlstand profitiert. Ihr langfristiges, aber gründliches Emanzipationsstreben brachte in dieser Periode seine reichsten Früchte hervor. Innerhalb der katholischen Gemeinschaft waren es an erster Stelle die akademisch Gebildeten, die den Wind in den Segeln hatten. Quantitativ wuchs diese Gruppe auffallend an: die Wachstumsziffer der ausgebildeten katholischen Akademiker im Alter von 30 und mehr Jahren ist 1960 die höchste, mit Ausnahme (der kleinen Gruppe) der Reformierten [18].

Wenn wir diese Angaben zusammenfassen, sehen wir folgendes Bild: Auf der ganzen Linie wurde die Bevölkerung der Niederlande bedeutend reicher. Die Katholiken wurden schneller reich als die sonstigen Weltanschauungsgruppen. Unter ihnen waren es hauptsächlich die akademisch Gebildeten, welche am meisten von dem stets zunehmenden Reichtum profitierten. Innerhalb dieser Gruppe katholischer Akademiker war es vor allem die Altersgruppe von 30 bis 50 Jahren, die begünstigt war. Durch diese »neuen Reichen« setzte sich die Erneuerung der katholischen Kirche in den Niederlanden in Bewegung; sie gaben ihr die Prägung. Diese Gruppe eroberte nach und nach alle Schlüsselpositionen in der Kirchenprovinz und besaß am Ende der sechziger Jahre völlige Autonomie. Hierfür kann man sich auf O. Schreuder berufen. Dieser, ein Franziskaner, war der erste Präsident der 1969 ernannten Noordwijkerhout-Kommission über das Priesteramt. Er veröffentlichte nach seinem Austritt aus dem Priesteramt eine soziologische Analyse der Bewegung »Offene Kirche«, in welcher sich wegen der Ernennung von Msgr. J. Gijsen zum Bischof von Roermond der Widerstand gegenüber Rom auf Landesebene organisierte. Nach seiner Analyse war die holländische Kirche in den sechziger Jahren von eben den Leuten aufgewühlt worden, die 1972 zu den Anführern dieser Oppositionsbewegung wurden [19]. Dies trifft sich mit unserem Theorem, daß es die katholischen Intellektuellen der höheren Mittelklasse waren, welche der Kirche der Niederlande ihren Stempel aufgeprägt haben. Es waren denn auch die im St. Adelbert-Verein organisierten katholischen Intellektuellen, in deren Namen der Vorsitzende, Msgr. F. J. G. Baron van Voorst tot Voorst, im Jahre 1960 proklamierte, daß nun der Zeitabschnitt geduldigen Wartens zu Ende sei: »In den kommenden zehn Jahren wird der St. Adelbert-Verein ein ›ungeduldiger‹ sein«. Der Ortsbischof versuchte, den »Ungeduldigen« vor dem Überschreiten der Grenzen zu bewahren [20]. Vergebens.

Es war ein sozialer Prozeß, der nur allzu gut begreiflich ist. Junge katholische Akademiker, Angehörige des Mittelstandes (Lehrer, Verwalter, usw.) rückten in den sechziger Jahren in großer Zahl durch Übernahme höherer Funktionen in die

---

wollte er zugleich auch ihre Gefühle reizen, was ihm auch gelang, wie aus Reaktionen ersichtlich wurde.

[18] J. M. G. Thurlings, a. a. O., S. 31.

[19] O. Schreuder, Die deprivierte Mitte. In: W. Weymann-Weyhe, Die offene Kirche. Düsseldorf 1974, S. 234–264.

[20] Katholiek Archief, No. 46, 1960, S. 1107 und 1116.

höhere Stufe des Mittelstandes auf. Hier verkehrten sie mit Kollegen, deren Familientraditionen mit den Haltungen und Tätigkeiten, dem Lebensstandard, den Umgangsformen, der Lebensgestaltung usw. dieser Gesellschaftsschicht schon seit langem vertraut waren. Die Neuankömmlinge, die aus einem »unteren« sozialen Milieu kamen, mit einem im allgemein stark geschlossenen Charakter, fühlten sich in der neuen Umgebung nicht recht heimisch. Sie neigten mehr dazu sich anzupassen und zu integrieren als ihre eigene Meinung zu äußern und einzubringen. Sie waren die sogenannten »nouveaux riches« (Neureichen), nicht unbedingt im Sinn von »ungebildet« und »Parvenus«, der in dieser Bezeichnung mitschwingt, jedoch geneigt zu einer kritiklosen Annahme der Normen und Bewertungshierarchien des neuen Standes, in dem sie aufgenommen waren. Als sie nun aber in den begehrten Positionen standen, in die höhere Mittelklasse integriert und als ebenbürtig angenommen waren, begannen sie mit einem gewissen Fanatismus, der den »nouveaux riches« eigen ist, den Standardwert ihrer Klasse als Ideal zu verkünden. Der revolutionär-kirchliche Mündigkeitsprozeß der niederländischen Katholiken beruht also auf einem sozialen Prozeß der Anpassung an die Bewertungshierarchie der höheren Mittelklasse.

Wie sieht diese Bewertungshierarchie aus? Ihr Standardwert schließt sich eng an ihre sozial-ökonomische Position an, die sozusagen den Unterbau bildet. Sozialökonomisch bekam der Bürger dieser Klasse nun die Möglichkeit, in großer Unabhängigkeit von anderen sein Leben einzurichten: eigenes Haus, Auto, evtl. ein Zweitauto, ein zweites Haus usw. ... Diesem sozial ökonomischen Unterbau entsprechen Möglichkeiten und Ideale wie: Würde der menschlichen Person, ungehinderte Entfaltung der eigenen Persönlichkeit, Authentizität, Freiheit, Mündigkeit, Pluralismus, Offenheit, Rationalität, Dialog[21]. Oder wie Kardinal Alfrink sich ausdrückt: »Der moderne Mensch will ›man selbst sein‹, seinen eigenen Weg gehen und nicht als Teil einer Gruppe fungieren«[22]. Diese an sich positiven Werte waren bei den oben Genannten ideologisch aufgeladen, und sie wurden mit einer bestimmten Exklusivität erstrebt und kultiviert. Allergisch reagierte man auf komplementäre Werte wie Opfer und Verzicht, die Werte der Gemeinschaft und der rechtmäßigen Autorität, die Transzendenz Gottes, die u. a. zum Ausdruck kommt im Überschreiten der Grenzen der Erfahrung des Bewußtseins in Glaubenssachen, mystischen Symbolen und Riten. So beschreibt O. Schrader die Bewertungshierarchie dieser Klasse[23]. Ein anderer Religionssoziologe, J. Auping SJ, konstatiert einen Prozeß der Ideologisierung der angestrebten Ideale bei der niederländischen Erneuerungsbewegung[24]. Nach seiner Meinung wurde in den Niederlanden während der sechziger Jahre der Nachklang »aus dem Mund von Epigonen, welche die authentischen echt-prophetischen Stimmen der Jahre 40 und 50 übertönten und ideologisierten«, gehört. Er sagt, daß Ideologien »immer eine Rechtfertigungsfunktion haben«, und er fragt sich, *was* man rechtfertigen wollte. »Oder besser ausgedrückt: vor wem floh man auf dem Rhythmus des Triumphmarsches?« Um darauf

[21] O. Schreuder, a. a. O., S. 253 f.
[22] B. Alfrink, in: Katholiek Archief, 1969, S. 808.
[23] O. Schreuder, a. a. O., S. 254.
[24] J. Auping SJ, Verzuiling en ontzuiling. De huidige kerk-crisis in historisch, godsdienst-sociologisch perspectief. In: »Streven« XXV, Teil II, 9, 1972, S. 859–865.

zu antworten, kehrt er zuerst zu dem zurück, was seines Erachtens für die Bewegung in den Jahren 40 und 50 typisch war, das heißt »eine wachsende Möglichkeit zur persönlicheren Glaubenserfahrung und größerer Gewissensfreiheit«. Man könnte dies die positive Inspiration des »Durchbruch-Gedankens« nennen. Auping konstatiert dann, daß diese Möglichkeiten in den sechziger Jahren durch das Bild stets zunehmender Verhaltens-Alternativen wie auch durch die Zeitung und das Fernsehen noch größer wurden. Dadurch entstand »ein Leben im Plural« (ein Ausdruck von J. van den Berg, der die Metabletiklehre vorlegte), mit der Kehrseite des Wegfalls sozialer Bindungen. In diesen zunehmenden Möglichkeiten zur Entscheidungsfreiheit und zur individuellen religiösen Erfahrung lag sozusagen eine Einladung zur »Unterscheidung der Geister«. Damit meint Auping »die christliche Gewissens*aktivität*, also die *Verwirklichung* der christlichen Gewissensfreiheit«. Nach seiner Meinung ist nun gerade diese »Verwirklichung« der Gewissensfreiheit dasjenige, dem die Epigonen ausweichen wollten. Also Angst vor der Freiheit, maskiert und verdrängt mit großen Worten über die Freiheit. Daß Zurückgedrängtes gerade in die Rationalisierung der Verdrängung zurückkehrt, ist ein normales psychisches Phänomen[25]. So wäre es nicht undenkbar, daß verdrängte Angstgefühle sich hinter mutig klingenden Worten wie »Riskante Kirche«, »Es wagen mit Unsicherheiten zu leben« verbergen. Was Auping hier beschreibt, ist eigentlich das Motiv für das Entstehen des bürgerlich-individualistischen Freiheitsideals: durch Wohlstand und Kommunikation wächst die äußere Freiheit (ansteigende Zahlen der Verhaltensalternativen). Damit ist man herausgefordert, diese Freiheit auch *innerlich* wachsen zu lassen. Aber aus Angst vor dieser wahren Freiheit flüchtet man in das *Freiheitssurrogat:* in ein ständiges Sich-frei-machen-Von (das heißt Emanzipationsfreiheit), ohne sich selbst die Forderung zu stellen, die innere Freiheit zu bewahren und zu kultivieren.

Das Wachstum der Wohlfahrt muß an und für sich nicht als ein negativer Faktor gedeutet werden, ebensowenig das damit verbundene Wachstum an äußerer Freiheit. Im Gegenteil. In einer Gesellschaft nimmt im allgemeinen, nach einer Periode wirtschaftlicher Expansion (engl.: *boom*), das Interesse für die Religion zu. Der Mensch bekommt dann Sinn für höhere Werte über die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse hinaus. Ob dann ein wahres religiöses Aufleben erfolgen wird oder nur ein Pseudoaufleben, hängt von den religiösen Führern ab: sind es echte evangelisch motivierte Propheten oder Pseudopropheten? Im letzteren Fall wird die eigentliche, innerliche Entfremdung von der Religion verhüllt durch diese Pseudovitalisierung. Aber nach einiger Zeit wird diese Entfremdung sichtbar werden in ihren unvermeidlichen Konsequenzen, nämlich in struktureller Desintegration[26].

### 2. *Die Machtübernahme durch die Neureichen*

Man muß sich die Frage stellen, warum gerade in den Niederlanden diese Ideologie der Freiheit so massiv auf das kirchliche Geschehen einwirkte. Denn nicht die Kultivierung des bürgerlich-individualistischen Freiheitsideals und der damit ver-

[25] Ebd., S. 864–865.

[26] J. Auping SJ, The Relative Efficiency of Evangelical Nonviolence. The Influence of a Revival of Religion on the Abolition of Slavery in North-America, 1740–1865, Rom 1977,

bundenen Bewertungshierarchie an sich ist das Besondere der Niederlande. Wir sehen das in fast allen Wohlfahrtsstaaten. Auch dort schließt man sich überall dieser Ideologie der neuen gesellschaftlichen Mitte an, und durch das Unterrichtswesen, die Massenmedien und die Unterhaltungsindustrie, durch die die neue intellektuelle Elite herrscht, wird sie andern Klassen auferlegt, den Bauern, den Arbeitern, dem unteren Mittelstand, kleineren Beamten, kleineren und größeren selbständigen Unternehmern[27]. Das Besondere aber in der niederländischen Situation war, daß diese Klasse ihre Macht mehr denn anderswo und in höherem Maße auch dem *gläubigen* Volk aufzudrängen wußte. Es gelang ihr auch, ihr Menschenbild in die Abläufe des täglichen kirchlichen Lebens hineinzutragen: in die Liturgie, die Katechese, die Pastoral, die Mission, die Ausbildung der Priester, der Ordensleute sowie der Unterweisung der Laien. Wie ist das zu erklären? Dafür könnte man Erklärungen in der niederländischen Volksart suchen, in welcher sich eine gewisse Scheu zeigt, aus der Gruppe auszuscheren.

Wie dem auch sein mag, wir sind besonders an der Frage interessiert, mit welchen Mitteln die neue Elite die Macht an sich riß und ihre Herrschaft aufrechterhält. Dazu sagt W. Kusters vom sozialwissenschaftlichen Institut KASKI: »Gerade weil diese Institution (des niederländischen Katholizismus) so stark ist, ist der größte Teil der Katholiken einbezogen, sowohl durch persönliche aktive Anteilnahme und der Anwesenheit in der Kirche, wie auch durch das ausgedehnte Netz der Kommunikationsmittel, worüber die Kirche und die Gesellschaft der Niederlande verfügen können. Diese kollektive Beteiligung ist der tiefste Grund der Spannungen: Spannungen, die fast nirgendwo sonst in der Weltkirche so groß sein können, weil kaum nirgendwo die Institution so stark und das Kommunikationsnetz so dicht und so ›offen‹ ist«[28]. Die neue Elite wurde also durch die selben Faktoren getragen, welche ehedem die Kraft der niederländischen Glaubensgemeinschaft unter den früheren Leitern darstellte: die soliden und differenzierten Organisationen und die in hohem Maße intensive Kommunikation, jetzt noch verstärkt durch das Fernsehen mit seiner suggestiven Kraft und seiner nivellierenden Präsentation. Die katholischen Tageszeitungen, die Zeitschriften, Radio, Fernsehen und die Vereinigungen wurden in den sechziger Jahren Träger der neuen Ideologie. Wie bei einem Dammbruch stürzte ein beständiger Strom der Kritik und der Zweifel über die Köpfe der Gläubigen hinweg. Infolge ihrer langen und sorgfältigen Abgeschlossenheit waren sie weniger darauf vorbereitet als die Katholiken anderer Länder. Darum konnte in den Niederlanden – im Gegensatz zu andern Ländern – kein Katholik, Laie oder Priester, gebildet oder ungebildet, sich der Beeinflussung dieser kritischen und skeptischen Gesinnung entziehen, wie das in anderen Ländern möglich war. Hatte es jemand noch nicht in der Zeitung gelesen, so hörte er es am Radio, oder er sah es im Fernsehen. Diese an sich schon sehr intensive Kommunikation wurde in den sechziger Jahren noch durch die »Diskussions-

S. 61; eine brillante religionssoziologische Dissertation über die Geschichte der Aufhebung der Sklaverei in den Vereinigten Staaten und die damit verbundene Bedeutung des Wiedererstarkens der Religion.

[27] K. J. Hahn, De politieke positie van het midden. In: Politiek Perspectief, 3 (1974), S. 36–49. H. Schelsky, Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen. Opladen 1975.

[28] W. Kusters, a. a. O., S. 164.

gruppen« verstärkt. Die Niederländer erlebten darin eine wahre »Hausse«. Zeitweise waren es mehr als 15 000. Diese intensive ununterbrochene Diskussion bewirkte einen Gärungsprozeß, aus dem das Explosive der niederländischen Erneuerungsbewegung begreiflich wird: der eine Tumult war noch nicht vorüber und schon wieder brach ein anderer aus. Auf einen Artikel über die Eucharistie folgte ein Strom einander widerstreitender Artikel, viele Briefe, Fernsehdebatten und Diskussionsvorträge. Die Gemüter wurden so schockiert und die Geister so verwirrt, daß die Bischöfe sich gedrängt fühlten, in Hirtenbriefen Stellung zu nehmen. Zuerst ging es um das Geheimnis der »wirklichen Gegenwart« in der Eucharistie (1965), 1970 um die Auferstehung als Kern des Glaubens und 1971 um Christus, den wahren Gott und wahren Menschen.

Den Theologen gelang es nicht, in der Verwirrung Klarheit zu schaffen. Die niederländischen Theologen haben die theologischen Strömungen, die meistens im Ausland entstanden, in einfacher populärer Sprache formuliert. Wie P. Penning de Vries SJ bereits 1968 dazu bemerkte, übersetzten sie für den niederländischen Markt »die gesamte Geschichte von Gott und den Menschen als Evolution, als Säkularisation, die ganze Frohbotschaft als Dienstbarkeit, Mitmenschlichkeit, die Welt leb-bar-machen«[29] und in den siebziger Jahren wieder als a-kirchliche, manchmal anti-kirchliche religiöse Erfahrung. Im allgemeinen geschah dies ihrerseits mit einer mangelhaften kritischen Einstellung.

### *3. Desintegration*

Eine tiefgehende Zersplitterung bemächtigte sich der Gemeinschaft, wobei augenscheinlich tief verwurzelte Praktiken sozusagen von einem Tag auf den anderen preisgegeben wurden, und jene, welche sie weiter übten, verächtlich gemacht wurden. So kam es, daß plötzlich, wie auf Verabredung die Ohrenbeichte von fast allen als überholt betrachtet, und die christliche Ehepraxis auf allen Niveaus zerstörender Kritik ausgesetzt wurde: der verpflichtende Zölibat der Priester war einige Zeit nur Gesprächsthema, um die Unglaubwürdigkeit und die Überholtheit darin zu betonen. Den Worten folgten Taten. Seit 1965 kam es zu einem massenhaften Auszug der Priester und Ordensleute: in zehn Jahren waren es mehr als 1 700 Priester (549 Weltpriester und 1 183 Ordenspriester zwischen 1965 und 1975; bis 1978 insgesamt rund 2 000) und zwischen 1961 und 1970: 4 300 Ordensleute; 1 600 Ordensbrüder und 2 700 Ordensschwestern mit ewiger Profeß. Die Zahlen machen nichts fühlbar von der geistigen Zerrüttung, welche ein einziger Priester, der sein Amt niederlegt, manchmal hinterläßt. Ein Seelsorger mit einer weiten und tiefen Erfahrung drückte dies einmal so aus: »Wenn ein Priester sich dessen bewußt wäre, welche Trümmer er mit dem Verlassen des Amtes hinterläßt, würde er diesen Schritt gewiß nicht tun, auch wenn es auf Kosten bedeutender Opfer gehen müßte.«

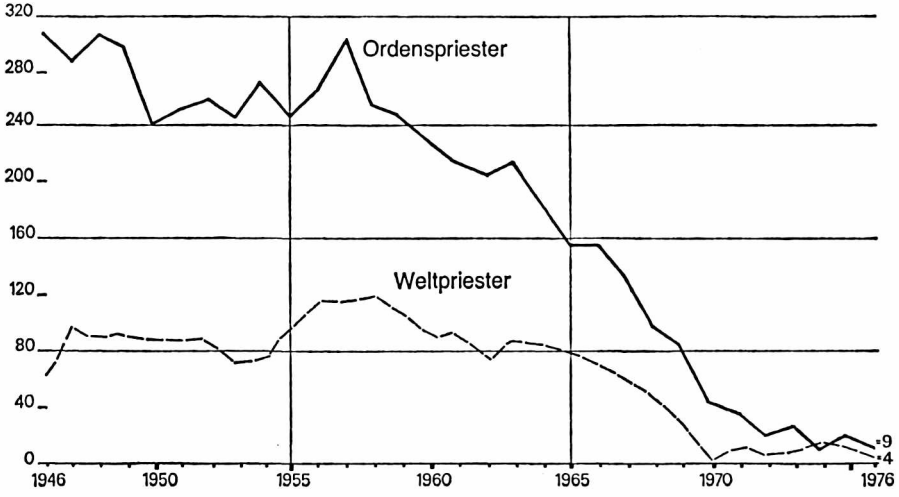
Andererseits sank die Zahl der Priesterweihen von 318 im Jahre 1960 (91 Diözesanpriester und 227 Ordenspriester) bis auf ganze 13 (4 Weltpriester für sieben Bistümer und 9 Ordenspriester in 31 Orden und Kongregationen) im Jahre 1976. In den Nachbarländern wie Deutschland und Belgien sank die Zahl gegen-

[29] P. Penning de Vries SJ, Gebed en leven. Nijmegen ⁷1973, S. 78.

über 1960 um respek. 50 Prozent und 40 Prozent, in den Niederlanden bis auf unter 5 Prozent, während hier das Ausscheiden aus dem Amt dreimal höher war als der Durchschnitt auf Weltebene[30] (vgl. die graphische Darstellung II). KASKI suggeriert, »in vielen Ländern kam es zu ähnlichen Entwicklungen«, aber damit

II

ANZAHL DER PRIESTERWEIHEN FÜR DIE BISTÜMER UND DIE ORDEN UND KONGREGATIONEN VON 1946 BIS 1976.




Entnommen aus KASKI-memorandum Nr. 199; erweitert bis einschliesslich 1976.
Sechs von den sieben Bistümern Hollands zählten 1976 nicht eine Priesterweihe von Weltpriestern. Allein Roermond zählte deren vier.

wird die Tatsache verschleiert, daß in keinem der Länder, die zahlenmäßig erwähnt werden, der Abfall so stark war wie in den Niederlanden[31].

Ist es verwunderlich, daß durch ein solches Verhalten der Amtsträger die Laien diesem Vorbild folgten? Ebenso scharenweise wie die niederländischen Laien vor 1960 die Kirchen an Sonntagen und an Wochenenden füllten, blieben sie nun der Kirche fern: Der Besuch der Eucharistiefeier am Wochenende sank von 70–75 Prozent im Jahre 1961 auf rund 30 Prozent 1977. (Vergleichsweise sank der Kirchenbesuch in Belgien zwischen 1962 und 1972 um 11,9 Prozent.) Die Mischehe, noch immer ein Sprungbrett zum Verlassen der Kirche, nimmt gigantische Ausmaße an: in den weltanschaulich gemischten Gebieten liegt der Prozentsatz höher als 50. Wieweit die Entfremdung von der Kirche in vielen dieser Ehen fortgeschritten ist, wird durch die Tatsache ersichtlich, daß 57,5 Prozent 1972 es überhaupt nicht mehr der Mühe wert achtete, die sehr leicht erhältliche Dispens einzuholen und nur eine Ziviltrauung einging. In solchen Fällen kann man eigentlich schon nicht mehr von Mischehen sprechen[32].

[30] P. Brachin et L. J. Rogier, Histoire du catholicisme hollandais depuis le XVIe siècle. Paris 1974, S. 227.
[31] Biltstraat 121, Informatie-Bulletin, 3 (1975), S. 4.
[32] KASKI. Maart 1974. In: Katholiek Archief, no. 16 (1974), S. 713–721.

Auch die Zahlen der Ehescheidungen, welche seit 1971 sprunghaft gestiegen sind (im Jahre 1975 20 000), beweisen, daß die Katholiken in stets höherem Maße dabei beteiligt sind. Noch beunruhigender sind die Kriminalitätszahlen. Seit 1970 nahm die Kriminalität in den Niederlanden jährlich ungefähr um 10 Prozent zu[33]. Für die totale Anzahl der Verbrechen ist die relative Zahl bei den Katholiken immer am höchsten. Darauf folgen nacheinander: keine Kirchengemeinschaft, »Nederlands hervormden« und die »Reformierten«[34]. Wie es scheint, haben namentlich die schwächeren Gruppen für die institutionelle Krise der katholischen Kirche den höchsten Zoll zu entrichten.

Beim Übergang von einer Phase zu anderen hatte es den Anschein, daß die niederländischen Katholiken durch Msgr. W. Bekkers unterstützt würden. Es war der Bischof des größten Bistums der Niederlande, Den Bosch (1960–1966), ein gefeierter Redner im Fernsehen. Einige Monate nach seinem plötzlichen Tod im Mai 1966 erschien »*Der Neue Katechismus,* eine Glaubensverkündigung für Erwachsene«, ein Buch, das in seiner Zielsetzung, seiner leichtverständlichen Sprache, seinem psychologischen Vorgehen und seiner Klarheit zu belobigen ist, das aber auch schwache Stellen hat, dem niederländischen Wohlstandskatholizismus entsprechend. Diese schwachen Stellen sind zum großen Teil auf eine einseitige inkarnatorische Theologie zurückzuführen, die ihr Augenmerk hauptsächlich auf die niedersteigende Liebe Gottes zu den Menschen in Jesus Christus richtet, jedoch weniger auf die aufwärtsschauende Liebe des Menschen zu Gott im Opfertod von Jesus und in der selbtlosen Hingabe des Menschen, ja, letzteres beinahe im Widerstreit sieht zum ersten[35]. Das Buch überzeichnet Menschlichkeit und Menschsein. Der Endredakteur, Guus van Hemert, sagt dazu: »Der menschliche Horizont ist niemals verlassen worden. Der ganze Inhalt des Katechismus bewegt sich innerhalb der menschlichen Existenz.« Das ist an sich kein verwerflicher Ausgangspunkt, aber die Redakteure des Neuen Katechismus sehen als typische Vertreter des niederländischen Wohlstandskatholizismus die menschliche Existenz durch eine rosige Brille. Die menschlichen Grenzerfahrungen, das Leiden und Sterben werden in diesem Menschenbild an den Rand gedrängt. Der Neue Katechismus lehrt richtig: »Jesus ist nicht für die da, die schon zu wissen glauben, wer Gott ist, sondern für die, die Gott suchen« (S. 102). Sollte man dann aber nicht auch sagen müssen, daß Jesus ebenso wenig für jene da ist, die schon zu wissen glauben, wer der Mensch ist, sondern für die, die danach suchen, wer der Mensch ist? Trotz allen Suchens und Tastens scheint der Neue Katechismus darüber eine unerschütterliche Gewißheit zu haben. Fast auf jeder Seite des Buches werden das Menschsein, die Menschlichkeit und die Menschwerdung verherrlicht. Dieses Menschenbild ist nur schwerlich mit dem Menschenbild der Schrift in Einklang zu bringen. Denn da wird nicht über Menschwerdung gesprochen, wohl aber über das »*fleisch*gewordene Wort« *(Verbum incarnatum):* und sein Fleisch ist *Opfer*fleisch. Jesu Menschsein kommt erst im *Kreuzes*opfer zur Vollendung. Der Neue Katechismus will aber nichts vom Opfer wissen: »Wir bringen eigentlich kein Opfer dar. Für uns sind alle anderen

[33] Maandstatistiek politie en justitie, Mai 1975, S. 106.

[34] Criminele statistiek 1961, Centraal Bureau voor Statistiek. Zeist 1964, S. 50.

[35] J. Ratzinger, Theologie und Verkündigung im holländischen Katechismus. In: Dogma und Verkündigung. München/Freiburg i. Br. 1973, S. 77.

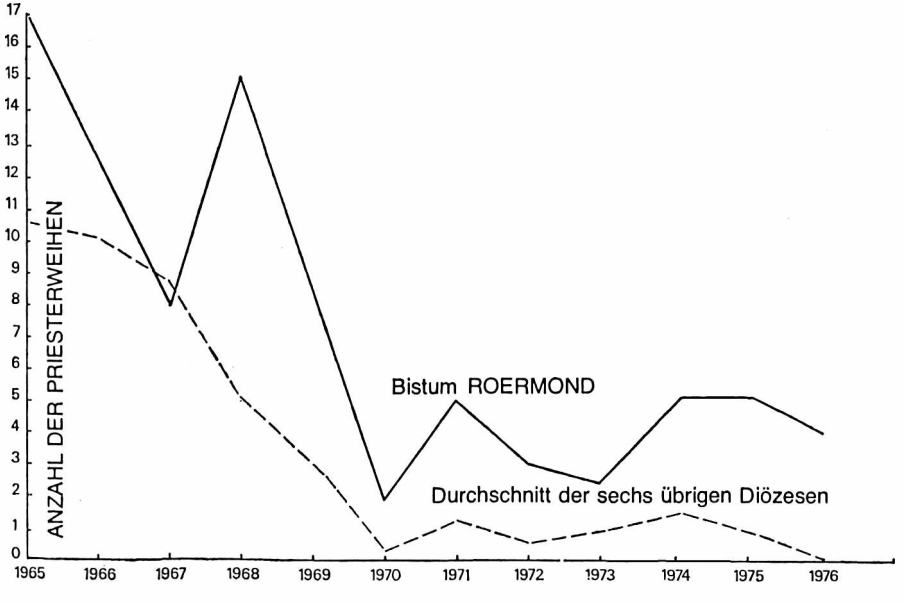
Opfer zu Ende ... Das Opfer ist das Mahl ... Was wir anbieten (= opfern), wird *uns* angeboten« (S. 382 f.).

In manchen Punkten führte die einseitige Theologie zu solcher Unklarheit der Glaubenswahrheiten, daß Rom gezwungen war, mehrere Korrekturen für die noch folgenden Ausgaben und Übersetzungen zu fordern, u. a. bezüglich der Jungfrauengeburt, der Erbsünde, des Opfercharakters der Eucharistie, der Sexualethik. Die Autoren weigerten sich jedoch, die Korrekturen in den Text aufzunehmen. So ließen die niederländischen Bischöfe diese in einer separaten Broschüre publizieren. Die Haltung der Niederländer hatte zur Folge, daß einzelne Episkopate, die dem Buch Wert beilegten (u. a. der nordamerikanische Episkopat), ihr Imprimatur für die Übersetzung verweigerten.

Unter den Veränderungen auf allen Gebieten sind jenen an den kirchlichen Institutionen für die *Priesterausbildung* weitestgehende Bedeutung beizumessen. Auch hier ist das Tempo wieder besonders auffallend. In wenigen Jahren waren alle Kleinseminare verschwunden, oder sie dienten als Mittelschulen, während kurz zuvor noch einige neu gebaut worden waren, u. a. Noordwijkerhout als Seminar im Bistum Rotterdam. Sodann übersiedelten oder verbanden sich in einem Zeitraum von sechs Jahren 31 philosophische und 30 theologische Institute in fünf größeren Städten: Amsterdam, Utrecht, Nijmegen, Tilburg und Heerlen. Auch hier zeigt sich wiederum das Gemeinsame und Geschlossene als typisch für die niederländische Erneuerungsbewegung: kein einziges Seminar blieb bestehen. Mit der neuen Zielsetzung waren manche Vorteile verbunden: u. a. die Möglichkeit zu größerer Offenheit und zur Beteiligung am Gemeindeleben, mehr Arbeitsmöglich-

III

ANZAHL DER PRIESTERWEIHEN IM BISTUM ROERMOND UND DIE DURCHSCHNITTSZAHL IN DEN SECHS ÜBRIGEN DIÖZESEN VON 1965-1976.



keiten, mehr Möglichkeiten zur Auswahl von Dozenten, höhere Gehälter (seitdem vom Staat Zuschuß gewährt wird, sogar auf dem sehr hohen Niveau der Reichsuniversitäten). Demgegenüber stehen Verlustpunkte: Halbierung der Studentenzahl (1977 ungefähr 1 300 [davon 40 Prozent Studentinnen], dagegen im Jahr 1963 2 000). Von dieser noch verhältnismäßig hohen Anzahl der Studenten wollte kaum einer sich zum Zölibat verpflichten oder sich definitiv an einen Bischof oder eine Ordensgemeinschaft binden[36] (vgl. graphische Darstellung III).

Obwohl die neuen Institute durch die niederländische Kirchenprovinz als einziger offizieller Weg zum Priestertum gesehen und anerkannt wurden, hatten sie ihre Bedeutung als Ausbildungsstätten für zölibatäre Priester verloren. Das objektiv scharfe Klima kirchlich-kritischer Gesinnung wirkte sich auf die Förderung geistlicher Berufe sehr ungünstig aus. In der breiten Pluriformität der Aufgaben, die diese Institute bei der Ausbildung anstreben, ist das zölibatäre Priestertum kaum noch dabei. Wohl prinzipiell, nicht aber faktisch. Bei der Feststellung des zahlenmäßig hohen Verlustes vieler unbezweifelter Priesterberufe machte ein Dozent einmal die Bemerkung: »Es hat den Anschein, daß wir anstelle eines Seminars (einer Pflanzstätte) eine Abtreibungsklinik für Priesterberufe geworden sind.« Die Chance zur Erhaltung von Priesterberufen war praktisch Null. Indirekt gaben die Leiter dies auch zu, da sie so nachdrücklich darum bemüht sind, eine kirchliche und gesellschaftliche Basis für den pastoralen verheirateten Helfer bzw. Helferin zu schaffen.

Der Episkopat konnte offensichtlich in die Entwicklung dieser Institute nicht eingreifen, und im Verhältnis zu Rom gerieten diese Ausbildungsinstitute in den Engpaß, nachdem die Kongregation für die Glaubenslehre (13. 1. 1971 und 26. 6. 1972) und die Kardinäle Seper und Garrone (23. 10. 1976) forderten, daß Priesterdozenten, die das Amt niederlegen, die Entlassung aus dem Dienst einreichen müssen. Diese Aufforderung hatte nicht den Charakter einer Strafe, sondern war mit der pädagogisch-ungünstigen Auswirkung begründet, die mit der Ausbildung zölibatärer Priester durch verheiratete Priesterdozenten verbunden ist. Diese pädagogische Einsicht der römischen Kirchenführer wurde durch den Verlauf der Entwicklung bestätigt: an den theologischen Fakultäten und Hochschulen der Niederlande dozieren 25 verheiratete Priesterdozenten. Aus diesen Instituten kommen so gut wie keine Priesterkandidaten.

Die niederländische Kirchenprovinz hat sich in diesem äußerst lebenswichtigen Punkt kirchlichen Lebens in die Isolierung hineinmanövriert, indem sie derartigen Institutionen beinahe eine Monopol-Position in der Priesterausbildung einräumte und jede andere Form boykottierte. Die Position dieser fünf Ausbildungsstätten ist so verwachsen mit den Interessen der herrschenden Kirchen-Elite, daß, wie es scheint, Mut nötig war, ihre Zielsetzung einen Fehlschlag zu nennen.

Das *holländische Pastoralkonzil*, das in Noordwijkerhout in sechs Sessionen abgehalten wurde (1966–1970), schien das Werk der niederländischen Reform-Bewegung zu krönen. Als »Konzil« wollte es verstanden sein, das heißt als eine »*gemeinsame* Beratung *aller* Gläubigen der Kirchenprovinz«. Aus den Dokumenten wird aber sehr stark der Geist des neuen höheren Mittelstandes spürbar, so daß

[36] Katholiek Archief, 30 (1975), S. 158.

man dieses Konzil nach Oswalt Schreuder mit Recht als ein typisches »middle class«-Unternehmen qualifiziert hat, deren Träger eine Reform-Kirche nach ihrem »eigenen Bild und Gleichnis« zu schaffen versuchten. Die Hinweise auf das Zweite Vatikanische Konzil sind, wie er sagt, als eine ideologische Auslese reformbedürftiger Mittelstandskatholiken zu werten[37]. Wie fast bei jeder Manifestation des niederländischen Katholizismus waren auch hier die Massenmedien stark eingeschaltet. Konstant sonnte sich das Konzil im grellen Licht der nationalen und internationalen Publizität. Und dies in um so höherem Maße, als die Aufmerksamkeit des gläubigen Volkes nach und nach abnahm[38]. In den ausführlichen Entwurfsberichten, die bemerkenswerterweise mehr publik gemacht wurden als die späteren Resolutionen, begann man mit einer phänomenologischen Beschreibung der herrschenden Auffassungen der betreffenden Bereiche (Autorität, Ordenswesen, Amt, Glaube, Verkündigung, Ethik, Mission usw.). Sodann kam es zu einer Bewertung dieser Trends. Es war auffallend, daß sie fast vollständig positiv und zugunsten der bestehenden Verhältnisse und Strömungen ausfiel. In der pastoralen Amtsverwaltung kam es dann auch im allgemeinen zu einer Legitimation solchen Denkens und Verhaltens. Alle, die diese Entwicklung nicht mitvollziehen wollen, werden als regressive Elemente angesehen, die zum Absterben verurteilt sind. Den Prozeß in Gefahr zu bringen, ist für sie unmöglich. Im Bericht über das Amt wird den Priestern, die den sogenannten Wachstumsprozeß nicht bejahen können, mit Respekt vor ihrer Gewissensüberzeugung, der Rat gegeben, sich zurückzuziehen[39]. Dramatischer Höhepunkt waren die Beratungen über die Abschaffung des pflichtmäßigen Zölibates. Obwohl der Papst dringend anriet, dieses Thema nicht zu behandeln, wollte die Versammlung gerade darin ihre Mündigkeit und Freiheit demonstrieren. Der Papst gab seinem Protest Ausdruck, indem er den Internuntius, Msgr. A. Felici, beauftragte, der Versammlung fern zu bleiben. Mit einer überwältigenden Mehrheit sprach das Konzil sich zugunsten der Trennung von Priestertum und Zölibat aus und befürwortete die Wiedereinsetzung verehelichter Priester in ihr Amt. Die Bischöfe versicherten, sich beim Papst darum zu bemühen. Sie wollten aber ihre Verbundenheit mit dem Papst mit Rücksicht auf diese Verhandlungen nicht preisgeben.

Seitdem bildet die niederländische Kirchenprovinz das Musterbeispiel für das, was eine Kirche erwartet, wenn der Führung die Autorität entgleitet und in die Hand der Meinungsführer fällt.

*(Ein zweiter abschließender Teil folgt.)*

---

[37] O. Schreuder, a. a. O., S. 254.

[38] J. Roes, R. K. Nederland 1958–1973. Nijmegen 1974, S. 19.

[39] L. Scheffczyk, M. Schmaus u. a., Das Glaubensverständnis des Pastoralkonzils. In: Exempel Holland. Berlin 1973, S. 49.

# Der Heilige Stuhl und die Abrüstung

Replik auf eine Replik

*Von Heinz Trettner*

Daß Raymund Schwager auf die Anmerkungen zu dem Dokument »Der Heilige Stuhl und die Abrüstung« (nicht allgemeine Abrüstung!) so ausführlich reagiert hat[1], verdient dankbare Anerkennung.

Es ist zu hoffen, daß sich aus seiner kontroversen Stellungnahme eine umfassende Diskussion entwickelt, die die Möglichkeit bietet, über das vielleicht schwierigste Problem der Pastoralkonstitution, die Verteidigung im Zusammenhang mit den »wissenschaftlichen Waffen«, Klarheit zu gewinnen.

Da es sich bei Schwagers Entgegnung nicht um eine theologisch-wissenschaftliche Arbeit, sondern mehr um ein spekulativ-politisches Essay handelt, mag es auch einem theologischen Laien erlaubt sein, sich zu einigen Punkten zu äußern. *Alle* Aspekte abzuhandeln, die eine überreiche Imagination aufscheinen läßt, ist leider aus Raumgründen nicht möglich.

## I

### *Die Eindeutigkeit des Textes von »Gaudium et Spes«*

Wenn Raymund Schwager feststellt, daß das der UNO übergebene Dokument von »Justitia et Pax« überraschende Aussagen enthält, gebe ich ihm recht.

Ebenso wenn er voraussagt, daß »die meisten Menschen und auch die Mehrzahl der Katholiken nicht zustimmen werden«.

Letzteres ist allerdings nur zu begrüßen.

Wer auch nur flüchtig die Genese der Konstitution studiert, kann feststellen, daß sich so viele Konzilsväter so engagiert und kontrovers zu den Problemen von Krieg und Frieden geäußert haben, daß man in ihren Interventionen alle Gesichtspunkte und auch alle Meinungen wiederfindet, die in der öffentlichen Diskussion aufgetaucht sind.

Es ist geradezu ein Wunder, daß alle diese unterschiedlichen Meinungen zusammengeführt werden konnten, und daß die Väter in überwältigender Mehrheit dem Text ihre Zustimmung gaben, den wir heute vor uns haben. (Von über zweitausend Anwesenden stimmten nur fünfundsiebzig mit Nein!)

Es erscheint daher ausgeschlossen, daß bei den sehr differenzierenden Formulierungen irgend etwas dem Zufall überlassen worden ist. Vielmehr ist anzunehmen, daß jedes Wort hin und her gewendet wurde, ehe man es akzeptierte und an seinen grammatikalisch gebotenen Platz setzte. Der Text ist eine Kostbarkeit, die es mit aller Sorgfalt zu bewahren gilt.

Er ist außerdem für alle Katholiken verbindlich.

Es fällt mir deshalb schwer zu verstehen, wie man – aus vorgefaßter Meinung oder auch wegen einer Fehlinterpretation, die mangelnder Sachkenntnis entspringen mag – den Konzilsvätern »zweideutige Aussagen« vorwerfen zu dürfen glaubt.

---

[1] In dieser Zeitschrift 6/78, S. 543; zum Beitrag Trettner vgl. auch 2/78, S. 151.

Je häufiger man den Text der Konstitution durchgeht, um so mehr kommt man zu dem Schluß, daß »Justitia et Pax« keineswegs Begriffe geklärt, sondern den Sinn des Textes verändert hat.

Das Konzil hat den totalen Krieg verurteilt und ihn gleichzeitig definiert. Totaler Krieg ist nicht – und hier liegt das entscheidende Mißverständnis bei Schwager – jeder Krieg, bei dem kämpfende Truppen und Zivilbevölkerung unterschiedslos getroffen werden. Das ist leider in allen Kriegen der Vergangenheit vorgekommen.

Totaler Krieg ist ein Krieg, der mit der *Absicht* und dem Ziel der Zerstörung großer Städte, Regionen und Völker geführt wird. Die *Intention* kennzeichnet den totalen Krieg, nicht die Waffen.

Das geht deutlich aus dem Text hervor, wo es in Ziff. 80 heißt: »Jede Kriegshandlung, die unterschiedslos (wahllos, unkontrolliert) auf die Zerstörung ganzer Städte oder weiter Gebiete mit ihren Bewohnern *ausgerichtet* ist (zielt), ist ein Verbrechen gegen Gott und die Menschen, das eindeutig und ohne Zögern zu verwerfen ist.«

Diese mit großer geistiger Anstrengung erarbeitete Formulierung kennzeichnet den Wirklichkeitssinn der Väter, denn es sind ohne Zweifel Einsätze von Atomwaffen denkbar, gegen die von der Moral her vernünftigerweise nichts eingewendet werden kann. Als Beispiele seien aufgeführt: der Einsatz von Atomraketen im hohen Luftraum zur Demonstration des Verteidigungswillens oder zur Störung von Fernmeldeverbindungen, oder der Einsatz von Flakraketen zur Abwehr eindringender feindlicher Raketen oder Flugzeuge oder auch die Bekämpfung von Kriegsschiffen auf und unter Wasser usw. (die politischen Probleme interessieren hier nicht).

So löst sich der angebliche Widerspruch zwischen der Verurteilung des totalen Kriegs und dem »Recht auf legitime Verteidigung« im Text der Konstitution von selbst auf und die Verteidigung bedarf keiner Umdeutung in einen »gewaltfreien Widerstand«, der bekanntlich nichts verteidigt.

Der Bischof von Essen, Franz Hengsbach, hat bei der Einführung des Schemas vor Beginn der Abstimmungen – die Meinungen der Väter zusammenfassend – ausgeführt, dem Thema Frieden habe man besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Gegenwärtig sei die Masse der zahllosen Opfer, aber auch die »Ängste des Gewissens«, denen sich die Politiker und Militärs ausgesetzt sehen, Menschen, die die Pflicht haben, die Rechte ihrer Völker zu verteidigen und gleichzeitig den weltweiten Brudermord zu vermeiden[2].

Es besteht eine dialektische Spannung zwischen dem Willen, den Frieden zu bewahren und der Pflicht zur Verteidigung – nicht des Lebensstandards, wie Böswillige behaupten, sondern der Freiheit der Menschen –, durch die allein ihre Selbstverwirklichung und ihr Leben nach dem Glauben, aber auch die Verkündigung dieses Glaubens selbst ermöglicht werden.

In Ziff. 79 der Konstitution heißt es deshalb: »Aber der Krieg ist nicht völlig aus der Welt geschafft (*eradicatum* = ausgewurzelt). Solange die Gefahr eines Krieges besteht und eine mit ausreichenden Machtmitteln ausgestattete zuständige

[2] Siehe: »Fünftes Kapitel des Zweiten Teils«. Die Geschichte des Textes von Dr. Willem J. Schuijt, Den Haag. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 3, Freiburg i. Br., o. J., S. 533.

internationale Autorität fehlt, solange kann den Regierungen, wenn alle Mittel friedlicher Verhandlungen (Regelung) ausgeschöpft sind, das Recht auf sittlich erlaubte (legitime) Verteidigung nicht abgesprochen werden. Den Regierenden aber und all denen, die an der Verantwortung für den Staat beteiligt sind, obliegt die Pflicht, das Wohl der ihnen anvertrauten Völker zu schützen und so schwerwiegende Fragen mit entsprechendem Ernst zu behandeln. Aber es ist etwas anderes, militärische Mittel einzusetzen, um ein Volk rechtmäßig zu verteidigen, etwas anderes, andere Nationen unterjochen zu wollen.«

Auch an diesen Sätzen gibt es nichts zu deuteln. Die Ausgewogenheit des Textes entspricht in hohem Maß der Zielsetzung, die Erzbischof E. Guano, Präsident der zentralen Unterkommission, zu Beginn der Beratungen aufzuzeigen versuchte: »Viele Menschen erwarten von diesem Schema eine fertige Antwort auf alle Probleme. Man müßte tatsächlich ein Wort sprechen, das ein Wegweiser sein kann und den gerechtfertigten Erwartungen der Welt entspricht, Redlichkeit und Zurückhaltung erkennen indessen die Grenzen, die von der Natur der Dinge selbst und von den historischen Umständen gezogen sind.« [3]

Am 6. November 1976 veröffentlichte der Erzbischof von Wien, Kardinal Franz König, in der Zeitschrift »Furche« einen Aufsatz über »Die Zukunft der Menschheit«, indem er sich die These von »Justitia et Pax«, daß dort, wo Massenvernichtungswaffen zur Anwendung gelangen, das Recht auf Verteidigung nur noch ein Recht und eine Pflicht zu gewaltfreiem Widerstand sei, zu eigen zu machen schien.

Am 9. März 1977 hat Kardinal König jedoch dem Verfasser mitgeteilt, daß jener Passus in der »Furche« mißverstanden werde, weil es sich darin nach seiner Auffassung nicht um unmittelbare Gegenwart, sondern um eine anzustrebende Haltung der Christen in der Zukunft handele, die gewiß zunächst Utopie sei, »aber auch Utopien haben eine anregende und wegweisende Kraft«.

## II

### *Die Abrüstung*

Raymund Schwager bezweifelt die Kompatibilität des Abschreckungsdenkens mit dem Abrüstungswillen und stützt sich dabei auf die Tatsache, daß die Abrüstungsverhandlungen der letzten Jahrzehnte unbefriedigende Ergebnisse erbracht haben.

Ich kann hier einen logischen Zusammenhang nicht sehen, befürchte vielmehr, daß den an den Abrüstungsverhandlungen beteiligten Regierungen böser Wille unterstellt, statt daß nach den wahren Ursachen der Vergeblichkeit geforscht wird.

Rüstung und Rüstungswettlauf sind nämlich nur die Krankheitssymptome, nicht die Krankheit selbst. Die verursachende Krankheit ist der Unfriede in der Welt, der durch expansive Ideologien, aggressive Politik und das allgemeine Mißtrauen zwischen den Völkern immer neu belebt wird. (Deshalb steht vor allen Abrüstungsstufen richtigerweise die Verabredung »vertrauensbildender Maßnahmen«.)

Die Bedrohung durch fremde Mächte setzt den Rüstungsmaßstab bei den defensiven, der Wille zur militärischen Überlegenheit den für die aggressiven Mächte.

---

[3] Ebd.

Dieser Unterschied in den Maßstäben wird von den meisten Abrüstungsbefürwortern zu wenig berücksichtigt. Die Gesprächspartner gehen von unterschiedlichen Grundsätzen aus und das macht die Verhandlungen so schwierig.

Selbstverständlich »treffen alle Regierungen Vorsorge für den denkbar schlechtesten Fall«, wie sollte das anders sein? Es hängt zuviel für die Völker von ihrer Sicherheit ab, als daß sie sie – auf Unterschiede zwischen Absichten und Potenz hoffend – spekulativ aufs Spiel setzen könnten.

Nun ist es allerdings möglich, daß die Rüstung der einen Seite verstärkend auf das Mißtrauen der andern Seite einwirkt und diese zu vermehrten Rüstungsanstrengungen veranlaßt. Das Symptom wirkt dann auf die Krankheit steigernd zurück.

Durch diesen Effekt entsteht der sogenannte Rüstungswettlauf.

Die Bezeichnung ist einprägsam, aber nicht korrekt. Bei einem Wettlauf läuft jeder Konkurrent so gut er kann. Das ist beim Rüstungswettlauf nicht der Fall. Andernfalls hätte der Westen mit seiner weit überlegenen Wirtschaftsmacht längst einen unaufholbaren Vorsprung an Rüstungsmacht erreicht.

In Wirklichkeit tut jede Macht nur soviel für die Rüstung, wie sie für ihre Zielsetzungen nötig zu haben glaubt. Sie bleibt unterhalb der Grenzen ihrer Rüstungsmöglichkeiten.

(Die »natürliche Grenze« bei der konventionellen Rüstung ist die Wirtschaftskraft des Landes, bei der atomaren Rüstung ist es eine bestimmte Obergrenze, die den Abschreckungseffekt mit Sicherheit garantiert.)

Mit andern Worten, es besteht auf beiden Seiten Übereinstimmung darüber, daß die Rüstung an sich unerwünscht ist und möglichst gering gehalten werden sollte. Es besteht das gemeinsame Streben, dieses »Rüstungsübel« unter der »natürlichen Grenze« zu halten und durch geschickte Abrüstungsverhandlungen auf ein geringeres Niveau zu senken, ohne dabei die eigenen politischen Ziele zu gefährden. (Wenn möglich, sollten sie sogar gefördert werden.)

Es geht also letztlich um die politischen Ziele, wenn man nach den Aussichten von Abrüstungsverhandlungen fragt. Rüstung und Abrüstung sind nie Selbstzweck.

Wenn Raymund Schwager behauptet, die Amerikaner hätten stets mehr aufgerüstet, als es für das Gleichgewicht der Kräfte nötig gewesen wäre, so stimmt das nicht. Nach dem Zweiten Weltkrieg haben die Amerikaner radikal abgerüstet und den Sowjets angeboten, ihre Atomrüstung unter internationale Kontrolle zu stellen. Wir finden also schon in den vierziger Jahren bei der damaligen unbestrittenen Führungsmacht den gleichen Gedanken als praktischen Vorschlag, den heute »Justitia et Pax« nur noch als Utopie zu äußern vermag.

Die Sowjets lehnten jedoch die amerikanischen Vorschläge ab und begannen in unvorstellbarem Tempo gegen ihren Kriegsverbündeten auf allen Gebieten aufzurüsten.

Diese verzichteten aus Liberalität auf repressive Maßnahmen, die eine kontrollierte allgemeine Abrüstung hätten erzwingen können..

Die auf konventionellem Gebiet weit überlegenen Sowjets wurden dadurch in die Lage versetzt, ganz Osteuropa ihrem Machtbereich einzuverleiben, ohne Interventionen des Westens befürchten zu müssen. Hatten sie schon während des Krieges

die baltischen Länder mit 24 Millionen Menschen versklavt, so kamen jetzt über einhundert weitere Millionen hinzu, die in das unerwünschte kommunistische System gepreßt wurden.

Erst als der strategische Mittelpunkt Europas, die Tschechoslowakei, fiel, raffte sich der Westen auf und versuchte weitere Expansionen durch militärische Gegenmacht – ausdrücklich als »minimum forces« bezeichnet und organisiert – zu verhin-. dern. Erst von diesem Zeitpunkt ab haben wir Sicherheit und Frieden in Westeuropa. Das ist eine Tatsache, die nicht wegzudiskutieren ist.

Raymund Schwager meint, daß ein gleichzeitiges Abrüsten nicht möglich sei, weil man sich über die tatsächliche militärische Stärke beider Parteien nicht einigen könne. Die Feststellung der Stärken ist tatsächlich zur Zeit das am heißesten umkämpfte Problem bei den Abrüstungsverhandlungen in Wien. Aber auch hier muß man, ehe man darüber klagt, nach den Gründen fragen. Es handelt sich keineswegs um ein Naturgesetz.

Über die amerikanischen Kräfte und die ihrer Bundesgenossen gibt es wenig Meinungsverschiedenheiten. Die Stärken und Ausrüstungen können aus den jährlichen Budgets ohne weiteres entnommen werden. Auch bieten die Westmächte immer wieder Kontrollen an, die Betrugsversuche unmöglich machen sollen. Aber die Sowjets veröffentlichen weder verläßliche Haushaltsaufstellungen (nur etwa die Hälfte der Rüstungsausgaben erscheint im Verteidigungsbudget), noch lassen sie Kontrollen in ihrem Lande zu. Dadurch und durch die Tatsache, daß es sich bei den kommunistischen Staaten um geschlossene Gesellschaften handelt, ist es so schwierig gemacht, die Stärke und Dislozierung ihrer Streitkräfte festzustellen und zu verfolgen.

Es ist also nicht die Abschreckungsstrategie, sondern die Eigenart des sowjetischen Systems, die Unsicherheit und Mißtrauen verursacht. Nur eine Auflockerung dieses Systems kann Fortschritte bei den Abrüstungsverhandlungen bringen und deshalb wird gerade darum auf den Konferenzen (Helsinki, Belgrad) so intensiv gerungen.

Auch die Behauptungen Schwagers: »Ein strategisches Denken, das Vorsorge für den denkbar schlechtesten Fall trifft, trägt unweigerlich dazu bei, daß dieser Fall näher rückt«, ist durch nichts bewiesen und bleibt bloße Behauptung. Die verteidigungsbereite Schweiz und die Inselfestung Großbritannien sind Beispiele für Länder, die erfolgreich Vorsorge getroffen haben, ohne daß der »Fall nähergerückt« wäre.

Ebenso wird die These, es sei »völlig widersprüchlich, einerseits das herrschende Abschreckungsdenken zu verteidigen und andererseits sich zum Anliegen der Abrüstung zu bekennen«, durch Wiederholung nicht richtiger.

Die mit beträchtlichem personellem und finanziellem Aufwand jahrzehntelang fortgeführten Verhandlungen beweisen nur die großen Schwierigkeiten, nicht aber die Unmöglichkeit des Abrüstungsgeschäftes, das ohne Zweifel einen langen Atem erfordert, aber bei den SALT-Verhandlungen auch schon gemeinsame Interessen der Supermächte durchscheinen läßt.

Die Abrüstung ist gewiß ein großes und dringendes Anliegen aller friedlichen Völker. Nach allen geschichtlichen Erfahrungen (siehe die Flottenabkommen der Seemächte von 1922 oder auch das Flottenabkommen zwischen Deutschland und

Großbritannien in den dreißiger Jahren) kann es nur mit *Rüstungsbegrenzungsabkommen* Schritt für Schritt verfolgt werden. Dabei müssen die Vertragspartner mit den Füßen auf dem Boden der Realitäten bleiben.

Die letzten Päpste und das Konzil haben uns da sehr nützliche Anleitungen gegeben.

Papst Johannes XXIII. sagt in der Enzyklika »Pacem in terris«: »Man muß auf beiden Seiten gleichzeitig die Waffen verringern« und er spricht von einer wirkungsvollen Kontrolle als dritter Bedingung.

In der Ziff. 82 der Konstitution finden wir dieselben Elemente wieder, wenn es heißt: »Damit die Abrüstung [dieses Wort trifft nicht ganz den Sinn der «diminutio armorum«] wirklich beginnen kann, muß man nicht einseitig, sondern mit vertragsmäßig festgelegten gleichen Schritten vorgehen, wobei echte und wirksame Sicherung(en?) vorgesehen sein müssen.«

Überhaupt stößt das Konzil, indem es den materiellen Bereich der Rüstung verläßt, zu größerer Tiefe durch: »Nichts nützt ihnen die Bemühung um den Frieden, solange Feindschaft, Verachtung, Mißtrauen, Rassenhaß und ideologische Verbohrtheit die Menschen trennen und zu Gegnern machen.«

Hier werden die wahren Probleme erkennbar, die es zu lösen gilt, wenn man eine weiterreichende Abrüstung vereinbaren will.

Sicher kann auch ein begrenztes Entgegenkommen bei den Verhandlungen, das nicht als Schwäche ausgelegt werden kann, die eigentlichen Ursachen der Spannungen beeinflussen. Aber ein solches Verfahren kann nicht beliebig wiederholt werden.

Papst Paul VI. hat deshalb in seiner visionären Ansprache am 1. Januar 1976 zur Feier des Weltfriedenstages auf die Tatsache hingewiesen, »daß die militärische Abrüstung gemeinsam und umfassend vorgenommen werden muß, soll sie nicht zum unverzeihlichen Fehler eines utopischen Optimismus, einer blinden Naivität und verlockenden Gelegenheit werden, die nur dem Machtanspruch anderer von Nutzen ist. Die Abrüstung wird entweder von allen durchgeführt oder sie wird zu einem *schweren Vergehen* unterlassener Verteidigung. Hat aber nicht das Schwert im Rahmen des geschichtlichen und konkreten Zusammenlebens der Menschen seine tatsächliche Existenzberechtigung um der Gerechtigkeit und des Friedens willen?

Ja, wir müssen es zugestehen . . .«

Das sind sehr eindringliche Worte, die uns von leichtfertigen Spekulationen abhalten sollten.

## III

### *Planspiele*

Von den päpstlichen Worten offenbar nicht beeindruckt, versucht Raymund Schwager in einer Art Planspiel seine Ideen zu entwickeln. Er nimmt drei Szenarien an, die er nacheinander behandelt.

1. »Der Rüstungswettlauf geht weiter, und man rechnet kalt damit, daß es früher oder später zu einer entsprechenden Explosion kommen wird.«

Schwager verurteilt diese Haltung als völlig inhuman und wir pflichten ihm bei.

2. »Man bleibt dem bisherigen Abschreckungsdenken verhaftet und nimmt den Rüstungswettlauf als eine unabänderliche Tatsache hin, hofft aber gleichzeitig, daß die Waffen nie im großen Maß zur Anwendung kommen werden.«

Schwager verwirft auch dieses Modell, weil – wie er sagt – bisher in der Geschichte alle Waffen, die man konstruiert habe, auch angewandt worden seien, obwohl man ihre verheerende Wirkung vorausgesehen und Abrüstungsvorschläge gemacht habe.

Gegen dieses Modell müssen in dreifacher Hinsicht Bedenken angemeldet werden.

Erstens ist das Modell »hoffender Untätigkeit« unrealistisch, weil es alle Bemühungen in der Welt, übernationale Organisationen und Autoritäten aufzubauen, ebenso unterschlägt, wie die ständigen Dialoge, die zwischen den sich gegenüberstehenden Mächten geführt werden, um Spannungen friedlich zu beseitigen.

Zweitens widerlegt das Beispiel der Gaswaffe die Behauptung, jede entwickelte Waffe sei auch eingesetzt worden.

Wenn Schwager erklärt: »Tatsächlich wurde die Gaswaffe im Ersten Weltkrieg aber angewandt und im Zweiten war sie wegen ihrer schweren Handhabbarkeit bereits weitgehend überholt«, dann ist das nur die halbe Wahrheit.

Die Gaswaffe ist im Ersten Weltkrieg eingesetzt worden und brachte durch ihren Überraschungseffekt örtliche Erfolge. Später verringerten sich diese, und nach dem Krieg stellte man fest, daß die Wirksamkeit der Gaswaffe hinter der der Brisanzgranaten zurückstand.

Zwischen den Kriegen wurden aber technische Entwicklungen eingeleitet, die eine erhebliche Steigerung der Wirkung zur Folge hatten. Man hätte mit durch Flugzeuge abgesprühten oder abgeworfenen chemischen Waffen katastrophale materielle und psychologische Schädigungen bewirken können.

Da es aber naturgemäß an großräumigen Erfahrungen fehlte und keine Seite genau über die Fähigkeiten der andern unterrichtet war, schreckten beide Seiten vor dem Einsatz der Gaswaffen zurück.

Es handelt sich hier unbestreitbar um einen typischen Fall gelungener Abschrekkung.

Drittens unterläßt es Schwager, auf die durch die Atomwaffen bewirkte Situationsänderung hinzuweisen, die ein einfaches Fortschreiben geschichtlicher Erfahrungen in die Zukunft verbietet.

Die angeführten geschichtlichen Beispiele kriegerischer Gewaltanwendung trotz bestehender Einsicht in die Furchtbarkeit der Kriegsgreuel beweisen, daß man damals die Gefahren teilweise überschätzt hat. Von einem kollektiven Selbstmord der Menschen konnte kaum die Rede sein.

Heute ist das ganz anders. Die völlige Zerstörung weiter Gebiete ist technisch möglich und die dazu erforderlichen Waffenmengen existieren auf beiden Seiten.

Deshalb sind die Politiker der Industriestaaten *gezwungen*, auf den Krieg als Mittel der Politik zu verzichten. Das ist nicht nur die herrschende theoretische Meinung, sondern täglich nachweisbare Praxis. Die großen Mächte verhalten sich anders zueinander als das früher der Fall war. Sogar die totalitären Staaten üben größte Vorsicht, wenn die Gefahr von direkten Konfrontationen auftritt und weichen lieber auf begrenzte Kriege durch Stellvertreter oder auf die Formen des Kleinkrieges aus.

Die Rüstungen im Westen dienen nur noch dazu, dem Gegner von Angriffen abzuraten *(dissuasion)* und den eigenen Regierungen für den Fall von Angriffen ihre Handlungsfreiheit zu sichern. Determiniert ist hier nichts.

Der Zwang zu friedlichem Verhalten – es ist ein Zwang und nicht ein freier ethischer Entschluß – könnte nur durch *ein* Ereignis wieder aufgehoben werden: durch einseitige Abrüstung.

Der Verzicht einer Seite auf Atomwaffen und damit auf ihr Notwehrrecht würde der andern Seite sofort erlauben, den Krieg – ein nunmehr wieder kalkulierbares Risiko – erneut als *ultima ratio* in ihre politischen Planungen einzubeziehen. Ein epochaler Fortschritt wäre damit wieder zunichte gemacht.

Im übrigen ist es belanglos, ob sich die Wirkungen kleiner Atomwaffen und großer konventioneller Waffen annähern. Die *physikalischen* Vorgänge bei der Detonation von Atomwaffen machen die Schwelle aus, nicht die Wirkung. Es handelt sich um eine politisch/psychologische Schwelle, nicht um eine materielle.

Die gedankliche Verbindung von Rüstung und Entwicklungshilfe halte ich nicht für glücklich. Beide Probleme müssen unabhängig voneinander behandelt werden. Andernfalls käme die Entwicklungshilfe zu spät.

Zudem werden die Möglichkeiten von Ersparnissen bei den üblichen Globalrechnungen (dreihundert Milliarden) immer überschätzt. Im Westen bestehen die Rüstungsausgaben zu 70 Prozent aus Personal- und Betriebskosten und nur zu 30 Prozent aus Investitionskosten, die man scheinbar einsparen könnte. Aber auch davon würde man einen großen Teil benötigen, um neue Arbeitsplätze für die freigestellten Soldaten, Beamten, Techniker, Wissenschaftler usw. zu schaffen. Erst sehr viel später könnten Produktionssteigerungen zu größeren Beiträgen für die Entwicklung führen, vorausgesetzt, daß nicht neue soziale Bedürfnisse entstanden sind, denen sich die Staaten nicht entziehen können.

Was die Terroristen angeht, so kümmert sie die militärische Rüstung oder Nichtrüstung der Staaten wenig, da sie davon nicht betroffen werden. Die Gefahr, daß sich Terroristen in den Besitz von Atomwaffen setzen, besteht unabhängig von der Rüstung. Sie ist zur Zeit wohl noch nicht sehr groß. Aber sie stellt eine furchtbare Eventualität dar, die bei allen Sicherheitsüberlegungen in Rechnung gestellt werden muß.

Die in diesem Zusammenhang von Schwager angebotene Schilderung sozialer Verhältnisse und ihrer möglichen Folgen, mag für gewisse Ostblockstaaten zutreffen. Aber an diese richten sich die Warnungen wohl nicht.

3. »Es bleibt eine dritte Möglichkeit: die Abrüstung. In der Geschichte wurde dieser Weg nie auf größerer Ebene versucht. Von ihr her kann man folglich weder dagegen noch dafür argumentieren.«

Schon hier muß man widersprechen. Nach dem Ersten Weltkrieg rüsteten die Mittelmächte gemäß den Friedensverträgen ab. Die vertraglich vorgesehene nachfolgende Abrüstung der Siegermächte aber unterblieb, obwohl es sich bei diesen um demokratische Rechtsstaaten und nicht um totalitäre Diktaturen handelte.

Die nach dem Zweiten Weltkrieg erfolgte Abrüstung der Westmächte und ihre negativen Folgen haben wir schon betrachtet. Die moralische Überlegenheit nützte dem Westen gar nichts. Er mußte wieder aufrüsten, um seine Freiheit zu bewahren.

Das letzte Beispiel vergeblicher Abrüstung stellt der Rückzug der Amerikaner

aus Vietnam dar. Er führte zu militärischem Ungleichgewicht und zur sofortigen Versklavung des schwächeren Südvietnam.

Das sind die Erfahrungen unseres Jahrhunderts mit einseitigen Abrüstungsmaßnahmen. Sie haben unendliches Leid über Millionen von Menschen gebracht, obwohl »alle Menschen in allen Ländern ungefähr gleich gut (oder gleich schlecht) sind« (Schwager).

Gleich gute Menschen handeln eben nicht gleich, sondern sie handeln gleich gut im Sinne ihrer Ideologien, ihrer Informationen, Herrschaftssysteme, Bewußtseinslagen und politischen Zielen, das heißt sie handeln verschieden.

Natürlich müssen totalitäre Regime dauernd einen gewissen Druck auf die eigene Bevölkerung ausüben. Aber es fällt ihnen viel leichter, diesen zu legitimieren, weil sie alle Publikationsmittel in der Hand und damit fast unbegrenzte Desinformationsmacht haben. An Feindbildern wird es nie mangeln, zumal wir es nicht mit einem bipolaren, sondern mit einem multipolaren Weltsystem zu tun haben. Dieses wird kaum verändert, wenn eine Macht unter mehreren einseitig abrüstet.

Schwagers abgemilderter Gedanke, durch nur einen großen, einseitigen Abrüstungsschritt mit Hilfe der Weltöffentlichkeit die Sowjets zu einem Nachziehen moralisch zu zwingen, ist in anderer Form längst versucht worden.

Seit Ende der sechziger Jahre – also fast zehn Jahre hindurch – haben die NATO-Verbündeten in Europa ihre Personalstärken eingefroren, ihre Dienstzeiten verkürzt und ihre Rüstungsausgaben proportional zu ihrem Sozialprodukt ständig gesenkt. Aber weder die Weltöffentlichkeit noch der Osten haben dieses beruhigende Verhalten zur Kenntnis genommen, letzterer hat vielmehr die Zeit genutzt, um seine Aufrüstung auf allen Gebieten (Atomwaffen, Flotten, konventionelle Waffen) zu beschleunigen.

Die kommunistischen Staaten haben eine andere Auffassung vom Sinn der Entspannungspolitik und der MBFR-Verhandlungen in Wien als der Westen. Sie richten sich noch immer an Lenin aus, der meint: »Unsere Friedensschritte müssen sich paaren mit der Anspannung unserer ganzen militärischen Kräfte.«

Das Resultat dieser Dekade ist, daß man von einem regionalen Gleichgewicht der Kräfte in Europa heute überhaupt nicht mehr sprechen kann.

Schwager empfiehlt ferner die Vorbereitung der sogenannten »sozialen Verteidigung«.

Über diese Form des Widerstandes ist schon viel nachgedacht und geschrieben worden. Ihre Anhänger sprechen auch gern von Erfolgen, müssen aber zugeben, daß diese sich immer sehr schnell in Niederlagen verwandelten. Alle geschichtlichen Beispiele zeigen, daß unter modernen Verhältnissen auch der größte Opfermut der gewaltlosen Kämpfer nur wenig gegen die bewaffnete Macht der Besetzer vermag. Diese setzen sich sehr schnell total durch und beweisen die Nutzlosigkeit einer solchen Verteidigung.

Auch wenn es zuträfe, daß »– im größeren Rahmen gesehen – letztlich in den allermeisten Fällen die überzeugenderen Ideen und nicht die Waffen den Sieg davontragen« (ich wage das angesichts der großen Zweikämpfe in der Geschichte, wie etwa der zwischen Sparta/Athen, Rom/Kathago, Islam/Byzanz usw. zu bezweifeln), selbst wenn es zuträfe, wäre das für die Lebenden ein schwacher Trost, ganz abgesehen davon, daß es fraglich ist, ob die Devise »lieber rot als tot« es an

ethischem Gehalt und an Überzeugungskraft mit der Zielsetzung »weder rot noch tot« aufnehmen kann.

So kann man Schwager nicht folgen, wenn er meint, es gäbe keinen sachlichen Grund, den Weg der einseitigen Abrüstung nicht zu beschreiten. Seine Vorschläge gehören zu jenen »fausses idées claires«, von denen Toqueville spricht.

## IV

### *Die Gegenprobe*

Da die Prämissen nicht bewiesen werden konnten, kann auch die mit unzulässigen Vereinfachungen arbeitende Gegenprobe von Raymund Schwager nicht zu neuen Erkenntnissen führen.

Man könnte auf eine Auseinandersetzung mit ihren Thesen verzichten, fände man darunter nicht eine Beurteilung des Wesens und der Folgen einer kommunistischen Beherrschung, die erschrecken muß.

Die Versklavung von einigen Hundertmillionen Menschen und die Vernichtung der wenigen noch vorhandenen freiheitlich-demokratischen Staaten als »relatives Übel« zu bezeichnen, das man einer unbewiesenen Ideologie zuliebe in Kauf nehmen könnte, verrät eine Einstellung, die der kritischen Würdigung von Theologen, Philosophen, Völkerrechtlern und Politikern bedarf.

Der Hinweis sei gestattet, daß diese Haltung kaum mit der Aussage des Konzils vereinbar erscheint, daß die Anerkennung der prinzipiellen Gewaltlosigkeit abhängig gemacht hat von der Voraussetzung, »daß dies ohne Verletzung der Rechte und Pflichten anderer oder der Gemeinschaft möglich ist«.

# GLOSSEN

GASTARBEITER: GHETTO ODER BÜRger? – Existenz und Zukunft der Gastarbeiter in der Bundesrepublik Deutschland treten in letzter Zeit immer stärker ins öffentliche Bewußtsein. Als die ersten Gruppen vor mehr als zwei Jahrzehnten ins Land kamen, galten sie als eine Art arbeitstechnische Nothilfe für einen durch starkes Wirtschaftswachstum leergefegten Arbeitsmarkt. Das Wort »Gastarbeiter« drückte dabei das aus, was beide Seiten meinten – nämlich Arbeit auf Zeit, das heißt mit anschließender Rückkehr in die jeweiligen Heimatländer.

Allen wesentlichen Interessen schien damit auf beiden Seiten gedient zu sein: Entlastung des Arbeitsmarktes in den entsendenden Heimatländern, regelmäßiger Geldtransfer an die zurückgebliebenen Familien aus den vergleichsweisen hohen deutschen Löhnen, Ausbildung und Arbeitserfahrung an den Produktionstechniken eines hochentwickelten Industrielandes und deren eigene spätere Anwendung im eigenen Land als gleichsam persönliche Entwicklungshilfe. Ein anscheinend problemloser Kreislauf also, ohne – wie es damals schien – gesellschaftliche, soziale, politische oder kulturelle Probleme.

Von drohender Entfremdung, Ghettobildung oder gar Integration in die bundesrepublikanische Gesellschaft konnte nicht die Rede sein – jedenfalls nicht als akutes Massenproblem. Frauen und Kinder waren zu Hause geblieben und sollten es ursprünglich auch bleiben, da niemand an Trennungszeiten dachte, die bei regelmäßigem Urlaub unzumutbar erschienen wären. Das heißt,

mehr als Behausung und ein auf den Arbeitsvollzug bezogener Deutschunterricht einschließlich der vertraglich zugesicherten sozialen Betreuung waren nicht beabsichtigt und schienen kaum notwendig zu sein.

Mit ständig steigendem Bedarf wuchsen jedoch die Zahlen und damit die Dauer der kontinuierlichen Anwesenheit, bis zwischen 1960 und 1961 die erste kritische Schwelle überschritten war. Mit dem Bau der Mauer versiegte plötzlich der Strom der Flüchtlinge aus der DDR, und die Zahl der Gastarbeiter verdoppelte sich in Jahresfrist von 280 000 auf über eine halbe Million.

Aus den anfänglich isolierten Arbeitskolonien waren inzwischen multinationale Familiengruppen entstanden, aus begrenzten und befristeten Hilfskräften nunmehr gesellschaftliche Minderheiten in Millionen-Stärke, die sich zunehmend nicht mehr als Gäste, sondern allmählich als Einwanderer verstanden. Diesem Trend wirkt seit inzwischen schon fünf Jahren ein sinkender Bedarf der deutschen Wirtschaft an zusätzlichen Arbeitskräften entgegen. Der seitdem verhängte Einwanderungsstopp hat zwar die unmittelbar arbeitende Zahl nicht nur begrenzt, sondern durch erleichterte Rückkehr auch etwas verringert, durch längst unvermeidliche Familienzusammenführung wurde die Zahl der Gesamtgruppe aber fortlaufend verstärkt.

Die Szene hat sich also gründlich gewandelt, und zwar um so gründlicher, je länger wir die geraume Zeit erkennbaren Probleme verdrängt haben. Das heißt nicht, daß betroffene Unternehmen oder Verwaltungen untätig gewesen wären. Aber weder die Pläne noch die Mittel konnten bisher ausreichen, dieser Entwicklung insgesamt Herr zu werden – wohin man sie auch immer lenken wollte.

Mehr als eine knappe Skizze dieses in seiner Vielschichtigkeit fast schon undurchdringlichen Prozesses kann hier nicht versucht werden.

Zuvor die gegenwärtige Situation in einigen Zahlen, aus denen sich die Größenordnung der auf uns zukommenden Aufgaben – quantitativ und qualitativ – unschwer ablesen läßt:

Heute leben rund 1 Million Gastarbeiterkinder in der Bundesrepublik. Seit 1970 wurden über 600 000 ausländische Kinder in der Bundesrepublik geboren. 1975 betrug der Anteil von Ausländergeburten knapp 20 Prozent, in einigen Städten über 40 Prozent (Frankfurt, Offenbach, Stuttgart). Man rechnet zukünftig mit einer durchschnittlichen jährlichen Geburtenzahl von 130 000 Gastarbeiterkindern.

Das Bundesarbeitsministerium schätzt, daß Anfang 1977 noch knapp die Hälfte aller verheirateten Gastarbeitern ihre Familien im Ausland hatten. Zu diesem Zeitpunkt wurde für rund 1,1 Million im Ausland lebende Kinder Kindergeld gezahlt. Zusammen mit den etwa 300 000 zurückgebliebenen Ehegatten ergibt sich ein Nachzugspotential von 1,4 Millionen.

Die Entwicklung der Schülerzahlen ist entsprechend alarmierend:

1970/71: 159 000; 1975/76: 393 000; 1976/77: ca. 450 000.

Die Aufgliederung der Gastarbeiter nach Altersklassen zeigt zwei besondere Merkmale: Die Gruppe der 21- bis 35jährigen liegt mit rund 37 Prozent weit an der Spitze. Die natürliche Bevölkerungsentwicklung (Heirat, Kinder) wird hierdurch positiv beeinflußt. Der Anteil der über 65jährigen (deutsche Bevölkerung über 16 Prozent) liegt bei knapp 2 Prozent. Die Rentenprobleme sind also vorprogrammiert.

Die zahlenmäßige Entwicklung der Ausländer ist insbesondere bei den Türken problematisch. Eine Übersicht des Landes Nordrhein-Westfalen vom 30. 9. 1977 zeigt: bei 153 000 Männern betrug die Zahl der Frauen 93 000 und die der Kinder 146 000. Bei keiner anderen Gruppe lag die Zahl der Männer und Kinder so dicht beieinander.

Obgleich über 600 000 Ausländer bereits mehr als 10 Jahre in der Bundesrepublik leben und damit die Möglichkeit zur Einbürgerung haben, werden jährlich nur 10 000 Einbürgerungen durchgeführt, woran die Gastarbeiter nur zu einem Drittel beteiligt sind.

Die allgemeine Arbeitserlaubnis hat häufig eine von der Aufenthaltsgenehmigung abweichende Geltungsdauer. Sie wird in der

Regel für eine bestimmte Beschäftigung in einem bestimmten Betrieb erteilt.

Nach dem 30. 11. 1977 im Wege des Familiennachzugs in die Bundesrepublik eingereiste Ausländer erhalten grundsätzlich keine Arbeitserlaubnis. Angesichts der Probleme für die jetzt bei ihren Familien in der Bundesrepublik lebenden Jugendlichen wird denen, die vor dem 1. 1. 1977 zu ihren Eltern in die Bundesrepublik eingereist sind, eine Arbeitserlaubnis erteilt

Gastarbeiter haben unabhängig von der Lage und Entwicklung des Arbeitsmarktes einen Rechtsanspruch auf Arbeitserlaubnis, wenn sie in den letzten fünf Jahren vor Beginn der Geltungsdauer der Arbeitserlaubnis ununterbrochen eine unselbständige Tätigkeit rechtmäßig im Bundesgebiet ausgeübt haben. In diese sichere Rechtsposition wachsen immer mehr Arbeitnehmer, wodurch die arbeitsmarktpolitische Steuerung der Ausländerbeschäftigung begrenzt wird. Ehegatten und Kinder dieser Arbeitnehmer, die selbst mehr als fünf Jahre in der Bundesrepublik leben, haben den gleichen Rechtsanspruch.

Diese Größenordnungen zeigen in Verbindung mit den oft unter schwierigen Umständen erworbenen Rechtsansprüchen, daß hier ein Prozeß eingeleitet ist, der von großer Dauer sein wird und entsprechend dauerhafte Lösungen erfordert, wenn er noch berechenbar bleiben soll.

Wie sehen die Gastarbeiter eigentlich ihre eigene Lage am Arbeitsmarkt und wie schätzen sie ihre, vorerst natürlich noch losen Kontakte mit der Bevölkerung ein?

90 Prozent sind in unteren Lohngruppen beschäftigt. 69 Prozent der Männer und 79 Prozent der Frauen sind ungelernt bzw. angelernt. 95 Prozent sind mit dem Arbeitsplatz zufrieden. 75 Prozent haben ihn nicht gewechselt. Insgesamt bezeichnen über 70 Prozent der Gastarbeiter ihre eigene Situation in der Bundesrepublik als gut und sehr gut. Von den in die Heimat zurückgekehrten Türken würden 59 Prozent wieder in die Bundesrepublik kommen.

Die noch relativ große Zufriedenheit der Gastarbeiter in der Bundesrepublik kann bei einer Verschlechterung der wirtschaftlichen Entwicklung und Schwierigkeiten bei der Lösung der Schul- und Ausbildungsprobleme der nachwachsenden Generation jedoch zu schweren Konflikten führen.

Scheinbar verwirrend, aber im Grunde sehr kennzeichnend sind die Ergebnisse von Befragungen von Bundesbürgern nach ihrem Urteil über ausländische Arbeiter. Diejenigen, die häufige Kontakte mit Gastarbeitern haben, halten sie für »arm«, »höflich«, »etwas unbeholfen«, »bescheiden« und »arbeitsam« – also ein überaus positiver Eindruck. Der Teil der deutschen Bevölkerung, der praktisch keinen Kontakt zu Gastarbeitern hat, also keinerlei Erfahrungen mit ihnen sammeln konnte, urteilt dagegen überwiegend negativ und hält sie für »wenig ausdauernd«,»arbeitsscheu«,»unzuverlässig«, »leichtlebig« und »schmutzig«. Man kann nur hoffen, daß dieses ebenso dumme wie unwürdige Urteil in der Minderheit bleibt.

Ein Wort zur viel berufenen Kriminalität der Gastarbeiter. Das alte fatale Spiel mit dem Sündenbock funktioniert natürlich auch hier: der Fremde, der Andersartige, ist meist auch der schnell Verdächtigte. Hier kommt noch eine notwendige Unterscheidung hinzu: nämlich zwischen Ausländern insgesamt und Gastarbeitern im besonderen.

Die weit verbreitete Ansicht, daß Gastarbeiter häufiger kriminell sind als Deutsche, ist in einer Untersuchung des nordrhein-westfälischen Justizministeriums widerlegt worden. Zwar ergibt sich bei einer Umrechnung des ausländischen Bevölkerungsanteils, daß ausländische Männer viermal häufiger wegen Kapitalverbrechen, also versuchten oder vollendeten Mordes oder Totschlags, verurteilt worden sind als deutsche Männer; trotzdem liegt insgesamt die Straffälligkeit der in Nordrhein-Westfalen lebenden Nichtdeutschen niedriger. Wichtige Ursachen sind: unter den Ausländern leben unterproportional wenig Frauen und ältere Männer, zwei Bevölkerungsgruppen, die allgemein wenig zur Kriminalität neigen. Wer diese Bevölkerungsstruktur berücksichtigt, kommt zu einem deutlich günstigeren Bild für die Ausländer. Deutlich niedriger liegt die Zahl der verurteilten Ausländer bei Straftaten gegen Personen,

den Staat, die öffentliche Ordnung, bei Diebstahl, Unterschlagung, Raub, Erpressung, ungefährlichen Delikten und Straßenverkehrsverstößen.

Die Befürchtung, daß die unzureichenden Bildungsmöglichkeiten der Gastarbeiterkinder und die darauf folgende Arbeitslosigkeit unter jugendlichen Gastarbeitern sich zu einem Potential zukünftiger Krimineller entwickeln könnte, ist dennoch nicht von der Hand zu weisen. Eine neuere Untersuchung über die Kriminalität junger Ausländer brachte folgende Ergebnisse: Kinder (7 bis 14 Jahre alt): Weit weniger Ausländer als Deutsche wurden als tatverdächtig von der Polizei registriert. Jugendliche (14 bis 18 Jahre alt): Die Kurve der Ausländer schnellt hoch. Beispiel Stuttgart, dem Erfahrungen anderer Großstädte ähneln: Zwanzig Prozent der jugendlichen Ausländer wurden registriert, dagegen nur acht Prozent der deutschen Vergleichsgruppe. Heranwachsende (18 bis 21 Jahre alt): Ausländer und Deutsche liegen gleich auf. Gleich auf liegen auch Deutsche und Ausländer im Vergleich aller Jugendlichen unter 21 Jahren.

Wir haben gewiß keinen Anlaß, die Wirkungen unserer Schulen für die bürgerliche Erziehung heute zu überschätzen, denn sonst wäre ja die Jugendkriminalität bei unserer eigenen Bevölkerung nicht so hoch. Aber daß Schulen einen unersetzbaren Beitrag für die Berufs- und Lebenstüchtigkeit leisten, ist sicher unbestritten. Um so bedenklicher ist gerade auf diesem entscheidenden Feld die Lage der Gastarbeiterkinder.

Die Zahl der ausländischen Schüler hat sich im Schuljahr 1977/78 gegenüber dem Vorjahr um 30 000 erhöht. Der Anteil der Türken stieg in dieser Gruppe auf über 37 Prozent (1972/73 waren es noch knapp 24 Prozent). Dieser steigende Trend wird anhalten, da inzwischen jedes zweite, in der Bundesrepublik geborene Ausländerkind ein Türke ist.

Die Zahl der ausländischen Schulabgänger, die gegenwärtig bei 43 000 liegt, wird bis Ende der achtziger Jahre auf 80 000 ansteigen und dann wieder langsam abnehmen. Der starke Anstieg der ausländischen Schulabsolventen in der Bundesrepublik wird erst dann seinen Höhepunkt erreichen, wenn der deutsche Schülerberg bereits wieder zurückgeht. Dies kann zu einer Verbesserung der Ausbildungssituation von Gastarbeiterkindern führen. Problematisch ist die relativ geringe Schulbesuchsquote, die gegenwärtig bei 70 Prozent liegt – bei einem durchschnittlichen jährlichen Anstieg um 4 Prozent.

Von den etwa 170 000 Ausländern zwischen 15 und 19 Jahren, die nicht mehr im allgemeinbildenden Schulwesen waren, besuchten 1976/77 nur 35 Prozent berufliche Schulen (60 000). Schreibt man diese Größen fort, bleiben von den zukünftigen ausländischen Schulabsolventen bis 1985 knapp 300 000 ohne Berufsausbildung.

Verbesserungen im schulischen Bereich sind nur sehr schwer möglich. Einerseits entstehen in Ballungsgebieten und hier insbesondere in den Großstädten Ausländerviertel, die dazu führen, daß im Einzugsbereich der zuständigen Schulen der Anteil der Gastarbeiter bei über 50 Prozent liegt. Die Ghettobildung kann hier noch weiter verstärkt werden, wenn sich das bisher in Einzelfällen beobachtete Verhalten der Eltern von deutschen Kindern, die in derartige, von Gastarbeiterkindern »beherrschte« Schulen gehen mußten, ausbreitet: nämlich die Ummeldung auf Schulen in Wohngebiete, die nicht so stark von Gastarbeitern bestimmt sind.

Wir müssen uns natürlich darüber im klaren sein, daß die seelischen, schulischen und später dann beruflichen Schwierigkeiten dieser Kinder in ihren alten heimatlichen Umgebungen so vermutlich nicht entstanden wären. Sie sind die eigentlichen Opfer der Erwerbsentscheidungen ihrer Väter. Und so ist es auch durchaus verständlich, daß viele von ihnen aus ihren familiären und kulturellen Traditionen und Umgebungen nicht herausgelöst werden wollen, denn darin allein finden sie ja noch einen einigermaßen verläßlichen Halt. So wird die Ghetto-Situation auch zu einem kollektiven und individuellen Schutzraum. Aber während sie sich gleichsam in diesen national und emotional geschlossenen Gruppen noch ei-

nigermaßen geborgen fühlen, wächst natürlich zugleich die Fremdheit und damit die Spannung gegenüber der deutschen Bevölkerung. So fühlen sich beide wechselseitig gestört und nicht voll akzeptiert. Erst bei dieser höchst komplizierten Situation kann eine ernsthafte Überlegung über Integrationsmöglichkeiten ansetzen.

Wir sprechen jetzt zwar von deutschen Verhältnissen, sollten dabei jedoch nicht übersehen, daß die große Mehrzahl der Probleme, soweit sie wirtschaftliche und soziale Ursachen und Folgen haben, in fast allen westlichen Industrieländern, die Gastarbeiter beschäftigen, annähernd übereinstimmend bestehen. Sicher unterscheiden sie sich jeweils durch ihr Sozialklima und die allgemeine Mentalität der heimischen Bevölkerung. Aber es ist eben auch ein europäisches und nicht nur ein deutsches Problem. Lösen müssen wir allerdings unsere Probleme selbst.

In allen Ausnahmeländern hat die Ausländerbeschäftigung wegen der voneinander abhängigen Arbeitsplätze Auswirkungen auf die vor- und nachgelagerten Bereiche, mithin also auch auf die von Einheimischen besetzten Arbeitsplätze;

überall stimmen Tätigkeitsmerkmale und Qualifikationsanforderungen der Arbeitsplätze von Einheimischen und Ausländern oft nicht überein. Ersetzung der Ausländer durch Einheimische ist kaum noch in größerem Umfang möglich, auch nicht durch Arbeitslose in nennenswertem Umfang.

Überall gibt es Branchen und Betriebe, die ohne Ausländer nicht mehr auskommen können. Das gilt in besonderem Maße für viele Dienstleistungsbereiche.

Überall sinkt die Zahl der ausländischen Arbeitnehmer, während die Gesamtzahl der Ausländer relativ konstant bleibt oder noch steigt, weil viele Ausländer ihre Familien nachholen und die Zahl der in den Gastländern geborenen Kinder ausländischer Eltern zunimmt.

Überall konzentriert sich die ausländische Bevölkerung auf wenige Ballungsgebiete.

In keinem Aufnahmeland zeigt die soziale Integration der Ausländer bisher wirksame Fortschritte.

Überall sind die restriktiven Maßnahmen ähnlich motiviert: Belastung der sozialen Infrastruktur. Überfremdungsangst und Fremdenfeindlichkeit, Sorge um die Sicherheit der Arbeitsplätze der einheimischen Arbeitskräfte.

Nirgendwo wollen die Regierungen die Rückkehr der Ausländer erzwingen;

wohl aber soll andererseits die freiwillige Rückkehr der Ausländer in ihre Heimat durch gezielte Maßnahmen gefördert werden.

In allen Aufnahmeländern kommen ausländische Jugendliche, die in den Aufnahmeländern aufgewachsen oder in den letzten Jahren zugewandert sind, zunehmend ins erwerbsfähige Alter; werden sie nicht integriert, kommt es zur Bildung von Randgruppen.

In diesem Wort von der »Randgruppe«, die sich zuerst unter Jugendlichen bildet, aber dann die Gesamtheit erfassen und prägen kann, liegt die inzwischen bedrängende Gefahr.

Sie werden zu einer sozialen Zeitbombe. Die Bildungsmängel, der Sprachrückstand, das zivilisatorische Gefälle und der in seiner Tiefe kaum verstandene Kulturkonflikt zwischen verschiedenen Religionen und gesellschaftlichen Traditionen stellen beide Seiten vor kaum lösbare und jedenfalls nicht schnell lösbare Probleme. Die nationale Gruppenbildung ist die natürliche Reaktion einer Minderheit, die sich selbst dann nicht als gleichberechtigt empfinden würde, wenn sie es formal wäre. Millionen Schwarze in den USA liefern ein ernstes Beispiel dafür, daß legale Rechte noch lange nicht identisch sind mit auch bürgerlich durchsetzbarer Gleichstellung.

Eine überstürzte oder gar zwangsweise Integration würde zudem für mindestens eine Generation die völlige Entwurzelung bedeuten. Sich in zwei Kulturen beheimatet zu fühlen, gelingt seit je nur einer sehr kleinen, elitären Gruppe innerhalb aller Völker. Hier droht, wenn nicht Geduld und Behutsamkeit geübt werden, ein sehr gefährlicher Befund: sie werden Analphabeten in zwei Sprachen. Und das bedeutet mehr als die Sprache. Wir müssen davon ausgehen,

daß dieser Prozeß, den wir uns ja selbst aufgenötigt haben, unentrinnbar geworden ist. Natürlich stellt er nicht nur ein mentales oder psychologisches Problem dar und setzt auch auf unserer Seite eine Reihe von Maßnahmen voraus, die zwar umfangreich und kostspielig, aber im Prinzip vollziehbar sind: also eine erheblich verstärkte Infrastruktur mit Wohnungen, Schulen, Sozialdiensten und kulturellen Institutionen.

Das alles aber wird nicht gelingen ohne die grundsätzliche Bereitschaft, denjenigen, der neben der formalen Voraussetzung auch den ernsten Willen dazu hat, als Mitbürger zu akzeptieren, und zwar gerade auch dann, wenn er nicht mit allen Traditionen brechen will oder kann, aus denen er kommt. Nichts wäre törichter und zudem auch irrealer, als die Gewährung dieser Mitbürgerschaft erst dann zu bestätigen, wenn der Betroffene zu irgendeinem Datum X bereits alle Voraussetzungen geschaffen hat. Das wird er niemals können, wenn ihm unsere grundsätzliche Bereitschaft nicht vom Beginn an glaubhaft erscheint.

Wir sind gewiß kein Einwanderungsland – oder jedenfalls kein Einwanderungsland mehr. Im 19. Jahrhundert waren wir es im größten Umfang und sicher nicht zu unserem Nachteil, wie etwa die Entwicklung des Ruhrgebiets zeigt. Die Motive waren damals im wesentlichen die gleichen: nämlich aus Verhältnissen auszuwandern, in denen kein sozialer Aufstieg möglich erschien, und dorthin zu gehen, wo neben den sozialen Chancen auch ein Stück politischer Freiheit verwirklicht werden konnte.

Zum Schluß ein ebenso alltägliches wie hoffentlich sehr gründliches Beispiel zum Nachdenken: In unseren Krankenhäusern vertrauen sich seit Jahren Tag für Tag zehntausende von deutschen Patienten tausenden von hier ausgebildeten Ärzten und Schwestern an, ohne offenbar Schaden an Leib und Seele zu nehmen. Das sollte auf längere Sicht unter den gleichsam normalen Bedingungen des Arbeitsmarktes unter bürgerlichen Existenzformen nicht möglich sein? Natürlich wird es auch Illusionen geben über die Schwierigkeiten und die Fristen des Prozesses – und nicht alle werden ihnen gewachsen sein. Um den redlichen Versuch allerdings kommen wir nicht mehr herum. Der Preis für das Scheitern wäre für beide Seiten zu groß.

Burghard Freudenfeld

---

Rudolf Schnackenburg, geboren 1914 in Kattowitz (Oberschlesien), lehrte zunächst (1952) an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Dillingen; (1955) an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Bamberg; seit 1957 ist er ordentlicher Professor für Neutestamentliche Exegese an der Universität Würzburg.

Leo Scheffczyk, geboren 1920 in Beuthen (Oberschlesien), ist ordentlicher Professor für Dogmatik an der Universität München.

Peter Schmidt, geboren 1945 in Gent (Belgien), 1971 zum Priester geweiht, ist seit 1973 Professor für Dogmatik am Bischöflichen Priesterseminar Gent. Den Beitrag auf Seite 23 übertrug aus dem Französischen Hans Urs von Balthasar.

Xavier Tilliette, geboren 1921, Jesuit seit 1938, doziert am Institut Catholique in Paris und an der Gregoriana in Rom. Den Beitrag auf Seite 40 übersetzte Hans Urs von Balthasar.

Roland Hill, geboren 1920 in Hamburg, lebt seit 1937 in London. Er ist Korrespondent mehrerer deutschsprachiger Zeitungen.

Bei dem Beitrag auf Seite 56 handelt es sich um den Text, den Hans Maier am 1. Oktober 1978 auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Bamberg vorgetragen hat.

Jan Bots, geboren 1930 in Amsterdam, Jesuit, lebt in Amsterdam und in Tegelen.

Heinz Trettner, geboren 1907 in Minden, trat 1925 in die Reichswehr ein. Nach dem Krieg, an dem er als Generalstabsoffizier und zuletzt als Divisionskommandeur teilnahm, war er zunächst kaufmännisch und im Verbandsleben tätig; er studierte später in Bonn Volkswirtschaft. 1956 trat er als Generalmajor in die Bundeswehr ein, aus der er 1966 als Generalinspekteur auf eigenen Wunsch ausschied.

Burghard Freudenfeld, geboren 1918 in Berlin, ist Honorar-Professor für politische Wissenschaften an der Universität München und Direktor des Instituts der deutschen Wirtschaft in Köln.

# Gibt es Laien in der Kirche?

*Von Hans Urs von Balthasar*

Natürlich gibt es sie, und ihr Name hat sich durch die ganze Kirchengeschichte hindurch eingebürgert. Das besondere Verfassungsrecht im CIC gliedert sich in die Teile: »Von den Klerikern«, »Von den Religiosen«, »Von den Laien«. So kann es sich nicht darum handeln, gegen einen althergebrachten, tief in der Christenheit eingewurzelten Begriff Sturm zu laufen, sondern höchstens darum, auf seinen Sinn und seine eventuellen Grenzen zu reflektieren, was sich freilich als folgenreich genug erweisen kann. Die Grenzen sind ohne weiteres sichtbar: sie liegen dort, wo in der Kirche der Kleriker und der Religiose etwas mehr zu haben scheinen als der Laie: eine amtliche Weihe, die dem Laien unzugängliche Vollmachten verleiht, oder eine religiöse Weihe, die eine dem Laien ebenfalls verschlossene Lebensform persönlicher Nachfolge Christi eröffnet. Mag also der Name Laie zwar von »laos« = (Kirchen-)Volk abgeleitet sein und insofern etwas vollkommen Positives besagen – und hier muß man sogleich betonen, daß wer immer zu diesem Volk gehört, also auch Kleriker und Religiose, basishaft Laien sind! –, so überwiegt im durchschnittlichen Gebrauch des Wortes doch das Negative: Laie ist ein christlicher Gläubiger, der weder die »Privilegien« des klerikalen Amtes noch die des Religiosen besitzt. Er ist, wie das weltliche deutsche Wort sagt, der Nicht-Fachmann. Diese negative Bedeutung hatte das Adjektiv »laikos« schon in der heidnischen Antike, im jüdischen Bereich bezeichnete es einen Gläubigen, der weder Priester noch Levit war.

Dieses Negative, aus einem gewissen sakralen Bereich ausschließende Moment stellt den »Laien« notwendig in eine Beziehung zur Profanität, zur »weltlichen Welt«, und je mehr diese in der Kirchengeschichte (aus verschiedensten Motiven) positive Vorzeichen erhält, desto größer werden anscheinend die Chancen des Laien, in der Verteilung der innerkirchlichen Aufgabenbereiche eine auch kirchlich-positive Rolle und Sendung zu erhalten, wobei freilich der vorgenannte Aspekt nicht zum Verschwinden gebracht wird. Zu dieser Problematik tritt die der Dreiteilung der »Stände« *(status, ordines, vitae)* inhärierende Schwierigkeit hinzu, daß ein Nichtkleriker, also Laie, durchaus Religiose sein kann, so daß die Achse Priester–Laie quer durchschnitten wird von der Achse Religiose–Laie (als »Christ in der Welt«), und daß diese Schwierigkeit sich nochmals verdoppelt bei Mitgliedern von Weltgemeinschaften (»Säkularinstituten«), die zugleich dem Stand der evangelischen Räte (die die Religiosen zu leben geloben) und dem Laienstand anzugehören wünschen.

Aus dieser verwirrenden Problemlage können nur einige Besinnungen auf das Wesen kirchlichen Daseins, ja der Kirche überhaupt herausführen, so riskant solche Überlegungen auch sein mögen. Sie werden aber eindeutig gedeckt durch die schlichte Wahrheit, daß jeder Christ in der Kirche zur gleichen Vollkommenheit der Gottes- und Nächstenliebe berufen und unterwegs ist, oder – was dasselbe besagt – daß es in der Kirche vielerlei Gnadengaben, Ämter und Wirkweisen gibt, aber nur einen Geist, einen Herrn, einen Gott (1 Kor 12, 4–6).

## I

Wenn mit Jesus das »Reich Gottes« vom Himmel der Erde nahekommt, jene eschatologische Wirklichkeit, in der die Seligpreisungen und die scheinbar utopischen Weisungen der Bergpredigt gelten, und der Ruf ergeht, umzukehren und an die Heilsbotschaft zu glauben (Mk 1, 5), dann sind wir noch weit von einer Kirchenstruktur entfernt. Und wenn es auch wahr ist, daß im Heilsplan Gottes der geliebte Sohn in die Hände der Sünder ausgeliefert werden und für sie sterben wird, so kommt er doch keineswegs mit der Verkündigung der Endphase seines Geschicks, sondern mit dem offenen, man möchte sagen paradiesisch-naiven Angebot der Gesinnung seines himmlischen Vaters: Seid vollkommen, seid barmherzig wie euer Vater im Himmel vollkommen und barmherzig ist (Mt 5, 48; Lk 6, 36). Sein Herz ist gewaltlos – »die andere Wange hinhalten« – es sucht nicht das Seine – »sorgt nicht für morgen« –, es trägt nicht nach – »wie auch wir unsern Schuldnern vergeben«. Wird dieses Reich mit seinen himmlischen Verhaltensweisen auf Erden Fuß fassen können? Jesus hebt das Gesetz nicht auf, aber er fordert im gleichen Atemzug eine Gesinnung, die »weit vollkommener ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer«, etwas, das schon formal oberhalb des Gesetzes (wie es im Alten Bund verstanden wurde) liegt, weil dieses ja nur für die »Unbotmäßigen, Ehrfurchtslosen« da ist (1 Tim 1, 9), während der nach der Art des Himmelreiches Liebende wie nebenher alle Gesetze miterfüllt hat (Röm 13, 8–10). Wer kann so leben? Aber schon vor der programmatischen Predigt hat Jesus Menschen zu sich gerufen, eine abgegrenzte Schar namhafter Einzelner, von denen er verlangt, daß sie ihre ganze Sache auf ihn allein stellen (»alles verlassen und nachfolgen«) und denen er die Worte vom Reich in den Mund legt, ja die »Vollmacht« verleiht, den widergöttlichen Geist vor dem nahenden Heiligen Geist zurückzutreiben (Mk 3, 13–15). Das Himmelreich, das mit Jesus auf Erden Fuß faßt, tut es so, daß ein Kern von Gemeinschaft sogleich mit entsteht: an diesen ist die Bergpredigt gerichtet (Mt 5, 2), während die Menge zuhört.

Wir sind hier noch weit von der Begründung einer Hierarchie entfernt. Zweierlei ist vorhanden: einmal die Forderung (und deren Erfüllung) radikaler Nachfolge in die Existenz für das Reich und nach den Sitten des Reiches, sodann mit Jesus zusammen die Bevollmächtigung und bald darauf Aussendung, es zu künden und zu bringen. Aus diesem Kern wird sich alles entfalten: später die spezifizierten Vollmachten des Amtes, später noch die Organisation einer besondern Lebensform des »Alles-Verlassens« (dies aber mit einem Rückzug aus der Welt, der nur die Hälfte des im Urkern Vorhandenen wiedergibt), vor allem jener geistliche Radikalismus (des Wurzelfassens im Himmelreich), wie er von jedem Christen schon beim Eintritt in die Kirche verlangt werden wird, hier aber als ein »inkarniertes« Allesverlassen erscheint (das Wort »buchstäblich« wäre richtig, ist aber zu eng, da es ja vornehmlich um den »Geist« geht). Wollte man eine Lebensform in der später ausgeformten Kirche suchen, die diesem Ursprung am nächsten kommt, so könnte man an die der »Weltgemeinschaften« denken, die den Radikalismus der Räte, aber ungetrennt von der Welt leben möchten, wobei die Mitglieder ebensowohl Priester wie Nichtpriester sein können. Aber auch diese Gemeinschaften haben bereits eine kirchlich-rechtliche Institution, die in dieser Schwebe des Anfangs noch fehlt. Keinesfalls dürfte diese Anfangslage auf einen Stand eingeschränkt werden, der den Frauen nicht zugänglich wäre; wir sehen ja gerade auch Frauen den Herrn dienend begleiten.

Das Wichtigste ist die Einsicht, daß das in der Person Jesu vom Vater her nahegekommene Reich nicht von vornherein in Formen eingezwängt erscheinen kann, die einer gottentfremdeten menschlichen Gesellschaft eignen, seien diese Formen profane oder sakrale. Wie der Auferstandene (als ein Leiblicher) durch geschlossene Türen hindurchgeht, so geht die Verkörperung des Reiches zunächst einmal durch geschlossene Organisationen hindurch. Immer wieder hat man diesem Ursprung zugestrebt, der, obschon zur ersten Phase der Inkarnation des Göttlichen gehörig, doch gleichsam »u-topisch« bleibt (»der Menschensohn hat keinen Ort, wohin . . .«: ouk echei pou Mt 8, 20). Man hat diese Ortlosigkeit des beginnenden Jesus verglichen mit der eines Franziskus, dessen Ideal über jeder irdisch lebbaren Regel steht und erst noch hineinsterben muß in eine Form oder in diverse Formen, durch die hindurch es anstrebbar wird. Auch was Ignatius ursprünglich vorschwebte – ehe die Inquisition ihn zum Theologiestudium zwang –, gehört hierher.

## II

Der Ausspruch Loisys, daß das Reich verkündet wurde, aber die Kirche kam, ist in einem ganz andern Sinn, als er ihn meinte, wahr. Jesus verkündet das Reich als eine vom Himmel aus gesehen echte Möglichkeit, die aber von der

sündigen Erde, vom »prophetenmordenden« Israel aus betrachtet Unmöglichkeit ist. Wo sich Jesu Geschick äußerlich dem Leiden zuneigt, wo ersichtlich wird, daß gemäß dem Gesamtplan des dreieinigen Gottes das Reich nur durch Kreuz und Auferstehung hindurch auf Erden Fuß fassen kann, da dämmern die Umrisse der durch das Kreuz-Auferstehungs-Ereignis geprägten Form der Kirche auf. Wo Jesu schweigsamer Gehorsam an den Vater durch das Auf-sich-Laden der Sünde zu einem harten Gehorsam wird, der Heilige Geist über ihm zur objektiv-unerbittlichen Regel erstarrt, wo anderseits sein Fleisch und Blut durch die Kelter des Kreuzes zur Eucharistie wird, die für die Späteren unmittelbar zugänglich bleiben soll: da ergänzt sich die ursprüngliche Nachfolge durch das kirchliche Amt, das in der Folge genau dort stehen wird, wo die Sphäre des sündelosen Herrn in der Passion mit der Sphäre der Sünde in Berührung kommt: bis zur Durchdringung, bis zur Vollendung der Inkarnationsbewegung in den vollen Realismus unserer Welt, wie sie ist. Die Autorität der Hierarchie stammt vom Kreuz her, auch wenn sie im Heiligen Geist des Auferstandenen ausgeübt und befolgt werden soll. Und ebenso nimmt jetzt das »Absterben« des Rätelebens gegenüber dieser Welt und sein Gehorsam passionelle Züge an, die zu leben wiederum nur aus dem Geist von Ostern möglich ist. Und schließlich tritt das ganze christliche Leben unter den abschließenden Rhythmus von Tod und Auferstehung, wie Paulus in Röm 6 zeigt: schon die Taufe ist Gleichgestaltung mit dem sterbenden und begrabenen Herrn und von diesem Mitabstieg her ein Mitaufstieg in ein sündeloses, auferstandenes Leben für Gott.

In dieser Unterscheidung zweier Phasen in der Reichsverkündigung Jesu folgen wir schlicht dem Schema der Evangelien, die in der Szene von Cäsarea Philippi eine Peripetie im Leben Jesu: den Beginn der Leidensankündigungen und des Gangs nach Jerusalem hinauf ansetzen. Keinesfalls soll damit insinuiert werden, Jesus habe erst nachträglich um die Notwendigkeit seines Leidens gewußt. Dem Propheten Jesaja wird schon bei seiner Berufung zugleich mit der Übergabe seiner Sendung deren Scheitern vorausgesagt. Sehr wohl kann Jesus im Auftrag des Vaters seine ganze Kraft in die Reichsverkündigung gelegt und das Wissen um deren Erfolglosigkeit gleichsam beim Vater hinterlegt haben, bis das Thema Kreuz aktuell wurde und die entsprechenden Veränderungen – als Konkretisierungen! – in der Jüngergemeinde verlangte.

Die zentrale »Stunde« Jesu, sein Tragen der Weltsünde am Kreuz, mündend (zeitlos) in seine Auferstehung, fordert, um für die Späteren Gegenwart zu bleiben, die Objektivität und Vollmacht des Amtes. Aber wenn dieses Moment unfehlbarer Objektivität (jenseits der Unwürdigkeit des Amtsträgers) für die Gemeinschaft, die nunmehr Kirche sein wird, unerläßlich ist, so ist es doch existentiell unablösbar vom ersten Nachfolgeruf. Dort, wo Petrus endgültig sein Amt, die Lämmer Jesu zu weiden erhält, geschieht

gleichzeitig zweierlei: er muß seine »größere« Liebe bekennen (angesichts des Liebesjüngers Joh 21, 15) und es wird ihm seine Todesart vorausgesagt, das heißt seine auch subjektive Gleichgestaltung an den Guten Hirten, der sein Leben für seine Schafe hingibt: »Folge mir« (Joh 21, 18 f.). Das Amt und seine Vollmacht werden nicht abgelöst von dem ursprünglichen Muttergrund der Reichsverkündigung, mit der Jesus nicht ohne Mitverkündigende beginnen wollte, denen ein »inkarniertes Alles-verlassen« abverlangt wurde.

Gewiß hat das Moment der amtlichen Objektivität, wo es abstrakt für sich betrachtet wurde, dazu geführt, daß die innere Konvergenz zwischen dem neutestamentlichen Priestertum und dem, was sich als Rätestand immer geformter herauskristallisiert hat, oft in den Hintergrund trat (in den Pastoralbriefen treten verheiratete Amtsträger auf). Aber Paulus hat in seinem Dasein mit jedem nur möglichen Nachdruck die Richtigkeit und Angemessenheit dieser Konvergenz herausgestellt: er macht gleichzeitig objektive und subjektive Autorität geltend; er hat die Vollmacht vom Herrn, aber er kann sich selbst als »Typos« der Gemeinde erklären, weil er in seiner ganzen Existenz Abbildung Christi ist. Dabei ist noch wichtig, daß er die Beziehungen zur arbeitenden Welt nicht abbricht, er bleibt Zeltweber, obschon er von den Gemeinden zu leben befugt wäre. Er lebt als amtlicher Diener Christi, aber in evangelischer Armut, die er jedoch nicht im Sinn der Weltflucht versteht. Und natürlich lebt er jungfräulich, ohne Zweifel in der Nachfolge des Herrn, der einzig seiner Botschaft des Reiches lebt, eschatologisch.

## III

Jene inkarnierte Nachfolge, die sich später zum Leben in den evangelischen Räten entwickelt hat (deren vielverzweigte Geschichte hier nicht nachgezeichnet werden kann), kennzeichnet sich wohl gesamthaft am besten durch den Begriff des »Radikalismus«, mit dem eine solche inkarnierte Nachfolge (Alles-verlassen) sich in die Situation von Kreuz und Auferstehung weiterführen läßt: in die Unbedingtheit eines pneumatischen Gehorsams gegenüber einer vom Geist inspirierten Regel, die aber (vom Obern) personale Auslegung erhält. Und ebenso in die Unbedingtheit eines Absterbens der Welt, das ganz im Tod Christi und gar nicht in neuplatonischer Weltflucht verankert ist. Daß hier fremde Ideologie öfter als Ausdruck für genuin christliche Wahrheiten und Werte eingestanden ist, ist zuzugeben, darf aber die Begründetheit der letztern nicht in Frage stellen. Der Welt absterben (wie jeder Christ in der Taufe es vollziehen und bejahen muß) heißt nicht die Welt fliehen. In Christus der Welt absterben heißt sich mit Christus für die Welt zu ihren Gunsten hingeben: noch ein Punkt, der von der offiziellen Mönchstheologie zu sehr in den Hintergrund gedrängt wurde. Der inkarna-

torische Radikalismus des Rätelebens ist, wenn echt gelebt, durch sich selbst apostolisch, gemäß dem Wort vom in die Erde fallenden und sterbenden Weizenkorn, das so viele Frucht bringt.

Indem das Räteleben sich in den Radikalismus des Kreuzes führen und dort objektivierte Formen annehmen läßt, behält es doch eine besondere Beziehung zur Ausgangsposition der Reichs-Gottes-Verkündigung, dadurch nämlich, daß es als ganzes geraten und nicht geboten ist. Der »Rat« oder der »Wunsch« Gottes war die innere Form der Programmrede Jesu, auch wenn es scheinen mochte, daß er die »Gebote« des Alten Bundes noch verschärfte: »Man hat euch gesagt – ich aber sage euch.« Die Logik der neuen, evangelischen Vollkommenheit ist keine solche des Müssens, sondern des Dürfens. Aber dieses Dürfen muß selber, um sich wirklich in der Nachfolge des Sohnes zu bewähren und zu vollenden, in das eiserne Müssen (das heilsgeschichtliche »dei«: »Christus mußte leiden«) übergeführt werden. Ja, dieses christologische Müssen ist für den Nachfolgenden das höchste, gnadenhafteste Dürfen.

Sofern die Sphäre des »Rates« die der neutestamentlichen Liebe überhaupt betrifft, geht sie jeden Christen an, und es ist nur eine Frage bestimmter Berufung und Auserwählung von Christus her, ob einer diesem allgemeinen christlichen »Räteleben« die Gestalt jener besondern geben darf und soll, das in der Kirchengeschichte die Form der Gelübdeablegung angenommen hat. In den »Exerzitien« muß geprüft werden, ob ein Mensch den besondern Ruf Christi vernimmt, der ihn zur »aktuellen Armut (usf.)« auswählt, oder ob er als ebenfalls nach Vollkommenheit strebender Christ zur »spirituellen Armut (usf.)« berufen ist (Exerz. Nr. 98). Da die besondere Erwählung Sache des Herrn ist und nicht im Belieben des Christen steht, der nach einer theoretischen Regel »das Vollkommenere« für sich zu wählen wünschte, geschieht ihm durch ein Nichterwähltwerden zum »aktuellen« Räteleben kein Unrecht. Vielmehr hat er zweierlei zu bedenken: daß die aktuelle Darlebung der Räte nur »instrumentaliter et dispositive« zur Vollkommenheit gehören (Thomas, S. Th. II/II 186, 2), und daß deshalb das Streben nach der vollkommenen Nachfolge Christi im Halten des Liebesgebotes durchaus zur christlichen »Vollkommenheit führen« kann (Exerz. Nr. 135).

## IV

Nun kann von jenen Christen die Rede sein, die üblicherweise als »Laien« bezeichnet werden, wie wir anfangs sagten, durch die negative Bestimmung, daß ihnen weder das Amtspriestertum noch das inkarnierte Räteleben eignet, obschon sie – die positive Bestimmung – vollgültige Glieder der Kirchengemeinschaft sind.

Hierzu ist sogleich eine nähere Erklärung nötig. Sowohl im Verhältnis des »Laien« zum Amtsträger wie im Verhältnis des »Laien« zum Menschen im Räteleben herrscht kein Ja und Nein, sondern eine Analogie, die als solche in einer Identität des Gerufenseins in die Kirche und in den Radikalismus der (christologischen) Liebe aufruht.

Die Analogie zwischen dem »Laien« und dem Amtsträger liegt einmal in dem verschieden ausgeprägten Verhältnis beider zum »allgemeinen Priestertum« aller Christen, da der ganze Christus, Haupt und Leib, jene Gesamthingabe seiner selbst Gott darbringt, die als das wahre geistliche Opfer Gott wohlgefällt und ihn mit der sündigen Welt versöhnt sein läßt (vgl. Augustinus, Civ. Dei X 6). Wie jeder Getaufte sich in den Kreuzestod Christi mit hineingibt, so tut es jeder die Eucharistie Mitfeiernde, sofern er beim Offertorium in den Gaben der Kirche, Brot und Wein, sich selber mit Christus zusammen darzubringen bereit ist: wenn er schon sein Teuerstes – seinen Herrn und Erlöser – für das Heil der Welt preiszugeben (zu »opfern«) sich entschließt, um wieviel mehr dann sich selber, der diesem Wertvollsten gegenüber wie nichts wiegt! »Meum ac vestrum sacrificium«, sagt der Priester zur Gemeinde, aber die hier festgehaltene Analogie wurzelt in einem gemeinsamen »nostrum«, das sich im Selbstopfer Christi ununterscheidbar zusammenschließt. – Die gleiche Analogie tut sich ferner kund im verschiedenen Verhältnis zum Amt der Verkündigung: hat der Priester primär den Auftrag, den Gläubigen die evangelische Lehre zu verkünden, auszulegen und (hier greift das Hirtenamt mit ein) durch das ganze Leben zu bezeugen, so setzt der »Laie« diese Verkündigung in die Welt hinein fort, indem er dieses innerkirchlich erhaltene Zeugnis von der Wahrheit nach außen, in nichtchristlicher Umgebung, durch sein Beispiel und durch die Rechenschaftsablage von seinem Glauben (1 Petr 3, 15) weitergibt. Man wird die Ansicht, Mission sei vor allem eine Sache des Klerus und nicht ebenso der »Laien«, sowohl von der Schrift wie von der Kirchengeschichte her wie vor allem von der heutigen Lage der Christenheit her – man denke an Péguys Proklamation: »Wir alle stehen an der Front« (Laudet 82–87) – ernstlich relativieren müssen. – Was das Hirtenamt im besondern angeht, so ist es primär eine innerkirchliche Funktion im Dienste des gesamten Kirchenvolkes (nicht zuletzt seiner Einheit in Gesinnung und Glaube), und nur durch dieses Primäre hindurch und seine Ausnutzung durch die Christen ein Christuszeugnis nach außen. Wenn die Christen nicht gesamthaft das Zeugnis der Einheit geben, das eine Funktion wie das Papsttum zu fördern bestimmt ist, dann existierte diese Funktion umsonst. Schon damit ist auch hier die innere Analogie sichtbar, wobei das delikate Problem der Annahme hierarchischer Bestimmungen *(réception)* ausgeklammert bleiben kann.

Von der Analogie zwischen »Laien« und Menschen im Rätestand ist schon gehandelt worden, wo von der Freiheit Christi die Rede war, in seine engere

Nachfolge »die, die er will« (Mk 3, 13), zu berufen, Männer wie Frauen. Keiner, der diese Berufung nicht hört, kann sich beklagen, vom Herrn in den zweiten Rang versetzt zu werden. Es ist hier Zeit, sich zu erinnern, daß die Jüngerberufung im Evangelium während der ersten Phase der Reichsverkündigung erging, einer Zeit, da noch keine Differenzierung von kirchlichen »Ständen« sich abzeichnete und alle zum Eintritt in die Sphäre des Reiches, daß heißt aber in die vollkommene Liebesgesinnung des göttlichen Vaters, die nun auch auf Erden Platz greifen soll, aufgefordert wurden. Der Ruf ins Reich ist der alle Formen christlichen Lebens umfassende Radikalismus. Es wäre nicht gut, das Leben der Religiosen und das der »Laien« respektive durch »Stand der Räte« und »Stand der Gebote« zu kennzeichnen, denn die alttestamentlichen Gebote transzendieren alle in die Sphäre des »Rates«, des spontanen »Mehr«-tuns hinein, weil der jetzt offenbar werdende Gott der Gott des Je-mehr ist.

Von diesem Ursprung her sind alle Christen zunächst einfach Christen, und alle haben immerfort nach dem Mehr der neuen Liebe zu streben. Dieses Bild vermitteln etwa die Johannesbriefe, wo von Ständen oder Lebensformen nirgends die Rede ist. Aber man findet dasselbe sogar in den Paulusbriefen, in der die Gestalt des Apostels als des ausgezeichneten Hierarchen und Vollziehers des Rätelebens so stark hervortritt: immer wird die Gemeinde zur Teilnahme an allem, was der Apostel tut, leidet, plant, aufgefordert, das »Ich« wandelt sich dauernd unwillkürlich in ein Wir, ja das »Ich« versteht sich letztlich nur als der »Diener« am »Ihr«.

## V

Ein kurzes Wort über die Ehe, die eine mögliche (nicht notwendige) Lebensform der »Laien« ist, während sie dem Räteleben widerspricht und den Amtsträgern der westlichen Kirche untersagt ist (wegen der erwähnten Konvergenz zwischen Amt und besonderer Erwählung). Obschon die Ehe die Schwelle des endzeitlichen Reiches nicht überschreitet (Mt 22, 30), und wer eine endzeitliche Existenz führen will, deshalb auf die Ehe, falls er es kann (Mt 19, 12; 1 Kor 7, 8 f.), verzichten soll, darf die Ehe, diese ursprüngliche Stiftung Gottes (Mk 10, 6; Eph 5, 31) nicht als unchristlich und einfach überholt hingestellt werden (1 Tim 4, 3); in manchen Situationen wird sie dringend nahegelegt (1 Tim 5, 14; 1 Kor 7, 9). Aber neutestamentlich liegt ihre ganze Idealität nicht mehr in ihr selbst, sondern im übergeschlechtlichen Verhältnis zwischen Christus und der Kirche: an diesem »großen Geheimnis« teilnehmend, zu ihm emporstrebend und ihm sich angestaltend, hat sie – als Sakrament – daran teil (Eph 5, 32). Wenn (wie Augustin ausdrücklich sagt) der Jungfräuliche nicht schon als solcher vollkommener ist als der Verheira-

tete, so ist doch Jungfräulichkeit als solche vollkommener als Eheleben[1]; in der um Christi Liebe willen gelobten Jungfräulichkeit ist die »Form« vollkommen, und das Leben muß ihr nach Möglichkeit angestaltet werden; in der Ehe ist die »Form« dem alten Äon verhaftet, und es bedarf einer großen Anstrengung, den irdischen Eros zu einem reinen Ausdruck der himmlischen Agape zu läutern. Diese Anstrengung kann kraft der Gnade Christi und der sakramentalen Gnade im besondern zum Ziel führen, nicht ohne vielerlei Verzicht, der ebenso von der Sphäre der Reichsverkündigung in diejenige des Kreuzes hinüberführt.

## VI

Abschließend ist zu sagen: Alles, was in der Kirche den Charakter einer besonderen, qualitativen Erwählung zeigt (Amt oder Räteleben), untersteht der Dialektik des von Jesus und von Paulus so eindringlich aufgezeigten Letzten Platzes. Wenn schon der, den wir mit Recht als Herrn und Meister bezeichnen, diesen Platz wählt (Joh 13, 13), so steht er um so mehr den »Knechten« und »Gesendeten« zu. Alles Strukturierte in der Kirche ist Dienst, so daß schließlich das nicht (qualitativ) Strukturierte an der – nicht ungefährlichen! (1 Kor 4, 8) – ersten Stelle steht: »Euch gehört ja alles: Paulus, Apollo und Kephas, Welt, Leben und Tod, Gegenwart und Zukunft, alles gehört euch«, soweit »ihr Christus gehört, der Gottes ist« (1 Kor 3, 21 b bis 23). Die Christen der Gemeinde bilden die Mitte der Kirche, für die das Amt Dienst leistet und das Räteleben der »Dünger« ist (Augustinus). In dieser Sicht verschwindet der Negativaspekt der Bezeichnung »Laie« vollständig, und das Wort kann vermieden und schlichthin durch »Christ« ersetzt werden. Wenn der Amtsträger ein je neu von Christus her zur Gemeinde »Abgesandter« (2 Kor 5, 25), der »Verwalter« seiner Geheimnisse ist (1 Kor 4, 1), so ist diese innerkirchliche Sendung hingerichtet auf die Sendung der Gesamtkirche, der konkreten Gemeinde und jedes Einzelnen in die Welt hinein: damit tritt auch der Christ, Empfänger eines Gesandten Christi, in die Rolle eines Gesandten, ausgestattet mit einem persönlichen Charisma, das niemals Ziel und Zweck in sich ist, sondern immer Mittel für einen zu verrichtenden Dienst. Angesichts dieses Charisma, das aber nicht (in quantifizierenden Übergängen) mit dem apostolischen Amt gleichgesetzt werden darf (so daß die Gemeinde schließlich selber über das Amt verfügen könnte), werden alle zu einem Leib mit den vielen Gliedern: »Einer ist euer Meister, ihr seid alle Brüder« (Mt 23, 8).

[1] Si quis dixerit, statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis vel caelibatus et non esse melius ac beatius manere in virginitate aut caelibatu quam jungi matrimonio: Anathema sit. Conc. Trid. sess. 24 can. 10.

# Vita apostolica als Lebensnorm in der Alten Kirche

*Von Karl Suso Frank*

## *1. Die apostolische Kirche*

Es hat lange gedauert, bis die Alte Kirche zum Begriff des apostolischen Lebens fand und darin eine Norm des Christlichen schlechthin entdeckte. Bei Origenes (gest. um 254) findet sich der Begriff in der altchristlichen Literatur zum ersten Mal. All denen, die das Leben der Apostel jetzt nachleben, verspricht er den Lohn der Apostel (Mt-Kommentar 15, 2; 15, 24). Die Nachahmung des Apostellebens wird belohnt mit dem Anteil der Apostel in der Herrlichkeit Gottes (Jer-Homilie 14, 4). Die Formulierung und die damit verbundene Aussage zum christlichen Leben und dessen Vollendung müssen zunächst von Origenes her verstanden werden. Aber sie setzen in gleichem Maße eine eigene kirchliche Entwicklung und Reflexion voraus, die zum Wort des Origenes führt, den schon altkirchliche Bewunderer als »zweiten Lehrer der Kirche nach den Aposteln« feierten (Hieronymus, Vorwort zu Ez-Homilie). In diesem Lob ist der einzelne Große, eben Origenes, den Aposteln unmittelbar nachgeordnet, die ihrerseits als Einheit erfaßt sind. Und als Einheit sah sie so schon Origenes.

Dabei zehrte er von gesamtkirchlicher Entwicklung. In verklärender und harmonisierender Rückschau waren hier die Apostel zu den Missionaren der christlichen Frohbotschaft schlechthin geworden, dazu zu den fast allgegenwärtigen Gemeindegründern und damit zur Norm des Christlichen überhaupt. »Auferbaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten« (Eph 2, 20; vgl. 1 Kor 12, 28; Eph 4, 11) erhielt seine neue Interpretation: Die Apostel des Evangeliums sind unlösbare Grundlage der Kirche, die Norm aus den seligen Anfangszeiten der Kirche, an der sich alles messen lassen muß. Rechtgläubigkeit heißt in allem und genau mit der apostolischen Verkündigung übereinstimmen. »Denn die Apostel haben in die Kirche wie in eine reiche Schatzkammer alles ganz vollständig hineingetragen« (Irenäus, Gegen die Häresien III 4, 1), und dieses hinterlegte Depositum ist in der Kirche bis in die Gegenwart treu bewahrt. Die rechtgläubige Kirche ist deshalb »apostolische Kirche«. Das wird besonders einsichtig an den von Aposteln gegründeten Gemeinden: »Sollte jedoch über irgendeine unbedeutende Frage ein Streit entstehen, dann muß man zu den ältesten Kirchen gehen, in denen die Apostel gewirkt haben, und von ihnen klare Entscheidung über die entstehende Frage holen« (ebd.). Die »sedes apostolica« als Norm in jeglicher Unsicherheit!

Sind apostolisch und rechtgläubig synonym, dann ist auch die Konsequenz aus der Rechtgläubigkeit, das rechte christliche Leben, apostolisches Leben. Denn aus rechter Lehre muß ja das rechte Leben kommen, wie umgekehrt falsche Lehre nur zu verdorbenem, verkehrtem Leben führen kann, wie es die Kirchenväter endlos bei ihren Gegnern feststellen wollten. Damit sind die Apostel unter der Hand auch zu ethischen Vorbildern geworden, eingespannt in die den Christen unerläßliche Nachahmung und Nachfolge derer, die vor uns groß waren. Nun sind Nachahmung *(imitatio)* und Nachfolge *(successio)* der Apostel sicher kein leichtes Unterfangen. Die Einmaligkeit ihrer Berufung und Sendung verschließt sich eigentlich einer Nachfolge. Die weithin nur schemenhafte Zeichnung der Apostel sperrt sich ebenso gegen eine ethische Nachahmung. Doch die Alte Kirche hat hier im Ringen um Selbstbehauptung und in der Entfaltung ihres Selbstverständnisses Auswege gefunden. Vollmacht und Sendung der Apostel wurde auf die Amtsträger der Gemeinde übertragen. Im Sendschreiben der römischen Christengemeinde an die korinthische Schwesterngemeinde sind das noch die Mitglieder des Kollegiums aus Bischöfen-Presbytern und Diakonen (um 96 geschrieben). Etliche Jahrzehnte später steht in den Gemeinden an Stelle der kollegialen Leitung der Einzelbischof, der nun alles, was einst die Apostel waren und taten, auf sich und seinen Dienst in der Gemeinde einsammelte. Als »Nachfolger der Apostel« schenkt er nun seiner Gemeinde und der ganzen Kirche in neuer Weise die Gegenwart der Apostel. Im Gebet zur Bischofsweihe erbittet die Gemeinde von Gott für ihren neuen Bischof den »Führergeist, den er seinem geliebten Sohn Jesus Christus gegeben, den dieser seinen hl. Aposteln geschenkt hat, die an allen Orten die Kirchen gegründet haben« (Hippolyt, Kirchenordnung 3). Amt und Dienst in der Gemeinde verstehen sich von der Vollmacht und Sendung der Apostel her, wollen in ihr gegründet sein und tragen sie weiter. Durch Institutionalisierung ist auf diesem Wege eine Nachfolge der Apostel der Kirche geschenkt.

Mit dieser Theorie einer geglückten Apostelnachfolge geht die Nachahmung der Apostel in einem. Für Irenäus von Lyon, einen der großen Lehrer und Vertreter dieser Art apostolischer Nachfolge, ist es selbstverständlich, daß amtliche Apostelnachfolge auch geprägt sein muß vom ethischen Vorbild der Apostel. Das gilt vorab für Bischöfe und Priester. Die Vorbildlichkeit bleibt zwar in allgemeinen Weisungen: Ehrlichkeit, untadelige Lebensführung, Festhalten an der unverfälschten und wahren Lehre der Apostel (z. B. gegen die Häresien IV 26, 5). Im klaren Gegensatz zum aufgeblähten Vielwissen der Gnostiker soll der Apostelnachfolger sich bescheiden geben, in schlichter Einfalt seine Verkündigung vortragen (ebd. II 26, 1). Und wenn die Apostel auf irdisches Hab und Gut verzichtet haben, dann steht solche entsagende Haltung auch ihren Nachfolgern (ebd. IV 5, 3–4; 8, 3), ohne allerdings in die antikosmische Askese der Gnostiker zu verfallen.

Irenäus formte die Nachahmung der Apostel in seiner Abwehr der Gnosis und ihrer Vertreter. Die ethische Nachahmung der Apostel wird dabei von bestimmter kirchlicher Situation her geprägt. Das aber ist im Grunde jedes Modell solcher Nachahmung. Das schon erwähnte römische Sendschreiben drängt auf die Haltung von Frieden und Eintracht in der Gemeinde, des gehorsamen Einfügens in eine vorgegebene, gottgewollte Ordnung. Als »edle Beispiele unserer Zeit« gelten auch die Apostel: Petrus und Paulus werden als die »tapferen Apostel« der Gemeinde vor Augen gestellt (1 Clemens 5) und (mit vielen anderen biblischen Gestalten) als unbedingt nachzuahmende Vorbilder unterstrichen. Aussagen dieser Art lassen sich leicht aus den kirchlichen Schriften des zweiten Jahrhunderts zusammenstellen. Es ist immer der gleiche Gedankengang: Jetzt als dringlich für die christliche Gemeinde anerkannte Haltungen werden bereits im Apostelleben entdeckt und können nur so zur bestimmenden Norm für gegenwärtiges christliches Dasein erhoben werden, denn alles in der Kirche muß ja nach seinem Ursprung beurteilt werden: »Omne genus ad suam originem censeatur necesse est« (Tertullian, Prozeßeinreden 20).

Dabei bietet eigentlich nur das bekannte Paulusbild greifbarere Formen; und Paulus war es ja auch allein, der eine »Nachahmung des Apostels« in diesem Sinne von seinen Gemeinden gefordert hatte, die freilich gleich von ihm selbst relativiert wurde: »Werdet meine Nachahmer, so wie ich Christi Nachahmer bin« (1 Kor 4, 16; 11, 1; Phil 3, 17; 1 Thess 1, 6). Aber die wohlbezeugte Gemeinschaft und Gefolgschaft der Apostel mit dem Herrn ließ sie zu weit ausschöpfbarem Vorbild werden. Die wunderlichen Schöpfungen der nachneutestamentlichen Apostelgeschichten gaben schließlich jedem Apostel seine »Biographien«, ließen jeden zu greifbarer Gestalt mit Fleisch und Blut werden und machten jeden zum vollendeten Heroen christlichen Lebens. Gerade diese eigenwilligen literarischen Produkte, deren älteste im späten zweiten Jahrhundert geschrieben wurden, kleideten die Apostel in ganz bestimmtes theologisches und kirchliches Gewand. Die frühchristliche Großkirche hat sie zwar nicht rezipiert – der kleinasiatische Presbyter, der »aus Liebe zum Apostel« die Paulusgeschichte geschrieben hat, soll deshalb aus seinem Amt entfernt worden sein (Tertullian, Taufe 17) –, ihre Wirkung auf die gesamtkirchliche Vorstellung vom Apostel als dem Helden christlichen Lebens schlechthin, kann jedoch kaum überschätzt werden[1].

Damit können wir zu Origenes zurückkehren. Der von ihm geprägte Begriff des apostolischen Lebens müsse ja vom System dieses großen Lehrers der Alten Kirche her verstanden werden. Origenes lebt und wirkt in der Kirche, die die Apostelnachfolge an die amtliche Sukzession gebunden hat. Er kennt und anerkennt diese Art der Vergegenwärtigung des Apostolischen

[1] Weiter ausgeführt in meinem Aufsatz: Vita Apostolica. Ansätze zur apostolischen Lebensform in der Alten Kirche. In: ZKG 82 (1971), S. 145–166.

in der Kirche. Aber er denkt nicht daran, daß die *successio apostolorum* in der Kirche damit erschöpft sei. Eine nur amtliche gesicherte Präsenz genügt ihm nicht, zumal nicht wenige Amtsträger nur eine Vorrangstellung einzunehmen scheinen (Joh-Kommentar 32, 12), Bischöfe nicht selten nur »sogenannte« Bischöfe sind (Mt-Kommentar 16, 8). Um es in Wahrheit zu sein – und selbstverständlich sollte jeder Priester und Bischof das sein! –, muß ein anderer Weg zur Nachfolge gegangen werden.

Es ist die Art der pneumatischen Apostelnachfolge. Dafür legt Origenes zwei Wege frei. Der eine ist der des Martyriums. Die Martyrer sind in der Tat für Origenes legitime Apostelnachfolger. Schon ihr Name – Martyrer = Zeuge – verbindet sie mit den Aposteln. Diese haben durch ihr Wort und Leben Zeugnis für den Herrn abgelegt; die apokryphen Apostelgeschichten haben sie alle, außer Johannes, auch zu wirklichen Martyrern gemacht. Die Martyrer geben in ihrem gewaltsamen Sterben Zeugnis für den Herrn. In ihrem Tode vollziehen sie die gleiche Weltentsagung wie die Apostel sie in ihrem Leben verwirklicht haben (Ermunterung zum Martyrium 14). Wie die Apostel trinken sie den Kelch des Herrn (ebd. 28). Wenn die Martyrer auch die Vollmacht der Sündenvergebung erhalten, dann wird die Nachahmung zur Nachfolge (Num-Homilie 10, 2), die der Kirche wieder apostolische Vollmacht schenkt und die Martyrer auch zum Lohn der Apostel führt: Tiefere Gnosis wird ihnen zuteil und Anteil an der Freude und am Tanz der Engel (Ermunterung zum Martyrium 13, 4). Lohnverheißung dieser Art gehört zu jedem Nachfolgeschema.

Den anderen Weg der Apostelnachfolge geht der Pneumatiker, der vollkommene Christ nach Origenes. Hat der Vollkommene in seinem stufenweisen Aufstieg die vorbildlichen Haltungen der Apostel nachgeahmt, die Origenes vorab an Paulus abliest, dann darf er – am Ziele angekommen – wissen, daß er den Aposteln gleichgestellt ist. Er ist, nach einem überraschenden Bild, zum »Pferd geworden, das Christus als Reiter trägt« (Ex-Homilie 6, 2). Der Herr lehrt und führt ihn unmittelbar (Gen-Homilie 1,5; Lev-Homilie 13, 1); er versteht deshalb das »ewige Evangelium« und vermag nach ihm zu leben. Die Vollkommenen sind die apostolischen Seelen, denen der Herr die Worte des Überflusses geschenkt hat, damit sie diese jetzt weitergeben (Lk-Homilie 28). In dieser Apostelnachfolge können die Pneumatiker über den amtlichen Apostelnachfolgern stehen; der Idealfall wäre die Koinzidenz beider Weisen der Vergegenwärtigung des Apostolischen in der Kirche.

Schließlich ist die Apostolizität der ganzen Kirche zugesprochen, und in ihrer Gänze muß sie sich auch als apostolische Kirche erweisen. Die apostelgleichen Pneumatiker können deshalb nicht gegen die Kirche und auch nicht über der Kirche stehen. Sie haben wie die Apostel weiter an den Brüdern Jesu zu wirken. Auf Grund ihres Apostelseins sind sie vorab zu Lehrern

aufgerufen. Der Pneumatiker ist zu einem zweiten Johannes geworden, der das Geheimnis Christi ganz erfaßt hat und es angemessen verkünden kann (Joh-Homilie 1, 4). Ebenso ist er zu einem zweiten Paulus mit seiner rastlosen Sorge für die Brüder geworden (Lk-Homilie 22; Gen-Homilie 3, 7; Lev-Homilie 7, 2 u. a.), und auch zu einem zweiten Petrus, auf dem jetzt die Kirche ruht, und der jetzt die Gewalt des Bindens und Lösens in seinen Händen trägt (Mt-Kommentar 12, 10–11; Gebet 14, 6). In den origenischen Pneumatikern, den »apostolischen Seelen«, leben Wirksamkeit und Vollmacht der Apostel weiter. Ihr ganzes Leben ist von dieser Sendung durchdrungen, so daß Origenes ihnen apostolisches Leben zuschreiben kann. Dieses Leben hat seine Norm in dem der Apostel. Allerdings versteht das Origenes nicht so, daß nun das Leben der Apostel sklavisch nachgeahmt werden müßte. Die historische Imitation wäre fehl am Platze. Unmenschlich und töricht wäre es doch, wenn einer die Mahnung, niemand auf dem Weg zu grüßen, wörtlich aufnähme, weil er apostolisch leben will (Mt-Kommentar 15, 24). Es geht im apostolischen Leben nicht um die Nachahmung einzelner konkreter Züge aus dem Leben der Apostel. Norm ist nun ein von Origenes entworfenes spiritualisiertes Apostelbild: Wer vom Geiste Gottes erfüllt, weltabgewandt in dieser Welt steht; wer in der Sorge um die Brüder mahnt, zurechtweisend verkündigt; wer Ausstoßung, Verachtung, Leiden und Verfolgung willig auf sich nimmt, der ahmt die Apostel nach (Jer-Homilie 14, 14). Er steht jetzt in der Kirche an der Stelle der Apostel, »post apostolos positus in ecclesia« (Zu Ps 37)[2].

## 2. *Die Beanspruchung durch das Mönchtum*

Die apostolische Kirche sollte sich durch sichtbare und greifbare Apostolizität ausweisen können. Das war das Anliegen des Origenes, der die Apostel deshalb rückblickend nicht nur zu Bischöfen, sondern vor allem zu pneumatischen Vollkommenen und Lehrern machen mußte. Die von ihm eröffnete Möglichkeit mehrfacher apostolischer Nachfolge wird in der Alten Kirche erhalten bleiben. Neben der amtlichen Apostelnachfolge bleibt die geistlich-pneumatische lebendig, die im entstehenden Mönchtum ihre eigenen Träger erhalten wird. Der junge Ägypter Antonius, von Athanasius in seiner Vita Antonii zum Prototyp des christlichen Mönchtums hochstilisiert, weiß sich zu seiner Wüstenaskese angeregt durch das Beispiel der Apostel: Wie diese alles verlassen haben und dem Herrn nachfolgten (Mt 4, 20) – und wie die Gläubigen in der Apostelgeschichte ihren Besitz verkauften und den Erlös den Aposteln brachten, damit denen gegeben werde, die Not litten (Apg 4, 35; Antoniusvita 2). Zwei neutestamentliche Berichte über den Güterverzicht, der eine unmittelbare Tat der Apostel, der andere sozusagen erste Frucht der

[2] H. J. Vogt, Das Kirchenverständnis des Origenes. Köln/Wien 1974, S. 17–29.

apostolischen Predigt, führen den jungen Antonius in der Nachahmung dieser Taten hinaus in die Wüste. Erinnerung und spontane Nachahmung setzt Athanasius über dieses folgenreiche Tun: Es kam dem Antonius so vor, wie wenn ihm von Gott die Erinnerung an diese Heiligen gegeben worden wäre (ebd.). Daß die Nachahmung dann doch in ganz anderer Form, eben in der Einsamkeit der ägyptischen Wüste, gelebt wurde, ist unerheblich. Die Wüstenaskese, der neue Weg zu christlicher Vollkommenheit, stellt sich unter das Programm einer Nachahmung der Apostel und verspricht eine Nachfolge der Apostel in neuer Weise. Daß die Apostel dabei durch die Brille des Asketen gesehen und ihre Worte mit dessen Ohren gehört wurden, wird nicht verheimlicht: »metaschematizo« sagt der athanasianische Antonius selbst (ebd. 40 zu 1 Kor 4, 6). Damit schlüpfen die Apostel in das Gewand der Wüstenasketen, und das Apostolische erhält neue Präsenz in der Kirche. Sicher ist das Apostolische dabei wieder das rechtem christlichem Glauben und Leben Entsprechende. Die Richtigkeit erweist sich aus der kräftig unterstrichenen und unübersehbar betonten Ursprungstreue. Mönchisches Leben ist vergegenwärtigtes Leben der Apostel und der apostolischen Gemeinden aus den Anfangszeiten der Kirche. In einer Zeit neuer Erfahrung der Wirklichkeit Kirche geschieht schöpferische Rückbesinnung auf die Anfänge der Kirche, die mit fortschreitender Kirchenzeit in immer verklärterem Licht erscheinen – in die Praxis umgesetztes »Heimweh nach der Urkirche«. Nicht von ungefähr muß sich der junge Antonius an die Jerusalemer Urgemeinde erinnern. Freilich kann es da nur ein partielles Erinnern sein: der Güterverzicht und die Güterverteilung (Apg 4, 35). Die andere Aussage der lukanischen Idealschilderung, die Gemeinschaft der Gläubigen »mit dem einen Herzen und der einen Seele« (Apg 4, 32, auch 2, 42.44) bleibt außer Betracht. Ebenso bleibt auch das Beispiel der Apostel nur im Ausschnitt wirksam: daß diese Männer alles verlassen haben und dem Herrn nachfolgten. Vom missionarischen Wirken, Verkündigen des Evangeliums bis an die Grenzen der Welt, ist da nicht die Rede, kann im Hinblick auf die weltferne Wüstenaskese auch gar nicht die Rede sein. Allerdings wird die monastische *vita apostolica* sich bei geändertem Selbstverständnis auch auf diese Seite des apostolischen Beispieles besinnen und dessen Nachvollzug zu ihrer Sache machen. Schon Athanasius bietet in seiner bekannten *Epistula ad Dracontium* ein Beispiel dafür: Mit eindringlichen Worten will er den Mönch Dracontius zur Annahme des Bischofsamtes bewegen und legt ihm dar, wie er auch da apostolisch leben könnte, ja im Dienst der Kirche noch treuer dem apostolischen Vorbild entsprechen könne (PG 25, 524–533)[3].

Doch bleiben wir beim Beispiel der apostolischen Urgemeinde, das gerade

[3] Zur weiteren Entfaltung der vita apostolica im ägyptischen Mönchtum vgl. meinen Aufsatz: Imitatio Apostolorum im frühen ägyptischen Mönchtum = Studia Historico-Ecclesiastica. Festgabe für L. G. Spätling. Rom 1977, S. 123–146.

dem Mönchtum fruchtbarste Anregung geben sollte. Im Idealbild jener christlichen Gemeinde sahen die im vierten Jahrhundert entstehenden monastischen Gemeinschaften ihren Vorentwurf. Vielleicht hatte Eusebius für diese Art Exegese die Wege bereitet. In seiner Kirchengeschichte vereinnahmt er die philonische Erzählung vom Leben der Therapeuten für die Anfänge der Christengemeinde in Alexandrien, angeblich die Frucht des missionarischen Wirkens des Apostelschülers Markus (II 16–17). Damit werden die ersten Christen von Alexandrien als eine Gemeinschaft von Asketen und Kontemplativen ausgegeben. Geschickt verband der Kirchenvater die philonische Darstellung mit Apg 2, 42; 4, 35 (II 17, 6). Der biblische Bericht von der Gütergemeinschaft der ersten Christen ist damit ausgeweitet: Er erzählt nun von einer asketischen Gemeinschaft am Anfang der Kirche. In dieser Weise konnte das Beispiel der Urgemeinde zum zündenden Funken für das Koinobitentum werden[4].

An Basilius, dem großen Organisator des kleinasiatischen Mönchtums, läßt sich das exemplarisch aufzeigen[5]. Der Kirchenmann, er war Metropolit von Caesarea (370–379), strebte in seinem pastoralen Wirken umfassende Kirchenreform an: Alle Gläubigen sind zum Leben nach dem Evangelium verpflichtet. Im Nachvollzug des Evangeliums gibt es nur den »monotropos bios«. Das den Mönch von den anderen Gläubigen Unterscheidende ist die Ehelosigkeit und die verwirklichte Gemeinschaft, diese freilich geht im Grunde schon wieder alle an. In den monastischen Gemeinschaften – auf die Eremiten blickt Basilius mit unverholener Skepsis und offener Distanz – wird diese allgemeine Forderung des Evangeliums erfüllt, gleichsam in Stellvertretung für die ganze Kirche und immer in unmittelbarem Bezug zur Gesamtkirche: Ist es deshalb nicht für die Kirche vor allem notwendig, die Einheit im Band des Friedens zu bewahren und auf diese Weise das Wirklichkeit werden zu lassen, was die Apostelgeschichte berichtet: »Die Menge der Gläubigen hatte nur ein Herz und eine Seele« (Apg 4, 32). Deshalb darf niemand seinen eigenen Willen vorziehen; »vielmehr müssen alle gemeinsam im Heiligen Geist den Willen des Herrn Jesus Christus suchen . . .« (Vom Gericht Gottes 4). Der Anspruch gilt der ganzen Kirche und allen Gläubigen. Er wird in besonderer und unmittelbar erfaßbarer Weise in der Gemeinschaft gleichgesinnter Brüder (und Schwestern) verwirklicht. Diese Lebensform ist der angemessene Kampfplatz, ein sicherer Weg zum Fortschreiten, beständige Übung und Beobachtung der Gebote des Herrn . . . diese Lebensweise bewahrt die besondere Art der Heiligen, von der in der Apostelgeschichte be-

[4] Die Übernahme des philonischen Textes durch Eusebius ist wohl mit seinen Ausführungen über die »beiden Lebensnormen in der Kirche« in *Demonstratio evangelica* I 8 in Verbindung zu bringen.

[5] Zum monastischen Programm des Basilius: H. U. von Balthasar, Die großen Ordensregeln. Einsiedeln/Zürich/Köln ²1961, S. 33–59; O. Papadopoulou-Tsanana, Die Anthropologie Basilius des Großen. Thessalonike 1970, S. 105–119.

richtet wird« (längere Regeln mit Apg 2, 44; 4, 32). Die Erinnerung an die Urgemeinde führt zur Besitzlosigkeit in der Brüdergemeinschaft: »Man muß in der Tat unter den Brüdern den Gebrauch der Worte ›mein‹ und ›dein‹ untersagen; denn die Gläubigen (in Jerusalem) waren nur ein Herz und eine Seele und niemand nannte seinen Besitz sein eigen.« Dabei geht es nicht nur um materiellen Besitz: Auch Vater, Mutter und leibliche Verwandte werden vom Beispiel der Urgemeinde her zu gemeinsamen Eltern und Angehörigen (längere Regeln 32). Wenn in solcher Gemeinschaft alles nur gemeinsam gehabt werden kann, dann ist die Notwendigkeit und Fähigkeit des gerechten Zuteilens gefordert. Auch hier ist Apg 4, 32–35 Norm und Maxime: »Jedem wurde gegeben, wie er es brauchte.« Das ist die immer wiederholte Forderung an den Oberen und an die Offizialen im Kloster: »Es ist unbedingt nötig, daß die Brüder, die mit der Arbeitszuweisung und mit der Zuteilung von Nahrung und Kleidung betraut sind, nach dem Wort der Apostelgeschichte handeln, jedem zu geben, wie er es bedarf. Das Bibelwort fordert damit vom Oberen die Gabe kluger Unterscheidung, der individuellen Rücksichtnahme *(discretio:)*« (längere Regeln 34, 1). Im gleichen Atemzug führt sie bei den Brüdern zu Unbesorgtheit und Gelassenheit: Es wird mir schon und sicher das gegeben werden, wessen ich bedarf (kürzere Regeln 252).

Daß schließlich möglichem Streit unter den Brüdern mit dem Beispiel der Urgemeinde gewehrt wird, ist einsichtig: Hier wäre eben nicht mehr »das eine Herz und die eine Seele« sichtbar (kürzere Regeln 183). Selbst die so praktische Frage, ob an einem Ort mehrere Klöster sein können, wird wieder mit Apg 2, 42; 4, 32 beantwortet: »Daraus geht hervor, daß unter ihnen keine Trennung war, daß keiner nach eigenem Geschmack lebte, daß vielmehr alle unter einer und derselben Führung lebten und das, obwohl es im Ganzen fünftausend waren. Unter ihnen gab es sicher nicht weniges, was nach menschlichem Ermessen dem gemeinsamen Leben im Wege stand« (längere Regeln 35, 3).

Die Erinnerung an die Urgemeinde trifft sich mit der wachen Begeisterung für das gemeinsame Leben in rechter Gläubigkeit. Sie fragt nicht nach dem Realitätsgehalt der lukanischen Schilderung. In der »schöpferischen Erinnerung« liest sie den Bericht auf die monastischen Gemeinschaften hin. In eifriger Nachahmung soll hier das Ideal- und Wunschbild nun doch zur Wirklichkeit werden. Die offene Sympathie für die Jerusalemer Urgemeinde und die durchdachte Vergegenwärtigung mag Basilius auch von anderer Seite gekommen sein: Lukas hat in seiner Schilderung schon durchblicken lassen, daß die Urgemeinde auch das griechische Gemeinschaftsideal verwirklicht habe[6]. Von diesem Ideal war Basilius nicht weniger beeindruckt, ist doch sein Konzept des apostolischen »koinos bios« von diesem Kolorit nicht frei[7].

[6] Unterstrichen von E. Haenchen. Die Apostelgeschichte. Göttingen [13]1961, S. 190.
[7] D. Amand, L'ascèse monastique de Saint Basile. Maredsous 1948, S. 61–75.

Ähnlich motiviert mag Augustin gewesen sein, wenn er mit spürbarer Anteilnahme und Begeisterung von der Jerusalemer Urgemeinde sprach. Die persönliche Begabung zur Freundschaft und das feste Stehen in der Tradition des antiken Freundschaftsideals konnten den Christen Augustin nie zu einer anderen Lebensform führen als zur Gemeinschaft. Obwohl er in der letzten Phase seiner schmerzlichen Bekehrung dem Beispiel des ägyptischen Antonius begegnete (Bekenntnisse 8, 6), wurde ihm die Wüste nicht zur Versuchung. Der bekehrte Augustin wollte in der Gemeinschaft Gleichgesinnter leben. Der Begriff des »monachus« mußte sich eine neue Deutung gefallen lassen, die vom Erleben und Erfahren der Gemeinschaft bestimmt war: »Jene sind der monos (von dem Ps 132, 1 spricht), die durch ihr einträchtiges Beisammensein zu einem einzigen Wesen geworden sind und nur ein Herz und eine Seele in Gott besitzen« (Enarratio zu Ps 132, 6)[8]. Es überrascht daher nicht, wenn das augustinische Programm eines monastischen Lebens ausdrücklich unter die Erinnerung an die Jerusalemer Urgemeinde gestellt wird: »Apostolicam enim vitam optamus vivere« (*Ordo Monasterii* 4). Unmittelbar wird mit dieser *vita apostolica* die Besitzlosigkeit in der Gemeinschaft begründet und die besorgte, auf individuelle Bedürfnisse Rücksicht nehmende Zuteilung (*Praeceptum* 1, 3), aber das biblische Vorbild will darüber hinaus zur vollkommenen Lebens- und Liebesgemeinschaft drängen: »Daß ihr in Eintracht beisammen wohnt, und ein Herz und eine Seele in Gott seid« (ebd. 1, 2).

Ohne das augustinische Konzept der *vita apostolica* als Norm für seine monastischen Gemeinschaften weiter auszuführen[9], bleibt für Augustin wie für Basilius festzustellen: In der Jerusalemer Urgemeinde wird das Idealbild christlicher Gemeinschaft gesehen, unter das kirchliches Leben unausweichlich gestellt bleibt. Die monastische Praxis mit ihrer Insistenz auf dem gemeinsamen Leben bietet die günstigste Realisierungsmöglichkeit und schenkt so der gegenwärtigen Kirche die unerläßliche *vita apostolica*.

Von anderem Zuschnitt ist der Griff des Johannes Kassian (gest. 430/35) nach der lukanischen Idealschilderung. Er begnügt sich nicht mit einer Wiedererweckung jener Lebensform in den Klöstern seiner Zeit. Ihm geht es nicht einfach um eine Wiedererweckung oder um die endgültige Realisierung des immer schon Anzustrebenden. Kassian gibt sich als Historiker und entdeckt in den Anfängen der Kirche bereits gelebtes Mönchtum. Nicht nur ideell und intentional steckt das Mönchtum in den Anfängen der Kirche; sie selbst war monastisch in ihren ersten Zeiten. Dafür greift Kassian einmal

---

[8] Enar. in Ps 132, 2 (CC 40, 1927): »Der Text dieses Psalms, dieser süße Klang, diese für das Hören und Verstehen so liebliche Melodie, hat auch die Klöster hervorgebracht – etiam monasteria peperit.«

[9] Vgl. dazu L. Verheijen, La Règle de saint Augustin. Paris 1967; A. Zumkeller, Das Mönchtum des hl. Augustinus. Würzburg ²1968.

sehr geschickt nach Eusebius' Mitteilungen über die Anfänge der alexandrinischen Kirche. Auf dem von Eusebius eingeschlagenen Weg geht er mutig ein Stück weiter und macht die ersten Christen der ägyptischen Metropole zu Mönchen. Kein anderer als der Petrusschüler Markus hat ihnen ihre eigene Lebensordnung gegeben. Den von Eusebius noch festgehaltenen Namen Philos (und ebenso der Therapeuten) unterschlägt Kassian, wie er auch geschickt den Eusebiustext modifiziert, um zielstrebiger auf eine Mönchsgemeinschaft hinführen zu können. Es waren zwar nur wenige, die danach als Mönche lebten, aber wirkliches Mönchtum war damit bereits in der ersten Kirchenzeit realisiert, war das unmittelbare Ergebnis der apostolischen Mission (Einrichtungen der Klöster 2, 5).

Zum anderen wertet Kassian Apg 2, 42; 4, 32–35 in gleicher Weise aus. Bei ihm ist der Text nichts anderes als Nachricht über monastisches Leben in der Jerusalemer Urgemeinde: »Damals lebte die ganze Kirche in der Art, die man heute nur noch bei Einzelnen in den Klöstern finden kann« (Unterredungen der Väter 18, 5; vgl. Einrichtungen der Klöster 7, 17–18). Mit dem Rückgriff auf Apg 4, 32 kann er hier wie im Fall Alexandriens zur Aussage kommen, daß das zönobitische Leben in der Zeit der apostolischen Verkündigung seinen Anfang genommen habe.

Damit ist Mönchsleben als genuin apostolisches Leben ausgegeben, das dem ursprünglichen Wollen der Apostel entsprechende Leben. Warum aber blieb nicht die ganze Kirche bei dieser Lebensform? Die in Apg 15 berichteten Vorgänge erfahren ihre eigene Deutung. Die Apostel gestanden damals den Neubekehrten in der »Schwäche des ersten Glaubens« größere Freiheit: Kein Verzicht auf Privatbesitz und kein gemeinsames Leben wurde von ihnen verlangt, sondern eben nur die »Enthaltung von Götzenopfern, von Unzucht, von Erstücktem und von Blut« (Apg 15, 29). Das notwendige Zugeständnis an die Neubekehrten wurde zur Versuchung für die Altgläubigen: Sie und sogar die Vorsteher der Kirche gaben die ursprüngliche Strenge auf, das heißt den gemeinsamen Güterbesitz und das gemeinsame Leben (Unterredungen 18, 5). In dieser Sicht ist das Christenleben in den Ordnungen dieser Welt Ergebnis einer innerkirchlichen Dekadenz! Diejenigen Christen, die nicht auf das Zugeständnis an die Schwachheit einschwenkten, trennten sich von der Gemeinde und – in Erinnerung an das von den Aposteln für die ganze Kirche Festgesetzte *(ab apostolis per universum corpus ecclesiae generaliter meminerant instituta)* – zogen sie in die Einsamkeit (ebd.). Ursprüngliche Christlichkeit lebte also nur außerhalb der kompromißbereiten Christengemeinde weiter und hielt sich »auf dem Land und verborgen« bis zur aufsehenerregenden Ausbreitung des Mönchtums. Das ganze Bemühen Kassians steht unter dem einen Ziel, das Mönchsleben, wie er es zu seiner Zeit kannte und für das er sich leidenschaftlich einsetzte, als das vollwertige, ganze Christenleben herauszustellen, weil es allein den Ursprüngen und An-

fängen der Kirche entspricht: »Itaque coenobitarum disciplina a tempore praedicationis apostolicae sumpsit exordium« (ebd.)[10].

Greifen wir noch eine letzte Variante der monastischen Beanspruchung der *vita apostolica* auf. Sie arbeitet mit dem für die amtliche Apostelnachfolge geprägten Begriff der *successio apostolica.* Der unbekannte Verfasser der sog. Magisterregel ist ihr Schöpfer (frühes 6. Jh.)[11]. Für den Magister stehen klösterliche Christengemeinde und nichtmonastische Gemeinde innerhalb der Kirche als die beiden Häuser (Gemeinden) Gottes nebeneinander: Kirchen und Klöster (Regel 11, 8) oder Kirchen Christi und Schulen Christi (Regel 1, 83). Der Kirche in ihrer Gesamtheit hatte Gott selbst drei Stufen der Unterweisung bestimmt: erstens die Propheten, zweitens die Apostel und drittens die Lehrer (Regel 1, 82). Die Aufzählung geht auf 1 Kor 12, 28 und Eph 4, 11 zurück. Allerdings sprach Paulus von Begnadungen für die gegenwärtige Kirche und zählte sie auch in anderer Reihenfolge auf. Der Magister prägt das Pauluswort zu einer geschichtlichen Aussage um und braucht dafür die Reihenfolge Propheten–Apostel–Lehrer. Die Propheten sind für ihn die Gottesboten des Alten Testaments, die Apostel die Erstverkündiger der Botschaft Jesu, und die Lehrer sind ihre legitimen Nachfolger in der Zeit der Kirche: Unter ihrer Herrschaft und Belehrung stehen jetzt die Kirchen und die Schulen Christi (Regel 1, 83). Die apostolische Sukzession wird danach von den Lehrern besetzt. Sie sind aber in der Kirche in doppelter Form anwesend: In den »Kirchen Christi« als die Bischöfe, unter deren Herrschaft die Einzelgemeinden stehen und in den »Schulen Christi« als die Äbte, unter deren Belehrung die Klostergemeinde steht, die der Magister als »dominici scola servitii« (Prolog, THS 46) ausgibt. Die apostolische Nachfolge kann zwar nach den Worten des Magisters auch von Hirten *(pastores)* weitergetragen werden (Regel 1, 84; 11, 12; 14, 14). Damit kommt freilich nichts Neues in die Aussage, denn das Hirtesein ist nur eine andere Seite des Lehrerseins und Hirten sind eben heute in den beiden verschiedenen »Häusern Gottes« die Bischöfe und die Äbte. Jeder der beiden christlichen Gemeinden bleibt so die Apostolizität erhalten. Die jeweilige Hierarchie – hier der Bischof mit seinem Klerus, dort der Abt mit seinen Dekanen – steht in der apostolischen Nachfolge, schenkt der jeweiligen Gemeinde die Gegenwart der Apostel und bewahrt der ganzen Kirche in verschiedener Gestalt die *vita apostolica* als verbindliche Lebensnorm[12].

---

[10] A. de Vogüé, Monachisme et Église dans la pensée de Cassien = Theologie de la vie monastique. Paris 1961, S. 213–240. Zur Wirkungsgeschichte dieser Festlegungen Kassians meine Ausführungen: Franciscus, vir totus apostolicus. Zur Vorgeschichte der mittelalterlichen vita apostolica. In: Wi Wei 39 (1976), S. 123–142.

[11] Text und grundlegende Einführung: A. de Vogüé, La Règle de Maître. In: Sources chrétiennes, S. 105–107.

[12] Ausführlich bei A. de Vogüé, a. a. O., 1, S. 109–112.

Im Ringen um die Selbstbehauptung hat die altkatholische Kirche sich die Norm des Apostolischen auferlegt, das ihre Ursprungstreue ausweisen sollte. In der amtlichen Apostelnachfolge glaubte sie diese Forderung am bestmöglichsten zu erfüllen. Origenes ergänzte die an den Bischof gebundene Apostelnachfolge durch seine pneumatische Nachahmung und Nachfolge der Apostel. Sie fand im Mönchtum Heimatrecht, das nichts anderes als Wiedererweckung des apostolischen Lebens sein wollte, auch hier wieder ganz auf Ursprungstreue setzend. Das Bemühen des Magisters – freilich darin singulär im frühen Mönchtum – kann als Angleichung der monastischen Apostelnachfolge an die kirchenamtliche begriffen werden. Auch hier ist es ein »Amtsträger« – allerdings ein nichtpriesterlicher – der mit der Übernahme seines Lehr- und Hirtenamtes in apostolische Nachfolge einrückt. Nicht von ungefähr bedarf gerade der Magister, der seinen Abt zwar durch die Designationswahl in die pneumatische Nachfolge einführt, doch der konstitutiven Mitwirkung des Bischofs bei der Einsetzung des neuernannten Abtes in sein Amt (Regel 93–94). In all den vielfältigen Beanspruchungen der *vita apostolica* als christlicher Lebensnorm blieb das tertullianische Axiom wirksam, nach dem alles an seinem Ursprung gemessen werden muß. Freilich mußte der Ursprung es sich dabei gefallen lassen, mit je neuen Augen gesehen, für je neue Situationen fruchtbar gemacht zu werden.

*

*Fragen eines Laien die Nachfolge Christi betreffend*

Es hilft nichts: wir Laien bleiben euch Priestern und Ordensleuten gegenüber mißtrauisch, trotz allen Aufwertungen des Laien in der Kirche und Fabrikation einer eigenen Spiritualität für sie (sehr »weltzugewandt« natürlich, aber das wollt ihr ja auch sein, vielleicht sogar mehr als wir). Ihr mögt uns versichern, was ihr wollt: daß ihr bloße Diener des christlichen Volkes seid, daß zwischen eurem Dienst und dem unsern kein Abgrund klafft, daß die evangelischen Räte wurzelhaft schon in der Taufe liegen – denn alle seien doch in Christus gestorben –: praktisch bleibt es doch dabei, daß ihr euch die ersten Plätze im Evangelium reserviert. Die Berufung der ersten Jünger, die alles verlassen, die Begabung der Zwölf mit besondern Vollmachten, ihre exklusive Erziehung durch Jesus, fern vom gewöhnlichen Volk, die ebenfalls exklusive Versammlung im Abendmahlssaal: sind das nicht lauter Szenen, in denen die Prärogative des Klerus und derer, die »alles verlassen haben«, unwiderleglich klar wird? Manche meinen sogar, die erste Gemeinde in Jerusalem, in der, wie es heißt, alle Güter gemeinsam waren, habe aus lauter (sozusagen potentiellen) Ordensleuten bestanden. Von wann an gestattet ihr

uns Laien endlich Zutritt zur Kirche? Etwa vom Moment an, da der große Paulus seine Gemeinden zu tadeln beginnt?

Aber nun stelle ich einmal die klare Frage: Gehen die ersten Worte Jesu an die Fischer am See: »Folgt mir nach«, mich an oder nicht? Es gibt doch ein bekanntes Buch mit dem Titel »Nachfolge Christi«, durch Jahrhunderte das Vademecum für alle christlichen Stände. Sagt Jesus nicht oftmals im Evangelium: »Wer mir nachfolgen will«, der soll das und jenes tun oder vermeiden? Ihr wendet ein, daß die ersten Jünger buchstäblich alles liegen ließen, um nachzufolgen, und daß wir das eben nicht können. Ich erinnere mich aber, in Predigten gehört zu haben, daß jeder Getaufte in den Tod Christi hinein getauft worden sei, also der Welt gestorben und zu einem neuen Leben erstanden sei. Hat er mit diesem »Tod« nicht auch »alles verlassen«? Ihr selber, mit eurem Alles-Verlassen, müßt doch schließlich ebenfalls in dieser bösen Welt weiterleben und euch dabei auch ein bißchen um den morgigen Tag kümmern. Gibt uns die Taufe, die Teilnahme an der Eucharistie – der gleichen, wie ihr sie feiert – nicht auch gleichen Anteil an den christlichen Ursprüngen, das gleiche Recht, an den ersten Quellen zu trinken, die gleichen Verpflichtungen, als Zeugen Christi zu leben?

Oder sollten wir uns von der Gestalt des hl. Paulus beeindrucken lassen, der das Einzigartige seiner Stellung so herausstreicht, daß er als eine Art Mittler zwischen der Gemeinde und Christus erscheint, wie Mose es zwischen dem Volk und Jahwe war? Aber ich denke, wir können uns ihm gegenüber an seine eigenen Lehren halten, und uns von ihm sagen lassen, daß uns Christen alles gehört (einschließlich Paulus), wenn wir nur selber Christus angehören. Und soweit ich unterrichtet bin, wird in den Schriften des hl. Johannes keinerlei auch nur angedeutete Schranke zwischen dem Apostel und seiner Gemeinde aufgerichtet.

Ich weiß wohl, daß ihr darauf pochen könnt, eure Ehelosigkeit verschaffe euch ein viel unmittelbareres Verhältnis zu Christus, als es im Stand der Ehe möglich sei, die, auch wenn sie sakramental geschlossen ist, doch nur ein »Gleichnis« sei für das Verhältnis von Christus und seiner Braut, der Kirche. Hier möchte ich in aller Ehrerbietung die Frage stellen, ob nicht dieses »Gleichnis« – vielleicht nicht immer, aber doch oft genug – einer Brille gleicht, durch die hindurch man schärfer sieht? Die eheliche Liebe mit ihrer unerhörten Konkretheit, ihrer Intimität und auch ihren dauernden Anforderungen an die Partner, in ihrer Liebe die christliche Selbstlosigkeit zu wahren, ja sie immer gründlicher zu leben: ist sie nicht eine unvergleichliche Schule der Nachfolge Christi, will sagen, eine Schule der Fleischwerdung eines vor Gott gegebenen, Gott gehörenden Jawortes? Wenigstens legt der Gedanke an meine Frau, an unsere Kinder, an diese wunderbare geistig-leibliche Fruchtbarkeit menschlicher Liebe mir unabsehbar neuen Betrachtungsstoff vor, der mich jeweils unvermittelt mit den Geheimnissen Christi und seiner

Welterlösung verbindet. Wie steht es ferner mit jenem Wort, daß der Leib des Mannes ihm nicht mehr gehört, sondern der Frau, und daß ihr Leib ihr nicht mehr gehört, sondern dem Mann? Ist das nicht eine unglaubliche Form des Verzichts auf den Eigenbesitz – der »Armut« sagt ihr –, wenn man die Sache ernst nimmt? Schließt es nicht eine radikale »Keuschheit« ein, da jeder auf seine sündige Begierlichkeit zu verzichten hat? Und dann: wenn einer von uns beiden: meine Frau oder ich, als erster sterben und den andern zurücklassen wird: was wird das für den Zurückbleibenden für ein »Alles-Verlassen« sein, was für ein Opfer, zu dem er täglich neu wird zustimmen müssen. Und muß er es nicht heute schon (jeder von uns beiden) leisten, für den Fall, daß er der Überlebende sein wird? Keiner von euch kann wissen, was das für ein Verzicht ist, gleichsam nur noch mit einer Hälfte seines Leibes leben zu müssen. Wird hier nicht mit der Keuschheit auf eine andere, nicht weniger harte Art ernstgemacht als bei Priestern und Ordensleuten? Und wenn wir schon an die evangelischen Räte rühren: ist es nicht ähnlich mit dem »Gehorsam«, von dem Paulus doch sagt, wir müßten ihn uns gegenseitig leisten, was mir schwieriger zu sein scheint als die einseitige Ausführung eines Befehls, und was doch wohl nirgends konkreter wird als in der christlichen Ehe? Manche trösten sich darüber hinweg, sie heiraten wieder, sie haben das Bild und Gleichnis, das sie von der Liebe Christi und seiner Kirche leben sollten, nie so blutig ernst genommen. Aber wenn sie es ernst nahmen, wird dann der Tod des einen Teils für den andern nicht zu einem abgründigen Verlust?

Und da wir schon von der Eindringlichkeit der Sprache des Leiblichen reden, können wir ein Wort anschließen über die Sprache des Weltlichen überhaupt, das wir doch nach eurer Meinung und Anweisung besonders zu verwalten haben. Dies sei, sagt ihr, das Kennzeichen unserer Spiritualität. Daß es nicht immer leicht, vielmehr oft sehr schwer ist, die weltlichen Ordnungen mit christlichem Geist zu durchsäuern, daß zum Beispiel die Einigung von Moral und Politik, von Moral und Wirtschaft oft eine Art Quadratur des Kreises darstellt, dürfte auch euch bewußt sein – nur weniger konkret und schmerzlich als uns. Aber da beides ja um der Menschheit und um des Reiches Gottes in ihr willen unbedingt zusammenzubringen ist, kommt uns eure Abstinenz, liebe Kleriker und Ordensleute, zuweilen etwas allzuleicht vor. Gewiß: auch ihr habt eure Sorgen, mit uns Laien vor allem, auch mit euch selbst, mit der Kirche im ganzen. Aber glaubt uns: wir haben die ganz andere Sorge auf unsern Schultern, wie eine so verquerte Welt überhaupt existenzfähig gemacht werden kann.

Für die Tat Jesu Christi ist mir der Mythus vom Atlas oft als ein Gleichnis erschienen. Christus trägt, und ganz allein, die Schuld der Welt. Aber hat er nicht auch gesagt: »Wer mein Jünger sein will, nehme täglich sein Kreuz auf sich und schreite hinter mir her«? Ich stelle jetzt schlicht und präten-

tionslos meine letzte Frage: Wer von uns trägt den schwereren Balken? Mit der Frage möchte ich beileibe nicht an die etablierte Ständeordnung der Kirche rühren. Aber es kommt mir noch das andere Wort in den Sinn, das vom »letzten Platz«, den jeder dem gönnen soll, der ihn wirklich einnimmt. Wir wollen uns nicht um diesen Platz zanken, dessen Sinn ja immer ein dialektischer war: »Wer unter euch der Größte sein will, der soll der Diener aller sein«, wer also der Erste sein will, soll den letzten Platz einnehmen. Aber vielleicht hat ganz einfach jener Heilige recht, der gesagt hat: »Jesus Christus hat ein für allemal den letzten Platz für sich beansprucht, und niemand wird ihn ihm je streitig machen.«

P. W.

# Was ist Theologie?

Rede zum 75. Geburtstag von Hermann Kardinal Volk

*Von Joseph Kardinal Ratzinger*

*Wer Kardinal Volk in den Gremien des Zweiten Vatikanischen Konzils, in den Kommissionen der Nachkonzilszeit, in der Synode der Bistümer Deutschlands erlebt hat oder mit ihm in der Deutschen Bischofskonferenz zusammenwirken darf, der kennt die charakteristische Art seines Fragens. Sein Denken hält sich nicht bei vordergründigen Streitigkeiten auf und es bleibt niemals beim Disput um Äußerlichkeiten stehen. Es führt immer zum Kern der Sache. Mit einer unnachahmlichen Schärfe deckt es die eigentlichen Alternativen auf, die sich hinter allerlei taktischen und strategischen Erwägungen verbergen. Wenn sich die Meinungen über die Frage, was wir gerade tun und wie wir es anfangen sollen, verqueren, dann fegt er dies mit einer entschiedenen Gebärde zur Seite, um zu fragen: Was ist die Wahrheit? Was ist der innere Grund, der zu solchen Alternativen führt? Welche verborgenen Kräfte sind hier im Spiel? Er macht das Ungenügende des bloßen Pragmatismus offenkundig und deckt die eigentlich drängenden, die häufig ver-drängten Probleme auf. Der Ruf zur Sache ist kennzeichnend für ihn und dies mag es rechtfertigen, daß die Festrede nicht als eine Laudatio auf den Gefeierten und sein Lebenswerk gehalten wird, sondern als eine Besinnung auf die Sache, um die es ihm gegangen ist und geht.*

*Freilich, wenn man nun diese Sache auslegen will, merkt man, wie ungenügend das Wort »Sache« in diesem Falle ist. Denn seine Sache, die Sache, für die er sich mit seiner ganzen Leidenschaft einsetzt, ist die Person – Gott und der Mensch. Aber dieses Persönliche hat andererseits doch seine eigentümliche Sachlichkeit; deren Instrument ist für Kardinal Volk die Theologie. So möchte ich bei diesem Anlaß versuchen, im Blick auf das denkerische Werk von Kardinal Volk ein paar Überlegungen zu der immer wieder drängenden Frage vorzulegen: Was ist Theologie? Wenn man im Blick auf Kardinal Volk und sein Denken dazu etwas zu sagen unternimmt, assoziieren sich zwei Gedanken wie von selbst. Zum einen kommt mir sein Wappenspruch (und Titel eines seiner Bücher) »Gott alles in allem« samt dem darin gemeinten geistigen Programm in den Sinn; zum anderen haftet im Erinnern, was eben schon angedeutet wurde: eine ganz und gar philosophische Weise des Fragens, die sich nicht bei angeblichen oder wirklichen historischen Konstatierungen, bei soziologischen Diagnosen und bei pastoralen Techniken aufhält, sondern unerbittlich auf der Suche nach den Gründen besteht.*

Demgemäß können wir jetzt bereits zwei Thesen aufstellen, die uns den Leitfaden für unsere Frage nach dem Wesen von Theologie bieten können:

1. Theologie hat es mit Gott zu tun.
2. Theologisches Denken ist an philosophisches Fragen als seine grundlegende Methode gebunden.

Die beiden Thesen können widersprüchlich erscheinen, wenn man einerseits unter Philosophie ein Denken begreift, das seinem Wesen nach von Offenbarung absieht und absehen muß, und wenn man andererseits die Meinung vertritt, Gott sei nur auf dem Weg der Offenbarung zu erkennen und die Gottesfrage sei eigentlich kein Thema der Vernunft als Vernunft. Ich bin überzeugt, daß eine solche Position, die allerdings in der Neuzeit immer mehr zu einer Art von *Sententia communis* zwischen Philosophen und Theologen wurde, auf die Dauer beides, die Philosophie und die Theologie, lahmlegen muß. Wenn aber wahr ist, daß für die Menschlichkeit des Menschen das Geschäft der Philosophie und dasjenige der Theologie als Suche nach der Wahrheit und als Offenstehen für sie unverzichtbar ist, dann sind wir hier an einem durchaus zentralen Punkt angelangt. In der Tat halte ich dafür, daß die Krise der Kirche und die Krise der Humanität, die wir erleben, mit der Ausklammerung des Themas Gott aus der Vernunft in Zusammenhang steht, die zum Rückzug der Theologie in Historismus zuerst, in Soziologismus dann und gleichzeitig auch zur Verödung der Philosophie geführt hat. Ich möchte daher dem ersten Anschein entgegen behaupten, es verhalte sich gerade umgekehrt: Die zwei genannten Thesen bedingen sich. Wenn Theologie zentral mit Gott zu tun hat, wenn ihr letztes und eigentliches Thema nicht Heilsgeschichte oder Kirche oder Gemeinde, sondern eben Gott ist, dann muß sie philosophisch denken. Umgekehrt bleibt unbestritten, daß Philosophie der Theologie *voraus*geht und auch nach ergangener Offenbarung niemals in der Theologie aufgeht, sondern ein selbständiger Weg des menschlichen Geistes bleibt, aber so, daß philosophisches Denken in theologisches Denken *ein*gehen kann, ohne damit als philosophisches zerstört zu werden.

Theologie hat es mit Gott zu tun und dabei erfüllt sie den letzten Auftrag auch des philosophischen Denkens: Diese These möchte ich nun positiv in zwei Schritten entfalten, die sich beide an Grundeinsichten der mittelalterlichen Theologie anschließen. Wir berühren nämlich damit einen der Streitpunkte aus der Krise des dreizehnten Jahrhunderts, der alsbald zum Schulgegensatz erstarrte, als Sachproblem der Theologie aber immer aufgegeben bleibt. Wenn ich recht sehe, hatte Thomas von Aquin als erster mit Nachdruck aus dem Begriff Theo-logie die Konsequenz gezogen, das Objekt – er sagt sogar: das Subjekt – dieser Wissenschaft sei Gott[1]. Er trat damit einer

[1] S theol I q 1 a 7.

Reihe von anders ausgerichteten Konzeptionen entgegen. Zunächst recht vordergründig erscheint die Definition des theologischen Lehrbuchs, das im ganzen Mittelalter galt – der Sentenzen des Petrus Lombardus. Im Anschluß an eine Bemerkung Augustins werden dort als Gegenstand der Theologie *res et signa*, die Lehre von der Wirklichkeit und die von den Zeichen benannt[2]. Dieses etwas äußerliche Schema wirft dennoch eine recht grundsätzliche Frage auf, wenn man sich klar macht, daß es sich dabei um eine Abwandlung der alten Einteilung in Theologie und Ökonomie handelt, bei der die Frage stehen bleibt, wie sich denn beides zueinander verhalte: Ist auch die Ökonomie, die Lehre von der Heilsgeschichte bzw. die Aufhellung der Zeichen, des sakramentalen Bereichs also und damit die Lehre von der Kirche »Theologie«? Oder bleibt beides voneinander getrennt? Trifft ersteres zu, dann ist Gott »Gegenstand« der ganzen »Theologie«; wenn die zweite Alternative gelten würde, dann droht »Ökonomie« entweder zu heilsgeschichtlichem bzw. ekklesiologischem Positivismus zu erstarren oder aber sie wird Mythologie und vielleicht mythologischer Pragmatismus. So betrachtet bieten eigentlich die neuen Objektbestimmungen, die in der Viktorinerschule und in der frühen franziskanischen Theologie gewachsen waren, keine neuen Alternativen, wenn dort als Gegenstand der Theologie etwa die *opera reparationis* genannt werden, was man ziemlich genau mit Heilsgeschichte wiedergeben könnte oder aber der »totus Christus«. Der letztere Gedanke ist in der Theologie der Zwischenkriegszeit mit Nachdruck aufgegriffen worden als Ruf zu einer ganz christozentrischen Theologie, in dem zugleich eine Kritik an der metaphysischen Redundanz der Neuscholastik lag[3]. Solch christozentrische Theologie versteht sich als Theologie des *Christus totus* immer zugleich als Ekklesiologie: Sie kann der spekulativen Neuscholastik gegenüber ganz positiv sein, weil sie nicht hinausdenkt über das positiv Gesetzte, sondern im Positiven, der Kirche, die Spiegelung von Gottes Wesen und Sein findet. Es ist unverkennbar, daß das Zweite Vatikanische Konzil in seinen Grundvoraussetzungen stark von solchen Vorstellungen geprägt wurde. Der Vorschlag, seine ganze Aussage sei mit der Gliederung »Kirche nach innen und Kirche nach außen« zu umschreiben, ist zwar nie zum offiziellen Bestandteil konziliarer Lehre geworden, hat aber doch die Auswahl und Anordnung des Stoffs entscheidend geprägt[4].

[2] I Sent dist 1 c 1,1. Der Lombarde bezieht sich auf Augustinus, De doctr christ I 2,2 CChr 32,7.

[3] Vgl. zu der betont heilsgeschichtlichen Konzeption des Hugo von St. Viktor bes. De sacr prol c 2 PL 176, 183 f. u. In hier cael c 1 PL 175, 923 ff. Ausgeglichen ist die Formel der Alexandersumme, S theol tract intr q 1 c 3 resp 6 a: »Theologia est scientia de substantia divina cognoscenda per Christum in opere reparationis«. Repräsentativ für die Wiederbelebung solcher Sichtweisen in der Zwischenkriegszeit ist etwa E. Mersch, Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique. Löwen 1933.

[4] Vgl. G. Baraúna, De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche« des Zweiten Vatikanischen Konzils I. Freiburg/Basel/Wien 1966; G. Philips, L'Eglise et son mystère I.

Bevor wir zu einer Stellungnahme kommen, müssen wir das Problem noch vollends ausleuchten. Mit der Unterschiedlichkeit der Gegenstandsbestimmung verbindet sich nämlich notwendig auch eine unterschiedliche methodische Orientierung und eine Differenz in der Zielbestimmung. Beides läßt sich am kürzesten in den entsprechenden Stichworten der Kontroverse des dreizehnten Jahrhunderts kennzeichnen: Nach der einen, der thomistischen Sicht, ist die Theologie als *scientia speculativa*, nach der anderen, der franziskanischen, als *scientia practica* anzusehen[5]. Wieder zeigt sich ohne große Umwege, wie gegenwärtig diese Fragen sind, wenn wir uns etwa der Stichworte Orthodoxie und Orthopraxie erinnern, in denen sich der Versuch einer neuen Orientierung der Theologie nach dem Konzil andeutet. Allerdings ist hier mittlerweile ein Gegensatz von einer Radikalität aufgebrochen, wie sie bei den mittelalterlichen Kontroversen noch nicht einmal zu ahnen war. Denn wo das Stichwort Orthopraxie radikal genommen wird, da wird vorausgesetzt, daß es eine der Praxis vorausgehende Wahrheit erst herzustellen sei durch die richtige Praxis, die aus dem Unsinnigen und gegen das Unsinnige den Sinn erschaffen müsse[6]. Theologie wird dann zur Handlungsanleitung, die jeweils aus der Reflexion der Praxis wieder neue Perspektiven der Praxis entwickelt. Wenn nicht nur die Erlösung, sondern die Wahrheit »nach vorn« verlegt wird, dann wird sie zum Produkt des Menschen. Der Mensch indes, der nicht mehr von der Wahrheit gemessen wird, sondern sie produziert, wird auch selbst zum Produkt. Nun mögen extreme Positionen verhältnismäßig selten sein. Aber auch weniger militante, sozusagen wesentlich-bürgerliche Formen einer Alleinherrschaft der *scientia practica* sind letztlich durch den gleichen Wahrheitsverlust gekennzeichnet: Wo auf eine positivistische Weise unterstellt wird, daß es die Wahrheit ohnedies nicht einzusehen gebe und daß dies für möglich zu halten einem Angriff auf Toleranz und Pluralismus gleichkomme, da produziert sich die Methode ihre Wahrheit, das heißt von der Vermittelbarkeit aus wird dekretiert, *was* vermittelt werden soll und nicht mehr von der Sache her gesucht, *wie* sie vermittelt werden kann. Die grundsätzliche Absage an einen Katechismus, die wir in den letzten zehn Jahren erlebt haben, ist wohl das deutlichste Beispiel für eine solche Einstellung, die sich von der Praxis der Vermittlung her die Sache bestimmen läßt und nicht mehr von der Sache her nach deren möglichen Vermittlungen sucht. Ich habe den Eindruck, daß gar nicht so selten

---

Brüssel/Paris 1967. Vgl. auch die Texte Pauls VI. in: Y. Congar/H. Küng/D. O'Hanlon, Konzilsreden. Einsiedeln 1964, S. 15 ff.

[5] Vgl. Thomas, S theol I q 1 a 4 Sed contra: »omnis scientia practica est de rebus operabilibus ab homine ... Sacra autem doctrina est principaliter de Deo ...«. Bonaventura, I Sent prooem q 4 resp: »... hic (sc. habitus) est contemplationis gratia et ut boni fiamus, principaliter tamen ut boni fiamus.«

[6] Vgl. D. Berdesinski, Die Praxis – Kriterium für die Wahrheit des Glaubens? Untersuchungen zu einem Aspekt politischer Theologie. München 1973.

auch im Bereich geistlicher Übungen und seelsorglicher Beratung die formale Psychomontage an die Stelle inhaltlicher Aussage tritt, der man nicht mehr trauen mag; weil aber die rein formale Behandlung des Menschen und seines Seins ebenso wenig möglich ist wie die bloße Selbstreflexion der Praxis, treten unter der Hand dabei neue Inhalte auf, deren Rechtfertigung dann allerdings nur das davon erwartete »Funktionieren« des Menschen ist, der – von derWahrheit abgeschnitten – nur noch Funktionen eines wie auch immer bestimmten Gefüges sein kann.

Romano Guardini hat anfang der Zwanziger Jahre vom Primat des Logos vor dem Ethos gesprochen[7] und damit die thomistische Position der *scientia speculativa* verteidigen wollen: eine Sicht der Theologie, in der der Sinn der Christozentrik gerade darin besteht, sich selbst zu übersteigen und durch die *Geschichte* Gottes mit den Menschen die Begegnung mit dem *Sein* Gottes selbst zu ermöglichen. Ich gestehe, daß mir erst durch die Entwicklungen der letzten Jahre deutlich geworden ist, um welch grundlegende Frage es sich hier handelt. Dabei hat Thomas von Aquin eigentlich nur jene Antwort neu reflektiert, die schon Irenaeus von Lyon als der eigentliche Gründer katholischer Theologie in der Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus gefunden hat: Das Neue Jesu Christi, so sagt er, bestehe gerade darin, daß er die Begegnung mit dem Unberührbaren, dem bisher Unerreichbaren, mit dem Vater selbst aufgestoßen und die unübersteigliche Mauer niedergelegt habe, die den Menschen vom *Sein* Gottes und von seiner Wahrheit abhielt. Das bedeutet, daß der Sinn der Christologie gerade dann verfehlt wird, wenn sie im geschichtlich-anthropologischen Kreis geschlossen bleibt und nicht zu eigentlicher Theo-logie wird, in der die metaphysische Wirklichkeit Gottes selbst zur Sprache kommt. Umgekehrt heißt dies aber auch, daß letztlich nur die Theologie verbürgen kann, daß das metaphysische Suchen offen bleibt; wo die Theologie dies verläßt, wird auch für die Philosophie der Weg abgeschnitten, um die Frage nach dem Grund bis zu ihrer letzten Radikalität zu stellen.

Damit sind wir zu unseren Ausgangsthesen zurückgekehrt: Theologie hat es mit Gott zu tun und sie fragt philosophisch. Welcher Anspruch und welche Problematik in dieser Aussage liegt, wird nun wohl deulich geworden sein. In einer solchen metaphysischen (ontologischen) Ausrichtung der Theologie liegt nicht, wie wir lange Zeit gefürchtet haben, ein Verrat an der Heilsgeschichte, im Gegenteil: gerade wenn die Theologie ihrem geschichtlichen Ausgangspunkt – dem von der Bibel bezeugten Heilsgeschehen in Christus – treu

---

[7] Vgl. dazu den Bericht von J. Pieper über seine erste Begegnung mit R. Guardini, in der ihm der Vorrang des Seins vor dem Sollen aufging und damit die Grundidee seiner Dissertation »Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin« zufiel: J. Pieper, Noch wußte es niemand. Autobiographische Aufzeichnungen 1904–1945. München 1976, S. 69 ff.

bleiben will, muß sie die Geschichte überschreiten und letztlich von Gott selbst handeln. Gerade wenn sie dem *praktischen* Gehalt des Evangeliums – der Rettung des Menschen – die Treue halten möchte, muß sie zuerst *scientia speculativa* und darf sie nicht sofort *scientia practica* sein: Sie muß den Primat der Wahrheit aufrechterhalten, die in sich selber steht und zuerst in ihrem Selbersein zu erfragen ist, ehe sie an ihrem Nutzen für das menschliche Tun gemessen wird.

Wenn wir damit in der grundlegenden Ausrichtung Thomas von Aquin recht geben, so wird dadurch der Ansatz des heiligen Bonaventura nicht bedeutungslos, der übrigens die zentrale These des Aquinaten durchaus teilt. Auch er sagt ausdrücklich, das Subjekt der Theologie, auf das sich alles andere bezieht, sei Gott selbst[8]. Er hat diesen Gedanken, dem gewiß Thomas erst seine letzte Strenge gab, aber mit einer sehr differenzierten Lehre von der menschlichen Vernunft verbunden. Bonaventura kennt eine *violentia rationis*, eine Gewalttätigkeit der Vernunft, die der personalen Wirklichkeit nicht angemessen ist[9]. Er stellt fest, die Einsicht »Christus ist für uns gestorben« stehe anders zum menschlichen Intellekt als die Einsicht, die ein mathematischer Lehrsatz enthält: »Fides sic est in intellectu«, sagt er, »ut ... nata sit movere affectum«[10]. Später hat der Gedanke, daß Gott das Subjekt der Theologie sei, bei ihm eine ganz neue Tiefe gewonnen, in der dieser spezifische Anspruch an den menschlichen Intellekt seine letzte Begründung findet. Seit dem *Itinerarium mentis in Deum*, das heißt seit dem Jahr 1259 läßt sich bei ihm eine allmähliche Bedeutungsverschiebung im Begriff Theologia feststellen, die auf der seither einsetzenden Lektüre der Werke des Pseudo-Dionys beruht. Bei Pseudo-Dionys wirkt die alte griechische Verwendung des Wortes *θεολογία* fort, das dort ja nicht eine menschliche Wissenschaft, sondern die göttliche Rede selbst bezeichnet hatte, weshalb man konsequent nur die als »Theologen« bezeichnete, die als Stimme der Gottheit selber angesehen wurden, als Instrument göttlicher Rede, wie etwa Orpheus und Hesiod[11]. Demgemäß unterscheidet Aristoteles zwischen *θεολογία* und *θεολογική*, zwischen Theologie und Theologik: Mit ersterer bezeichnet er die göttliche Rede, mit letzterer das menschliche Bemühen um das Verstehen des Göttlichen[12].

---

[8] I Sent prooem q 1 resp. »Nam subiectum, ad quod omnia reducuntur ut an principium, est ipse Deus. Subiectum ..., ad quod omnia reducuntur ... ut ad totum integrum, est Christus ... Subiectum ..., ad quod omnia reducuntur sicut ad totum universale ... est res et signum.«

[9] I Sent prooem q 2 ad 6: »... in anima hominis dominatur violentia rationis. Sed quando fides non assentit propter rationem, sed propter amorem eius, cui assentit, desiderat habere rationes ...«

[10] Ebd. q 2 resp.

[11] Vgl. z. B. F. Kattenbusch, Die Entstehung einer christlichen Theologie (Neudruck Darmstadt 1962, Erstveröffentlichung 1930), S. 4, Anm. 2.

[12] *θεολογία* kommt bei Aristoteles nur einmal vor: Meteorologica β 1, Bonitz 353a 35; *θεολογική* mehrfach, z. B. Metaphysik V, 1026a 19.

Pseudo-Dionys hat von dieser Sprachtradition her mit dem Wort Theologia die Heilige Schrift benannt: *Sie* ist für ihn wirklich das, was die Alten mit jenem Wort meinten – Rede Gottes in menschlichen Worten. Der spätere Bonaventura hat sich diesen Sprachgebrauch zu eigen gemacht und von ihm her sein Verständnis der Theologie insgesamt neu reflektiert[13]: In rechter Theologie müßte eigentlich Gott selbst das Subjekt sein, und darum ist nur die Schrift Theologie im vollsten Sinn des Wortes, weil sie wahrhaft Gott zum Subjekt hat, nicht nur von ihm spricht, sondern sein Sprechen ist, ihn selbst sprechen läßt. Aber Bonaventura verkennt dabei nicht, daß dieses Sprechen Gottes dennoch ein Sprechen von Menschen ist: Die heiligen Schriftsteller reden ja als sie selbst, als Menschen und doch sind sie gerade so die »Theologoi«, jene, in denen Gott als Subjekt, als redendes Wort in die Geschichte eintritt. Das Besondere der Heiligen Schrift gegenüber aller späteren Theologie wird damit voll gewahrt, aber zugleich wird die Bibel zum Modell aller Theologie und die sie tragenden Menschen zum Maßbild des Theologen, der seiner Aufgabe nur in dem Maß gerecht wird, in dem er Gott selbst Subjekt sein läßt. Auf diese Weise wird beim späten Bonaventura jene Synthese erreicht, nach der der frühe Bonaventura gesucht hatte, wenn er den ontologischen Charakter der Theologie und damit den eigenen Rang des Theoretischen behauptet und doch zugleich von der notwendigen Selbstüberschreitung der Kontemplation in die Praxis des Glaubens hinein gesprochen hatte. Wir können das Gemeinte zuletzt als die abschließende dritte These unserer Überlegungen formulieren: Die Theologie ist eine geistliche Wissenschaft. Die maßstäblichen Theologen sind die Verfasser der Heiligen Schrift; diese Aussage gilt nicht nur im Blick auf das Objektive, das sie geschrieben hinterlassen haben, sondern gerade auch im Blick auf ihre Weise des Redens, in dem Gott selbst der Redende war.

Ich glaube, daß dies für unsere heutige Situation von erheblicher Bedeutung ist. Es war eine unerhörte Wende, als Abaelard Theologie aus dem Raum des Monasterium und der Kirche in den Hörsaal und damit in die akademische Neutralität übertrug[14]. Trotzdem war auch in den folgenden Jahrhunderten immer klar geblieben, daß man Theologie nur im Kontext einer entsprechenden geistlichen Praxis und mit der Bereitschaft studieren kann, sie gleichzeitig als Lebensanspruch zu verstehen. Mir scheint, daß wir eigentlich erst nach dem Zweiten Weltkrieg und vollends erst nach dem

[13] Für den späteren Sprachgebrauch Bonaventuras bezeichnend z. B. Breviloquium, Prol: »... sacrae scripturae, quae theologia dicitur« (ed. Quaracchi V 201 a). Vgl. dazu J.-G. Bougerol, Breviloquium I Prologue. Paris 1966, S. 76 ff. Zum Zusammenhang dieses Sprachgebrauchs mit Ps-Dionys vgl. J. Ratzinger, Die Geschichtstheologie des hlg. Bonaventura. München/Zürich 1959, S. 92, Anm. 18.

[14] Über die Eigentümlichkeit der monastischen Theologie im Gegenüber zur scholastischen vgl. J. Leclerq, Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters. Düsseldorf 1963. Über den Gegensatz zwischen Kloster und Schule bes. S. 223 ff.; 237 (Bernhard und Abaelard).

Zweiten Vatikanischen Konzil dazu gekommen sind, daß Theologie pur akademisch studiert werden kann wie irgendein exotisches Objekt, von dem man sich Kenntnisse erwirbt, deren Weitergabe dem Lebensunterhalt dient. Aber so wie man schwimmen nicht ohne Wasser lernen kann und Medizin nicht ohne den Umgang mit dem kranken Menschen, so kann man Theologie nicht erlernen ohne die geistigen Vollzüge, in denen sie lebt. Dies ist keinesfalls ein Angriff auf die Laientheologen, deren geistliches Leben oft genug uns Priester beschämt, wohl aber eine sehr grundsätzliche Frage, wie das Theologiestudium sinnvoll gestaltet werden muß, damit es nicht einer akademischen Neutralisierung verfällt, in der Theologie schließlich zu ihrem eigenen Widerspruch wird.

*Damit bin ich am Ende meiner Überlegungen angelangt. Dem aufmerksamen Zuhörer wird kaum entgangen sein, daß alles Gesagte, so sehr es einfach auf die Sache des Theologiebegriffs bezogen war, unausgesprochen dennoch eine Laudatio auf Kardinal Volk gewesen ist: Er hat uns immer wieder mit einer großartigen Unbeirrbarkeit den Primat des Logos vor dem Pragma vorexerziert; er hat die philosophische Tiefe theologischen Fragen offengehalten und er hat uns nicht zuletzt das Beispiel eines wahrhaft geistlichen Theologen geboten. Dafür gebührt ihm in dieser Stunde unser aller herzlicher Dank.*

# Die Arbeit der Laienräte

## Versuch einer Bilanz

*Von Walter Bayerlein*

## I

### Theologische und strukturelle Grundlagen

Das Zweite Vatikanische Konzil hat der Stellung und dem Auftrag der Laien in der Kirche ein eigenes Dokument gewidmet: das »Dekret über das Apostolat der Laien«. Dort stehen klare Sätze, die auch »für die Reform des kanonischen Rechts hinsichtlich des Laienapostolats gelten« sollen (Nr. 1 am Ende)[1]: »Es gibt in der Kirche eine Verschiedenheit des Dienstes, aber eine Einheit der Sendung. Den Aposteln und ihren Nachfolgern wurde von Christus das Amt übertragen, in seinem Namen und in seiner Vollmacht zu lehren, zu heiligen und zu leiten. Die Laien hingegen, die am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi teilhaben, verwirklichen *in der Kirche und in der Welt*[2] ihren Anteil an der Sendung des ganzen Volkes Gottes« (Nr. 2). »Pflicht und Recht zum Apostolat haben die Laien kraft ihrer Vereinigung mit Christus, dem Haupt. Denn durch die Taufe dem Mystischen Leib Christi eingegliedert und durch die Firmung mit der Kraft des Heiligen Geistes gestärkt, werden sie *vom Herrn selbst* mit dem Apostolat betraut.« Nach einem Hinweis auf die verschiedenen Charismen bekräftigt das Konzil: »Aus der Annahme dieser Charismen, auch der schlichteren, erwächst jedem Glaubenden das Recht und die Pflicht, sie zum Wohle der Menschen und *zum Aufbau der Kirche in Kirche und Welt* zu gebrauchen in der Freiheit des Heiligen Geistes, der ›weht, wo er will‹ (Joh 3, 8), und zugleich in der Gemeinschaft mit den Brüdern in Christus, besonders mit ihren Hirten, denen das Urteil über die Echtheit und die geordnete Ausübung jener Gaben zusteht, doch nicht um den Geist auszulöschen, sondern um alles zu prüfen und, was gut ist, zu behalten (vgl. Thess 5, 12, 19, 21)« (Nr. 3). – Es ist heilsam, an diese Aussagen zu erinnern, die noch längst nicht überall fester Bestandteil kirchlichen Bewußtseins sind. Immer wieder wird ja vergessen, daß die Laien nicht im Auftrag des kirchlichen Amtes handeln, sondern durch Taufe und Firmung »vom Herrn selbst mit dem Apostolat betraut« sind. Vielen scheint die Laienarbeit in Zeiten des Priestermangels unersetzlich; zugleich trifft man aber oft auf die – vielleicht unbewußte – Fehleinschätzung, das seien eben willkommene »Ersatzkräfte« in Notzeiten. Der vom Priestermangel unabhängige originäre Auftrag der Laien in Kirche und Welt wird dabei übersehen.

[1] Leider scheint dies beim neuesten Entwurf einer »Lex Fundamentalis« nicht ausreichend beachtet zu sein; vgl. A. Abelli, »Ein Grundgesetz der Restauration?«. In: »Herder-Korrespondenz« 1979, S. 36 ff.

[2] Konzilsdokumente werden zitiert nach »Vaticanum II«, zusg. v. K. W. Kraemer, Osnabrück; Hervorhebungen in den Zitaten stammen vom Verfasser.

Zum anderen fehlt es auch heute nicht an Versuchen, die Laien auf das Feld gesellschaftsbezogener Tätigkeit zu verweisen und ihre innerkirchliche Teilhabe (Mitverantwortung) entweder ganz zu leugnen oder zumindest von einem ausdrücklichen bischöflichen Auftrag abhängig zu machen. »Weltdienst« und »Heilsdienst« sind keine scharf abgrenzbaren Bereiche, sondern nur unterscheidbare Akzente der einen einzigen Sendung der Kirche[3]. Man kann den Weltdienst als Schwerpunkt den Laien und den Heilsdienst als Schwerpunkt dem kirchlichen Amt zuweisen[4]. Aber jeder weitere Abgrenzungsversuch im Sinne einer Zuständigkeitsregel verstößt gegen Geist und Buchstaben des Zweiten Vatikanischen Konzils, das in Nr. 5 des Laiendekrets unmißverständlich gesagt hat: »Das Erlösungswerk Christi geht an sich auf das Heil der Menschen aus, es umfaßt aber auch die Ausrichtung der gesamten zeitlichen Ordnung. Darum besteht die Sendung der Kirche nicht nur darin, die Botschaft und Gnade Christi den Menschen nahezubringen, sondern auch darin, die Ordnung der zeitlichen Dinge mit dem Geist des Evangeliums zu durchdringen und zu vervollkommnen. Die Laien, die diese Sendung der Kirche vollziehen, üben also ihr Apostolat in der Kirche wie in der Welt, in der geistlichen wie in der weltlichen Ordnung aus: beide Ordnungen, die man gewiß unterscheiden muß, sind in dem einzigen Plan Gottes so verbunden, daß Gott selbst in Christus die ganze Welt als neue Schöpfung wiederaufnehmen will, im Keim hier auf Erden, vollendet am Ende der Tage. In *beiden Ordnungen* muß sich der Laie, der zugleich Christ ist und Bürger dieser Welt, unablässig von dem einen christlichen Gewissen leiten lassen.« So wird in Nr. 6 dieses Dekrets ausdrücklich neben das Zeugnis des Lebens die Verkündigung des Wortes durch Laien an Nichtgläubige und an Gläubige, »um sie zu unterweisen, zu stärken und zu einem einsatzfreudigeren Leben zu führen«, gestellt. In Nr. 10 heißt es gar: »Innerhalb der Gemeinschaften der Kirche ist ihr Tun so notwendig, daß ohne dieses selbst das Apostolat der Hirten meist nicht zu seiner vollen Wirkung kommen kann; ... durch ihre Sachkenntnis machen sie die *Seelsorge* und die *Verwaltung der kirchlichen Güter* wirksamer.«

Diese Zitate lassen sich ergänzen durch entsprechende Aussagen aus der »Dogmatischen Konstitution über die Kirche« (Nr. 32, 33, 37). Gerade dort wird sichtbar, daß die »Wiederentdeckung der Laien« nicht nur seelsorglicher Notwendigkeit in der heutigen Situation entspringt, sondern unmittelbar das Wesen der Kirche selbst betrifft.

Diese Konzilsaussagen über Auftrag und Stellung des Laien in der Welt und Kirche haben ihren theologischen Ausgangspunkt im Neuen Testament (vgl. Mt 23, 8 und 1 Kor 12) und eine geschichtlich-praktische Wurzel in den Urgemeinden (vgl. Apg 11, 19; 18, 26; Röm 16, 1–16; Phil 4, 3).

---

[3] Vgl. Stellungnahme des Beirats für innerkirchliche Aufgaben der Laien des ZDK. In: »Berichte und Dokumente (BuD) Nr. 14, S. 3 ff., insbesondere Abschnitte III.2.1 und III.4. Stellungnahme des ZDK v. 8. 12. 72, BuD Nr. 17, S. 44 ff.; L. Lillig, »Das Wort muß Fleisch werden«. In: »Lebendige Zelle«, hrsg. v. Landeskomitee der Katholiken in Bayern, 1978, S. 245.

[4] Vgl. Beschluß der Gemeinsamen Synode »Räte und Verbände« (Gesamtausgabe I. Freiburg i. Br., S. 652 ff.) insb. I.2.5 und I.2.6, sowie die instruktive Einführung in diesen Beschluß von W. Pötter (a. a. O., S. 637 ff.).

Das Konzil hat realistisch gesehen, daß ein solch umfassender und anspruchsvoller Auftrag des Laien zu seiner Verwirklichung institutioneller und struktureller Stützen bedarf. In Nr. 26 des Laiendekrets werden daher entsprechende Gremien kontinuierlicher Zusammenarbeit auf pfarrlicher, überpfarrlicher, diözesaner und überdiözesaner Ebene, aber nach Möglichkeit auch im nationalen und internationalen Bereich gefordert[5]. Nr. 37 der Kirchenkonstitution hebt hervor, die Hirten sollten »die Würde und Verantwortung der Laien in der Kirche anerkennen und fördern«, ihnen »Freiheit und Raum im Handeln lassen« und ihnen »Mut machen, aus eigener Initiative Werke in Angriff zu nehmen«.

Entsprechend diesen Anweisungen des Konzils sind in der Bundesrepublik Deutschland in teils mühsamen Anläufen und gegen mancherlei Kritik allmählich neue Strukturen der Laienarbeit gewachsen[6]. Nachdem die Gemeinsame Synode der Bistümer Empfehlungen und Anordnungen für die institutionelle Mitverantwortung der Laien in Welt und Kirche gegeben hatte, sind in allen Bistümern die entsprechenden Satzungen entsprechend überarbeitet worden. Ausgangspunkt dieser Neuordnung war, daß die Laien im Bereich der »freien Initiativen« selbständig in eigener Verantwortung, wenn auch in Gemeinschaft und Solidarität mit dem jeweiligen Träger des kirchlichen Amtes handeln. Dieser Tätigkeitsbereich verwirklicht sich – soweit er organisiert ist – in den katholischen Verbänden, Vereinigungen und Bewegungen sowie in den Katholikenräten in Dekanat, Diözese, Bundesland (z. B. Landeskomitee der Katholiken in Bayern) und auf Bundesebene im Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZDK).

Auf der anderen Seite sind zur ständigen unmittelbaren Beratung des kirchlichen Amtes in allen Bistümern »Pastoralräte« eingerichtet worden; sie unterscheiden sich von den anderen Räten durch die strikte Beschränkung auf Beratung und durch die besondere Nähe zum kirchlichen Amt, die augenfällig durch den Vorsitz des Bischofs zum Ausdruck kommt. Durch die Zusammensetzung aus Mitgliedern des Priesterrates und des Diözesanrats der Katholiken, ergänzt durch vom Bischof berufene Mitglieder, wird institutionell sichergestellt, daß eine auf vielfältige Informationen gestützte, wirksame Beratung des Bischofs stattfinden kann[7]. Die tatsächliche Wirksamkeit der Beratung hängt naturgemäß stark davon ab, inwieweit sich der Bischof beraten läßt. Die Befugnisse seines Amtes sind ja durch den Pastoralrat in keiner Hinsicht beschränkt worden.

Auf der Ebene der Pfarrei hat die Gemeinsame Synode einen »Pfarrgemeinderat« mit einer Doppelfunktion beschlossen: einerseits ist er die Zusammenfassung und der Motor der »freien Initiativen« der Laien – seien sie organisiert oder nicht. Andererseits hat er den Pfarrer als den Träger des kirchlichen Amtes in der Leitung der Gemeinde zu unterstützen und zu beraten; insoweit nimmt er die Stellung ein, die auf Diözesanebene der Pastoralrat gegenüber dem Bischof hat[8]. Je nach Sach-

---

[5] Vgl. auch Synodenbeschluß »Räte und Verbände«, a. a. O., I.2.5 u. 2.6.

[6] Vgl. dazu die zahlreichen weiterführenden Literaturhinweise bei W. Pötter, a. a. O., Anm. 1 und 2.

[7] Synodenbeschluß »Räte und Verbände« III. 3.3.

[8] Vgl. z. B. die Satzung für Pfarrgemeinderäte im Erzbistum München und Freising, Amtsblatt 1977, S. 421.

bereich (die Grenzziehung ist oft nicht einfach[9]) kann der Pfarrgemeinderat nur beratend oder in eigener Verantwortung entscheidend tätig werden. Die Gemeinsame Synode hat dafür einen umfangreichen Aufgabenkatalog (16 Einzelbereiche) erstellt[10]. Das Übergewicht der Aufgaben sah die Synode wohl in der eigenständigen Laienarbeit, denn sie hat empfohlen, möglichst nicht den Pfarrer als Vorsitzenden des Pfarrgemeinderats zu bestimmen[11].

## II

### Die Praxis

Wer das solide theologische Fundament, die klaren Aussagen des Konzils und der Gemeinsamen Synode und die Satzungen der verschiedenen Räte vor Augen hat, möchte leicht annehmen, alles stehe zum Besten. Vielleicht wird er aber auch neugierig, was bei alledem nun eigentlich praktisch herauskommt.

Wenn versucht werden soll, eine Bilanz zu ziehen, wird man sofort auf die Subjektivität der Beurteilung verweisen müssen. Erfolg kirchlicher Arbeit ist nämlich nicht einfachhin zu messen, zu zählen und zu gewichten. Vieles vollzieht sich still und unauffällig, manches nur in größeren Zeiträumen. Zudem ist die Ursächlichkeit auch für kirchliche Entwicklungen selten monokausal. Meist wirken viele Umstände zusammen; verschiedenste Initiativen und Aktionen ändern kirchliches Bewußtsein und schaffen neue Einrichtungen und kirchliche Werke. Die Urheberschaft oder die zündende Idee gerade und ausschließlich für sich persönlich, das kirchliche Amt, einen Laienrat oder einen Verband zu beanspruchen und zu verteidigen, ist meist vertane Zeit, zumal dabei die stets und überall mögliche Initiative des Heiligen Geistes in Herzen und Köpfen von Bischöfen, Priestern und Laien unangemessen vernachlässigt wird.

Da der Verfasser dieser Bilanz aber immerhin acht Jahre Mitglied eines Pfarrgemeinderats war, seit 1968 einem Dekanatsrat und einem Diözesanrat der Katholiken und seit 1972 dem Zentralkomitee der Deutschen Katholiken angehört (wobei er jeweils auch Aufgaben in den Leitungsgremien wahrnimmt), also sozusagen ein »Veteran« nachkonziliarer organisierter Laienarbeit ist, wagt er es, seine Überlegungen als Erfahrungswerte zur allgemeinen Diskussion zu stellen.

Im folgenden werden die spezifischen Erfahrungen – ohne Anspruch auf Vollständigkeit, sondern eher als freie Reflexionen – nach den je verschiedenen Ebenen kirchlichen Lebens geordnet und durchlaufende Perspektiven gesondert im Schlußteil vorgestellt.

#### *1. Die Ebene der Pfarrei*

Ohne Übertreibung läßt sich feststellen, daß die Einrichtung der Pfarrgemeinderäte vielerorts entscheidend dazu beigetragen hat, das Bewußtsein vieler Gemeinde-

[9] Vgl. z. B. die »Ausführungsrichtlinien zu den Satzungen für Pfarrgemeinderäte im Erzbistum München u. Freising«, Amtsblatt 1977, S. 427 ff.
[10] Synodenbeschluß »Räte und Verbände« III.1.2.
[11] A. a. O., III.1.9.

glieder von der eigenen Verantwortung für das Gemeindeleben zu wecken oder neu zu beleben. Der Pfarrgemeinderat fördert daher die von der Gemeinsamen Synode in vielen Dokumenten angestrebte Entwicklung: »Aus einer Gemeinde, die sich nur versorgen läßt, muß eine Gemeinde werden, die ihr Leben verantwortlich selbst mitgestaltet.«[12] Dies wird zum Beispiel deutlich in der öffentlichen Beratung und der Mitbeteiligung der ganzen Gemeinde bei kirchlichen Bauvorhaben innerhalb der Gemeinde; so werden solche Bauten bewußt als »unser« Pfarrzentrum, als »unser« Jugendzentrum, als »unsere« Kirche gestaltet und erlebt. Die Verantwortung für die allgemeine Bildungsarbeit und die speziellere Information in Glaubensfragen (»Glaubensseminare«) und die Ehe- und Erziehungsfragen (»Ehe- und Erziehungsseminare«) wird von den Laien bereitwillig wahrgenommen. Meist arbeiten hier mehrere Pfarrgemeinderäte in »Kirchlichen Bildungswerken« eng zusammen. Auch der Stil der Bildungsveranstaltungen hat sich weithin verändert vom Frontalvortrag ohne echte Diskussion (allenfalls Korreferat des Ortspfarrers oder Spezialplädoyer eines »Außenseiters«) zum lebhaften Gespräch untereinander und mit dem Referenten, in das die persönlichen Erfahrungen (auch Glaubenserfahrungen) der Teilnehmer einfließen. So hat sich fast unmerklich die Fähigkeit von immer mehr Laien entwickelt, sich auch in Glaubensfragen zu artikulieren und die eigene Verantwortung für entsprechendes Tun zu erkennen.

In ähnlicher Richtung zeigt die Entwicklung bei der Vorbereitung auf Erstkommunion und Firmung, die immer mehr außerschulisch in kleinen Gruppen erfolgt, die von Laien geleitet werden. Wenn im Kreise dieser Frauen und Männer ein Priester für geistliche Fundierung und Ermutigung sorgt, wird langfristig ein großer Segen von dieser Art der Sakramentenvorbereitung ausgehen, weil die Jugendlichen mit Frauen und Männern in Berührung kommen, die »tüchtig in der Welt« und zugleich nach Kräften gläubig sind. Und weil die Erwachsenen mit der Tragfähigkeit ihres eigenen Glaubens und der Bedeutung der Sakramente für ihr tägliches Leben neu konfrontiert werden. Die Fähigkeit und Bereitschaft, sich und anderen Rechenschaft über seinen Glauben zu geben, wird von selbst über den zeitlich begrenzten Auftrag, eine Kommunion- oder Firmgruppe zu leiten, hinausgreifen.

Im liturgischen Bereich werden von den Laien wichtige Impulse gegeben: günstigere Gottesdienstzeiten, Gestaltung kirchlicher Feste, Anregung und Vorbereitung von Kinder- und Jugendgottesdiensten, ökumenischen Gottesdiensten, Wallfahrten und ähnliches.

Im sozial-caritativen Bereich gibt es fast in allen Gemeinden »Nachbarschaftshilfen«, »Sozialdienste«, »Hausbesuchs- und Krankenbesuchsdienste«, »Treffpunkte für alleinerziehende Mütter und Väter«, Altenclubs, Kontaktstellen für ausländische Arbeitnehmer. Viele Pfarrgemeinden unterhalten mit großem persönlichen und finanziellen Aufwand Patenschaften mit Gemeinden in der Dritten Welt, aber auch zu Altenheimen, Heimen für behinderte Menschen und Nervenheilanstalten in ihrer näheren Umgebung.

Alle diese Initiativen und Aktionen laufen im Pfarrgemeinderat zusammen und werden dort zur gemeinsamen Sache der Gemeinde. Pfarrbriefe informieren regel-

[12] Vgl. Synodenbeschluß »Pastoralstrukturen« (Gesamtausgabe I, S. 688 ff.) I. 3. Abschnitt und Synodenbeschluß »Dienste und Ämter« (Gesamtausgabe I, S. 597 ff.) 1.3.2.

mäßig die Gemeinde über die Arbeitsschwerpunkte; sie formen ein Gemeindebewußtsein mit. Durch die Zusammenarbeit der Pfarrgemeinderäte im Dekanatsrat der Katholiken werden gelungene Initiativen als Modelle zwanglos »importiert« oder »exportiert«.

Oft zu wenig wirksam sind Pfarrgemeinderäte bisher im eigentlich gesellschafts- bzw. kommunalpolitischen Bereich. Dies mag daran liegen, daß immer noch viele Christen alles, was irgendwie mit »Politik« zu tun hat, als »schmutziges Geschäft«, als Parteinahme im Sinne von Parteipolitik mißverstehen, die sie mit Recht als für Institutionen der Kirche unangemessen erachten. Außerdem liegt die Ursache für die auffällige »politische Abstinenz« nicht selten darin, daß die Pfarrgrenzen nicht immer mit den Kommunalgrenzen übereinstimmen. Dadurch fehlt es dann an einem eindeutig zugeordneten Gesprächspartner im politischen Bereich.

Als besonders wertvoll erweist sich die Arbeit der Pfarrgemeinderäte in den Pfarreien, die keinen Priester mehr am Ort haben. Hier werden wie selbstverständlich alle Aufgaben übernommen, die für ein eigenständiges Gemeindeleben wichtig sind: Gestaltung von Wortgottesdiensten mit Verkündigung und Kommunionausteilung, Bildungsarbeit am Ort, Krankenbesuche mit Spendung der Kommunion, Sakramentenvorbereitung, Verbindung zu Pfarrverband, Dekanat und Bistum.

Diese an sich positive Entwicklung eines Verantwortungsgefühls der Laien in solchen priesterlosen Orten ist aber nicht ohne spezifische Gefahren. Die Gefahr »geistlich-geistiger Austrocknung« der engagierten Laien ist nicht von der Hand zu weisen, wenn der Kontakt zum Priester schwächer wird. Damit geht einher die Gefahr, in bloße Betriebsamkeit zu flüchten. Gerade in solchen Orten wird spürbar, wie unverzichtbar der Priester inmitten seiner Gemeinde ist.

Beim gläubigen Volk zeichnet sich ein mehrfach bedenklicher Bewußtseinswandel ab: Der Wortgottesdienst mit Predigt und Kommunionausteilung verschwimmt im Verhältnis zur Eucharistiefeier; er erscheint als zweite Form des gleichen Geschehens, während tatsächlich nur die Versammlung, die Verkündigung, das Gebet und die Kommunionspendung gemeinsame Elemente darstellen. Letzteres schafft die eigentlichen Probleme. Die weithin übliche (gutgemeinte) Vorschrift, daß Laien bei liturgischen Handlungen auch liturgische Kleidung (Albe o. Ä.) zu tragen haben, verwirrt zusätzlich das Bild. Der Laie rückt näher an die Stelle des Priesters, nicht selten um den Preis, seinen Weltauftrag aus dem Blick zu verlieren[13].

Das meist schwierige Geschäft, den grauen Berufsalltag christlich zu gestalten und zu bewältigen, wird gelegentlich nicht ungern vertauscht gegen das ehrenvolle, oft leichtere und sichtbaren Erfolg versprechende halbamtliche Tun als »Pfarrersersatz«. Da gleichzeitig mancherorts eine Neigung des kirchlichen Amts spürbar wird, alle Laiendienste, die unmittelbar dem Aufbau der Gemeinde zuzuordnen sind, von niederen Weihen oder wenigstens einer quasi-sakramentalen Sendung abhängig zu machen, verschwimmen die Konturen zwischen Laienarbeit und priesterlichem Amt immer mehr, – nicht in der Theorie, der kirchlichen Lehre oder Gesetzgebung, aber in der täglichen Praxis kleinerer Gemeinden, im Bewußtsein oder Unterbewußtsein der Gemeindeglieder. Sie bewerten nämlich Phänomene

[13] Vgl. L. Lillig, a. a. O.

kirchlichen Lebens nicht theologisch, strukturell oder kirchenrechtlich, sondern lebensnah nach den unmittelbar praktisch erfahrbaren Auswirkungen. Vielleicht sollte man auf diesem Hintergrund die Frage nach der Priesterweihe für bewährte Laien – auch wenn sie verheiratet sein sollten –[14] neu durchdenken. Die Zulassung der »viri probati« würde die volle Eucharistiefeier gewährleisten und die je eigenen Profile des Laien und des Priesters klarer hervortreten lassen. Man müßte nach gottesdienstlichen Formen suchen, die in priesterlosen Gemeinden den Mangel der echten Eucharistiefeier spürbar bleiben lassen[15]: vielleicht Wortgottesdienste ohne Kommunionausteilung, ohne liturgische Kleidung, mit *verlesener* Predigt oder Brief des Bischofs, Dekans oder Pfarrers im Pfarrverband. Wichtig wäre auch, daß der liturgische Dienst durch ein Team von Laien mit abwechselnden Funktionen geleistet wird, damit sich nicht die Gemeinde alsbald einer einzigen Bezugsperson gegenübersieht, die dann zusehends in die Pfarrer-Rolle schlüpft.

Die Probleme des Rollentausches treten aber nicht nur in den sogenannten priesterlosen Gemeinden auf, sondern auch überall dort, wo sich Pfarrer aus ihrer spezifischen Verantwortung weithin zurückziehen und die Laien mehr oder weniger allein lassen. Hier soll keinesfalls dem Pfarrer als »Einmann-Allround-Macher« das Wort geredet werden. Aber die Einsicht des Pfarrers ist gefordert, daß verstärktes Engagement von Laien in der Gemeinde ihn zwar in mancher Hinsicht entlastet, ihm aber zugleich neue Aufgaben zuweist: Ermutigung, geistig-geistliche Führung, Dienst an der rechten Verkündigung, Dienst an der Einheit, Ausgleich zwischen verschiedenen Gruppen, Ansichten, Zielen und Temperamenten[16].

Daß es gelegentlich persönliche und sachliche Auseinandersetzungen zwischen Pfarrern und Laien gibt und geben wird, sollte niemanden entmutigen. In jeder Familie, in jeder Gemeinschaft gehört das mit zum Leben. Unerläßlich ist allerdings, daß solche Konflikte fair ausgetragen werden und daß die Bereitschaft zu Versöhnung und Einheit die Grundrichtung allen Handelns bestimmt.

Erfreulich ist zweifellos, daß nach einer Zeit gewisser Spannungen zwischen den (relativ neuen) und den (älteren) Verbänden nunmehr auf der Grundlage wechselseitiger Anerkennung des je spezifischen Auftrags[17] ein entkrampftes enges Zusammenarbeiten Raum gewinnt.

### 2. *Die Ebene von Dekanat oder Region (»mittlere Ebene«)*

Gegenüber der sogenannten mittleren Ebene hat sich schon die Gemeinsame Synode fast hilflos gezeigt, weil die Verhältnisse in den einzelnen Bistümern außerordentlich verschieden sind. Die Bezeichnungen »Dekanat« oder «Region« besagen keineswegs in verschiedenen Diözesen das nämliche, wenn es um Größe, Aufgaben und Kompetenzen geht. Die Gemeinsame Synode hat gefordert: »Das Dekanat in seiner herkömmlichen Gestalt muß zu einer eigenständigen pastoralen Einheit zwischen

[14] Vgl. Synodenbeschluß »Dienste und Ämter« 2.5.3 und 5.4.6.
[15] A. a. O., 5.3.4.
[16] A. a. O., 5. 1. 3.
[17] Vgl. Beschluß des ZDK vom 17. 11. 1978 »In der Kirche zuhause – offen für die Gesellschaft, zum Profil der Katholischen Verbände«. In: »Herder-Korrespondenz« 1979, S. 24 ff.; Synodenbeschluß »Räte und Verbände« II.

Pfarrgemeinden und Bistum entwickelt werden.«[18] Dementsprechend sollte auf der mittleren Ebene (sei es Dekanat oder Region) ein Pastoralrat und ein Katholikenrat dort errichtet werden, wo es die staatlichen und kommunalen Strukturen erfordern[19].

Pastoralräte auf der mittleren Ebene dürften bisher Seltenheitswert besitzen. Hingegen haben die bereits vor der Gemeinsamen Synode bestehenden Katholikenräte der Dekanate oder Regionen (z. B. Katholikenrat der Stadt München[20]) ihre Arbeit nach Anpassung ihrer Satzungen an den Synodenbeschluß fortgesetzt[21].

Arbeitsweise und Wirksamkeit der Katholikenräte der Dekanate sind sehr verschieden. In ländlichen Räumen, wo ein Zusammengehörigkeitsgefühl gewachsen ist, leistet der Laienrat oft vorzügliche Arbeit durch Vermittlung von Erfahrungsaustausch, mit überpfarrlichen Veranstaltungen, im Umsetzen der Impulse von und zur Bistumsleitung, durch Initiativen im Diözesanrat, durch Schlichtung bei örtlichen Konflikten und durch Mitarbeit in kommunalen Ausschüssen (z. B. Jugendwohlfahrtsausschuß). Auch in Mittelständen, wo man sich zusammengehörig fühlt, entfaltet ein Stadtdekanatsrat meist erhebliche Wirksamkeit. Dort besteht auch fast immer ein starkes kommunalpolitisches Engagement solcher Gremien (z. B. Mitberatung kommunaler Jugend- und Kulurpläne und Akzentuierung von Problemen sogenannter Randgruppen der Gesellschaft).

Ganz anders sieht es aus im Umfeld großer Städte (z. B. Stuttgart, Hannover, Frankfurt, München), wo die Kommunalgrenzen sich nicht mit den Dekanatsgrenzen decken, weil für kirchliches Leben mehr als für staatliches Verwalten die natürlichen, noch überschaubaren Lebensräume bedeutsam sind. Hier besteht nicht selten ein nur schwer zu koordinierendes Nebeneinander zentraler Stellen der Stadtmitte und dekanatsgebundener Initiativen im Umland der Stadt. Ein »Dekanatsbewußtsein« existiert hier selten. Wohn- und Arbeitsbereich fallen regelmäßig auseinander, so daß eine lokale Verwurzelung des Einzelnen am Ort der Wohnung, die zudem am Wochenende meist verlassen ist, kaum erreichbar erscheint. In solchen Ballungsgebieten beschränkt sich die Arbeit des Dekanatsrats meist schwerpunktmäßig auf Angebote zum Erfahrungsaustausch zwischen Pfarrgemeinderäten mit ähnlicher Gemeindestruktur und auf den Informationsfluß vom und zum Diözesanrat. Auch diese Arbeit ist wichtig, damit nicht durch die Konzentration in der Stadt das Umland völlig profillos und der Einzelne nicht zunehmend persönlich isoliert wird.

In Diaspora-Gebieten erschwert die oft große räumliche Ausdehnung zwar die Arbeit; das Gefühl, Minderheit zu sein, verstärkt aber das Zusammengehörigkeitsgefühl.

### *3. Die Ebene der Diözese*

Die Katholikenräte der Diözesen (Diözesanräte) und die Pastoralräte sind im öffentlichen Bewußtsein präsent. Im Diözesanrat bündelt sich der Sachverstand

[18] Synodenbeschluß »Pastoralstrukturen« III. 2.1.
[19] Synodenbeschluß »Räte und Verbände« III.2.3.
[20] Vgl. Satzung vom 21. 3. 1978, Amtsblatt des Erzbistums München und Freising 1978, S. 153 ff.
[21] Vgl. z. B. die Satzung über »Mitverantwortung der Laien für die mittlere Ebene« v. 21. 3. 1978 in der Erzdiözese München und Freising, Amtsblatt 1978, S. 157 ff.

und die Führungskraft von Laienseite her aus dem ganzen Bistum zu gut geplanten und zielgerichtet durchgeführten Aktionen oder sachbezogenen Erklärungen zu gesellschaftspolitischen Fragen oder zu Handreichungen für bestimmte Arbeitsbereiche.

Wer heute in einem durchschnittlichen deutschen Bistum Entstehung und Wirksamkeit kirchlicher Einrichtungen sichtet (Akademien, Siedlungswerke, Büchereien, Sozialstationen, Bildungswerke, »Aktion für das Leben« u. ä.), wird immer wieder auf Initiativen und Aktivitäten der Diözesanräte stoßen. Da im Diözesanrat die Vorsitzenden der Dekanatsräte und Delegierte der Verbände zusammenarbeiten, ist dort der geeignete Ort zur Koordination kirchlicher Aktivitäten, zur Umsetzung von Erkenntnissen und zum offenen Informationsfluß. Seine Eigenständigkeit gegenüber dem kirchlichen Amt ermöglicht dem Diözesanrat eine kritisch-offene und zugleich herzlich-verbundene Beratung der Bistumsleitung sowie ein klares eigenes Profil in bestimmten politischen Sachfragen gegenüber Parteien und anderen gesellschaftlichen Gruppen.

Im Pastoralrat verbindet sich diese Aktivität der organisierten Laien mit dem Erfahrungsbereich des Priesterrats zur unmittelbaren und engen Beratung des Bischofs in pastoralen Fragen von grundsätzlicher Bedeutung. Vor kurzem hat jemand den Pastoralrat zwar scherzhaft, aber nicht ganz unzutreffend eine »Art Kronrat« des Bischofs genannt. Wie beim früheren Kronrat sollte man die Wirksamkeit nicht an den geschriebenen Befugnissen messen, sondern an der Offenheit und Ernsthaftigkeit des dort geführten Gesprächs.

Neben dieser insgesamt recht positiven Bilanz der diözesanen Ebene gibt es allerdings auch einige Schwachstellen:

Wichtige Entscheidungen fallen oft ohne jede Mitwirkung des Diözesanrats oder Pastoralrats in den Konferenzen der Hauptabteilungsleiter (HALKO) der Generalvikariate (in Bayern Ordinariatssitzung genannt). Die Mitglieder der an sich zur Beratung berufenen Gremien werden immer wieder einmal vor vollendete Tatsachen – auch in grundsätzlichen Fragen – gestellt, die sie dann aber »draußen im Bistum« aus selbstverständlicher Loyalität zu ihrem Bischof, dem solche Entscheidungen ja unabhängig von seiner mehr oder weniger starken Beteiligung am Zustandekommen zugerechnet werden, mit zu vertreten haben. Da man als Laie überdies häufig nicht voll über die Gründe solcher Entscheidungen informiert ist, gerät man in Schwierigkeiten, wenn eigene Sachkunde die Entscheidung als fragwürdig erscheinen läßt.

Wesentliche Gebiete der Laienarbeit (z. B. Familie, Erwachsenenbildung, Entwicklung und Frieden, Caritas) werden zunehmend unter dem Etikett eines ausufernden Begriffes von »Pastoral« den Seelsorgereferaten der Generalvikariate eingegliedert. Selbstverständlich haben pastorale Gesichtspunkte auch hier Gewicht. Ist es aber deshalb schon gerechtfertigt, daraus immer wieder Genehmigungsvorbehalte für wichtige Laien-Initiativen abzuleiten? Wenn man »Pastoral« so weit ausdehnt, gibt es letztlich keine kirchliche Lebensäußerung mehr, sei sie meinungsbildender, finanzieller, wirtschaftlicher, politischer oder sozialer Natur, die man nicht unter das weite Dach »besonderer pastoraler Verantwortung« bringen kann. Wo bleibt dann der vom Konzil so sehr geforderte »freie Raum« und die »Autonomie« der Laien-Initiativen? Die wachsende Veramtlichung beinahe aller kirchlichen Bereiche muß gebremst werden, wenn nicht die satzungsmäßigen Aufgaben

der Katholikenräte und ihr eigenständiger Auftrag in Kirche und Welt auf dem Verwaltungswege zu papierenen Bekenntnissen verkümmern sollen.

In den Sachgebieten, in denen sich Eigenständigkeit des Laienapostolats und pastorale Verantwortung ergänzen, müssen verbesserte Formen der gemeinsamen Entscheidung von grundlegenden Fragen und der Abstimmung konkreter Maßnahmen entwickelt werden. Es ist bedauerlich, daß die Gemeinsame Synode vielleicht doch etwas zu rasch das von der Sachkommission IX vorgelegte Modell einer »Leitungskonferenz«[22] zugunsten der Pastoralrats-Konzeption der Sachkommission VIII abgelehnt hat. Diese Leitungskonferenz wäre ein Versuch gewesen, die für die organisierte Laienarbeit Verantwortlichen stärker in kirchliche Entscheidungsprozesse zu integrieren und zugleich die besondere pastorale Verantwortung des Bischofs und seine unbestrittene Leitungsbefugnis unangetastet zu lassen. Positive Ansätze gibt es allerdings auch jetzt, wie etwa die im Erzbistum München und Freising üblich gewordenen (gelegentlichen) gemeinsamen Sitzungen der Ordinariats-Konferenz mit dem Pastoralrat.

Auf ernste Bedenken muß auch eine Entwicklung in manchen deutschen Bistümern stoßen, die Katholikenräte in den Pastoralräten aufgehen zu lassen und damit auch den gesellschaftsbezogenen Arbeitsbereich der Laien unangemessen eng an das kirchliche Amt zu binden. Auch wenn diese Bistümer versuchen, diesen Bereich der Eigenverantwortung der Laien irgendwie noch in unabhängigeren Ausschüssen des Pastoralrats oder selten tagenden »Diözesanversammlungen« oder in einer »Arbeitsgemeinschaft der Verbände« unterzubringen, geht so ein wesentlicher Impuls des Konzils verloren.

### *4. Der überdiözesane Bereich*

In manchen Bundesländern (z. B. Niedersachsen und Bayern) arbeiten die Diözesanräte auf Landesebene eng zusammen. Sie werden von den Landesregierungen als Gesprächspartner ernst genommen. Durch fundierte Erklärungen zu politischen Grundsatzfragen tragen sie wesentlich zur innerkirchlichen und öffentlichen Meinungsbildung bei. Ähnlich liegen die Verhältnisse auf Bundesebene: Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (zurückgehend auf das Jahr 1868) hat sich 1974 eine neue Satzung gegeben, der die Deutsche Bischofskonferenz zugestimmt hat[23]. Im ZDK arbeiten die Diözesanräte (jedes Bistum entsendet drei Vertreter) und Verbände, ergänzt durch hinzugewählte Einzelpersönlichkeiten, kontinuierlich zusammen, um Entwicklungen in Staat, Gesellschaft und Kirche zu beobachten, Anliegen der Katholiken in der Öffentlichkeit zu vertreten, Anregungen für das Laienapostolat zu geben, bei Entscheidungen im überdiözesanen Bereich mitzuwirken, die Deutsche Bischofskonferenz zu beraten und gemeinsame Initiativen und Veranstaltungen der deutschen Katholiken, wie die Deutschen Katholikentage, vorzubereiten und durchzuführen.

---

[22] Vgl. Synode – Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode – 3 – 72 – 19.
[23] BuD Nr. 24, S. 3 ff.

Zur gegenseitigen Information und Abstimmung der jeweiligen Arbeitsvorhaben haben ZDK und Deutsche Bischofskonferenz, einem Synodenbeschluß folgend[24], die »Gemeinsame Konferenz« (12 Bischöfe, 12 Mitglieder des ZDK) gebildet. Dieses Gremium wird gelegentlich irrig als Nachfolgeorgan der Gemeinsamen Synode bezeichnet. Dazu fehlt ihm aber eine zahlenmäßig breitere Besetzung, vor allem aber die Entscheidungskompetenz. ZDK und Bischofskonferenz sollen ja in ihren jeweiligen Verantwortungsbereichen eigenständig bleiben. So geht es in der Gemeinsamen Konferenz vorrangig um intensiven Informationsaustausch und Meinungsbildung in grundlegenden Fragen, die ein gemeinsames Sprechen und Handeln erfordern. Auch diese Möglichkeiten sind zweifellos noch nicht ausgeschöpft[25]. Immerhin standen bisher so wichtige Fragen im Mittelpunkt der Beratungen, wie Verwirklichung der Synodenbeschlüsse (insoweit führt die Gemeinsame Konferenz die Sacharbeit der Synode fort), die Lage der Kirche in der Bundesrepublik und Schwerpunkte im überdiözesanen Finanzhaushalt sowie Fragen der Jugendpastoral. Für Ausländerfragen wurde ein Beirat eingesetzt.

Das ZDK ist auch Mitglied im »Europäischen Forum der Nationalkomitees der Laien«, einem losen Verbund ohne jede Entscheidungsbefugnis. Eine im Hinblick auf die derzeitige Lage Europas wünschenswerte stärker strukturierte Zusammenarbeit scheitert bisher an der höchst unterschiedlichen Legitimation der Delegationen aus den einzelnen Ländern[26], aber auch an Meinungsverschiedenheiten über das Verhältnis von Politik und Christentum.

## III

### Durchlaufende Perspektiven

### *1. Das Problem der Repräsentanz*

In fast allen Laienräten auf allen Ebenen dominieren die Akademiker, unter ihnen die Beamten, unter diesen wiederum die Lehrer und Juristen. Zu wenig vertreten sind Frauen (wenn auch bedeutend besser als in politischen Gremien), Jugendliche, Arbeiter und freiberuflich Tätige. Dies schlägt sich in der meist »gehobenen« Sprache der Verlautbarungen der Laiengremien nieder und stört die Kommunikation mit denen, die es angeht. Helfen kann hier Bewußtseinsbildung bei den Wählern und bei der Kandidatenaufstellung. Im übrigen ist es wohl entscheidend, daß sich die Mitglieder der Räte als Anwälte für die unterrepräsentierten Gruppen verstehen. Das ZDK hat vor kurzem ausdrücklich daran erinnert, die Kirche brauche die Mitarbeit aller Glieder, »alter und junger, lange Ansässiger und neu Zugezogener, Deutscher und Ausländer, Wortgewandter und weniger Wortgewandter, mehr intellektuell Geprägter und mehr handfest praktisch veranlagter Menschen mit ihren je verschiedenen Lebens- und Glaubenserfahrungen.«[27]

---

[24] Synodenbeschluß »Räte und Verbände« IV. 3.

[25] Vgl. dazu den kritischen Artikel »Gemeinsame Konferenz – Noch nicht Tritt gefaßt« von J. Hoeren. In: »Rheinischer Merkur« v. 5. 1. 1979.

[26] Vgl. W. Bayerlein »Europa ohne Katholiken?« In: »Lebendige Zelle« 1976, S. 211 f.

[27] Beschluß des ZDK zur »Arbeit der Pfarrgemeinderäte« vom 19. 5. 1978, BuD Nr. 36, S. 7 ff.

*2. Das Problem der Überlastung*

Manche Laien stöhnen gelegentlich über die Last, die ehrenamtlichen kirchlichen Aufgaben in Einklang mit ihren vielfältigen Aufgaben in Familie und Beruf zu bringen. Natürlich ist die Tätigkeit in kirchlichen Gremien bereichernd durch persönliche Begegnungen, sachliche Information und effektives Tun für die Kirche, die man liebt, auch wenn man gelegentlich unter ihrer Selbstdarstellung leidet. Dennoch ist die Arbeit auch oft Last und Opfer an kostbarer Zeit. Es wäre gut, wenn in der Wahl von Ort und Termin noch mehr auf berufstätige Mitglieder und ihre familiären Aufgaben Rücksicht genommen würde. Man kann auch die Verstimmung bei manchen Laien verstehen, wenn sie sich nach langer Anreise zur Sitzung einer Kommission (die verlorene Arbeitszeit muß im Beruf später irgendwie wieder hereingeholt werden), dort nicht ernstgenommen fühlen, sei es auch nur durch Abwesenheit von manchen Bischöfen, die dem Dialog mit Laien offensichtlich eine wesentlich geringere Priorität in ihrem Terminkalender einräumen, als diese es umgekehrt tun. Es hat den Anschein, daß sich alle Beteiligten noch mehr in der Tugend der »Gremiengeduld« einüben müssen.

Außerdem wäre es gut, wenn sich noch mehr Laien zur Mitarbeit bereitfinden würden, damit die Arbeitsteilung besser funktionieren könnte.

*3. Das Problem von Macht und Dienst*

Ehrenamtlich in Laiengremien tätige Christen sind in der gleichen Versuchung wie Priester und Bischöfe, ihren Dienst als Macht zu mißdeuten und als solche zu genießen. Daraus wächst leicht wechselseitiges Mißtrauen. Dies ist gerade für Christen schwer erträglich. Zu diesem Mißtrauen und mancher Ängstlichkeit bei manchen Trägern des kirchlichen Amtes hat vor allem das mißverständliche Wort von der »Demokratisierung« der Kirche beigetragen. Das ZDK stellt mit Recht klar: »Nicht um eine Umverteilung von Macht geht es, nicht um ungehemmte Selbstdarstellung, nicht um eine als Volkssouveränität mißverstandene ›Demokratisierung in der Kirche‹, sondern darum daß jeder in aller Bescheidenheit, aber auch mit all seiner Kraft zu erkennen und zu tun versucht, was Gottes Wille in dieser Zeit ist; Gott ist der einzige Souverän in der Kirche.« [28]

*4. Die Gefahr geistlicher Auszehrung*

Auch hier sei die Erklärung des ZDK zitiert: »Der Gefahr menschlicher Betriebsamkeit ist auch der ehrenamtliche Dienst in der Kirche bei allem Engagement für die Kirche ausgesetzt: Die Erneuerung der Kirche letztlich allein aus eigener Kraft für erreichbar zu halten; sich zu wenig die Wurzeln des eigenen Handelns bewußt zu machen; die Kraft zu vernachlässigen, die daraus fließt, daß wir dem lebendigen Herrn Jesus Christus dienen.« [29] So verblaßt die geistliche Dimension der Aktivität,

[28] A. a. O.
[29] A. a. O.

und auch alle Erklärungen und Aktionen verlieren für Außenstehende ihre Durchsichtigkeit auf das spezifisch christliche Anliegen.

### *5. Die Gefahr der Enttäuschung*

Viele Laien gingen und gehen mit zu hohen Erwartungen und ohne ausreichende Geduld in die Gremien. Aus ihrer beruflichen Erfahrung sind sie gewohnt, ganz selbstverständlich Aufwand und Nutzen zu vergleichen, das heißt regelmäßig Erfolgsbilanz zu machen. Es fehlt ihnen, verständlicherweise, der früher viel gerühmte »lange Atem« der Kirche. Sie erleben die rasende, manchmal taumelnde Entwicklung der Gesellschaft und sie empfinden die zögernden, kleinen Schritte der Hierarchie oft als unzureichend und zu ängstlich. Dabei übersehen sie, wieviel sich seit dem letzten Krieg in der Kirche geändert hat, eben gerade in der Mitwirkung der Laien, in der Kollegialität der Bischöfe, in der Ökumene, in der Offenheit des Dialogs mit gesellschaftlichen Gruppen, in der Volksnähe der Liturgie, im Engagement für Frieden und soziale Gerechtigkeit hier und in der Welt. Die Werke »Misereor« und »Adveniat« sind Zeichen dafür.

Sicherlich, vieles geht zu langsam voran. Aber die Richtung stimmt. Und das ist entscheidend. Gott ist ein Gott des Wachstums und der Freiheit. Kleine Schritte und unverdrossene Bemühung, zu überzeugen, sind daher wohl wichtiger als große Sprünge, die weite Teile des Kirchenvolkes und der Kirchenleitung nicht oder noch nicht mitvollziehen können; wichtiger als Reformen, die dem Volk einfach wie ein Hut von oben übergestülpt werden.

Daher hat Kardinal Ratzinger Recht, wenn er die Mitglieder der Laiengremien seiner Diözese auffordert: »Lassen Sie den Mut nicht sinken und werfen Sie nicht ›die Flinte ins Korn‹, wenn sich die Arbeit im Pfarrgemeinderat nicht als ein frohgestimmtes Arbeiten in einem Rosengarten erweist, sondern mitunter eher der Schwerarbeit in einem Steinbruch gleicht. Resignieren Sie bitte auch dann nicht, wenn Ihre Arbeit mißdeutet, mißverstanden und eventuell als Wichtigtuerei abgewertet werden sollte. Zu lebendigem Glauben und kraftvollem Christsein gehört in unserer Zeit immer wieder Mut. Wir sollten uns alle diesen Mut stets aufs neue erbeten. Machen Sie sich, auch in Phasen der Mutlosigkeit, der Erfolglosigkeit und der Ratlosigkeit (die Sie vielleicht auch manchesmal beschleichen möchte) immer klar, daß die Kirche, heute mehr denn je, Ihre Mitarbeit braucht.« [30]

[30] Joseph Kardinal Ratzinger, »Mit Mut an die Arbeit«. In: »Katholikenrat – Mitteilungen, Meinungen, Materialen«, hrsg. v. Diözesanrat der Katholiken im Erzbistum München und Freising, 1978/Nr. 7, S. 3 f.

# Kirche in Holland (II)

*Von Jan Bots SJ*

Auf keinem Gebiet wird die innere Zerrissenheit der niederländischen Glaubensgemeinschaft deutlicher als in der *Liturgie*. Dom Verheul OSB stellt fest: »Die Leitung hierin hat meistens ein Verlag (Gooi & Sticht), der die Mittel hat und den Markt[40] (über die Hälfte der ± 1 800 Pfarreien) und damit die ... Macht.« 1976 bestand noch keine Aussicht, daß in absehbarer Zeit eine offizielle niederländische Ausgabe des Neuen Römischen Missale erscheinen werde. Man befürchtete die normativen Auswirkungen solch einer offiziellen Ausgabe. Man zieht es vor, die Gläubigen an die eigene Norm einer uferlosen Pluriformität zu binden[41]. »Gooi & Sticht« hat verschiedene Ritualien herausgegeben: Rituale der Firmung, Bußliturgie, Krankensalbung, Begräbnisliturgie; die Preise sind jedoch wenigstens dreimal, meistens vier- bis fünfmal höher als jene vergleichbarer flämischer Ausgaben. »Die hohen Preise«, so sagt Dom Verheul OSB, »sind nur durch die Annahme zu erklären, daß die Ausgaben in einer Auflage von weniger als 1 000 Exemplaren gedruckt werden.«

Die endlose Beschäftigung mit der Liturgie und der Kampf gegen den Zölibat als Auswahlprinzip für das Priestertum, haben den niederländischen Wohlstandskatholizismus mit dem Odium belastet, an erster Stelle eine innerkirchliche Bewegung zu sein[42].

Die *Kritischen* Gemeinden (1976 waren es ungefähr 100, zum großen Teil im Westen des Landes) wollen das Weltfremde der kirchlichen Geschehnisse korrigieren. Sie drängen die Kirche in die Richtung eines »change-agent« und betrachten es eher als ihren Beruf »to challenge« (herauszufordern) als »to comfort« (zu beruhigen). Nach ihrer Meinung hat die Kirche den besonderen Auftrag, alle ungerechtfertigten Strukturen in der ökonomischen Ordnung anzuklagen und zu helfen, sie durch gerechtere zu ersetzen. Öffentlich soll sie die totalitären Mächte angreifen und ihr Prestige einsetzen, um jene, die diesen Regierungen zum Opfer fielen, zu befreien. Die Befreiungsbewegungen muß sie in ihrem revolutionären Streben unterstützen und sich positiv für die Entwicklung und den Frieden in der ganzen Welt einsetzen. Hans Maier sagt dazu, daß der Kirche damit ein Aufgabenpaket zugeschoben wird, das selbst die Staatskirche des Mittelalters mit ihrer Macht auf profaner Ebene kaum angenommen hätte. Für eine derartige Ausweitung des sozial-politischen Engagements ist die Kirche unserer Tage um so weniger ausgerüster, als ihr gerade von diesen Katholiken mit einer ebenso großen Selbstverständ-

---

[40] A. Verheul OSB, Hoe jammer toch. In: »Tijdschrift voor Liturgie« 60 (1976), S. 223.

[41] A. Scheer, Die Liturgieerneuerung seit dem Zweiten Vaticanum. In: Bilanz der niederländischen Kirche. Düsseldorf 1976, S. 110–145.

[42] J. B. Sloot, a. a. O. Er vergleicht das Thema der bischöflichen Erlasse aus der Periode 1945–1959 mit jener aus der Periode 1960–1974: im zweiten Zeitraum handeln sie mehr über innerkirchliche Fragen als in der ersten Periode. Ähnliche Beobachtungen machte Hans Maier über den Deutschen Katholizismus. In: Kirche und Gesellschaft, München 1972, I, S. 344–355.

lichkeit das Recht verweigert wird, im öffentlichen Leben ihre Stimme zu erheben. Allergisch reagieren die Katholiken auf kirchliche Interventionen in politischen Fragen (bischöflicher Rat bei den Wahlen zugunsten der Katholischen Partei) und der Moral (z. B. Erklärung zur Sexualität 1976); ja, sogar auf religiösem Gebiet wünscht man die Befugnisse der höheren Kirchenleitung auf ein Minimum beschränkt zu sehen. Sie hegen schizophrene Erwartungen in die Rolle der Kirche: einerseits wird deren Rolle möglichst eingeschränkt, andererseits stellt man an dieselbe Kirche höchste Erwartungen: daß sie wie eine super-weise Mutter der ganzen Welt Lektionen und Ermahnungen erteile, geschlagene Wunden nicht nur heile, sondern daß sie auch verhüte, daß sie geschlagen werden[43].

»Kritische Gemeinden« leiden an einer Schwäche, man könnte sie »Flucht nach vorn« nennen. Wie es Gruppen und Bewegungen gibt, die aus Angst vor der Wirklichkeit fliehen, aus dem Heute in die Vergangenheit und die Tradition (wie z. B. Msgr. Lefebvre), so haben die »Kritischen Gemeinden« die Neigung zur »Flucht nach vorn«, in die Utopie. Welche schädlichen Folgen ihre Weltflucht für den konkreten Humanisierungsauftrag der Kirche haben kann, zeigte sich in letzter Zeit im Kampf um die Legalisierung des Abortus. Die niederländische Kirchenprovinz, die sich so lautstark für die Aufgabe der lokalen Kirchen als Hüter der Humanität aussprach, ist auch die Kirchenprovinz, die sich unfähig zu einer angemessenen politischen Reaktion zeigte, als die Fundamente der Humanität im eigenen Land durch Legalisierung des Abortus angegriffen und bedroht wurden. Es fehlte nicht nur am massiven Widerstand, der vom Episkopat getragen war, wie das in andern Ländern geschah (u. a. in der Bundesrepublik Deutschland und in Österreich), vielmehr kamen die Katholiken im Parlament mit einem eigenen praktisch ebenso weit gehenden Gegenvorschlag der Legalisierung (ohne Frist!). Dadurch wird der prinzipielle Widerstand gegen jede Form des Abortus, wofür die katholischen Politiker sich in ihren Reden einsetzten, innerlich entkräftet und jeder Überzeugungskraft beraubt. Zur Legalisierung dieses Unrechts den ganz Wehrlosen im eigenen Volk gegenüber schwiegen die »Kritischen Gemeinden«. Die »Bewegung der Kritischen Gemeinde« wird zuweilen als eine Bewegung an der Basis vorgestellt. Das scheint jedoch eine Wunschvorstellung zu sein. Denn sowohl in gesellschaftlicher wie in kirchlicher Hinsicht bewahrheitet sich dies nicht; die »Kritischen Gemeinden« werden kaum von der Basis besucht. Die Arbeiter, Bauern, der untere Mittelstand, die unteren Beamten fehlen fast ganz. Die Bewegung der »Kritischen Gemeinde« ist in Wirklichkeit ein Exponent der intellektuellen und halbintellektuellen Mittelgruppen, die im Christentum heimatlos wurden und nun links ein ideologisches Unterkommen für ihre Heimat- und Normenlosigkeit außerhalb der Kirche suchen[44]. Für diese Mittelgruppen steht offensichtlich das linksorientierte Engagement für das soziale Heil stellvertretend für die Sorge um das Seelenheil. Aber auch in kirchlicher Hinsicht ist es schwer, diese Katholiken als Basis anzuerkennen. Dadurch, daß sie sich (in den Niederlanden) meistens von den Strukturen der eigenen Kirche und damit auch von der Autorität absetzen, laufen sie, wie Kardinal Alfrink es genannt hat, Gefahr, sich von der Kirche zu isolieren[45].

[43] H. Maier, Kirche und Gesellschaft. München 1972, S. 347.
[44] J. Bots SJ, In: »De Tijd« von 25. Juni 1976, S. 39.
[45] B. Alfrink, in: Analecta Utrecht, Februar 1974, S. 136.

Diese Isolierung erfolgt sowohl gegenüber der Spitze als auch gegenüber der Basis. Denn, so meint Thurlings, das Kirchenvolk fühlt sich in der Kirche nicht heimisch, die zu gleicher Zeit freisinnig und anspruchsvoll ist. Auch der elitäre Katholik hat bisher nicht den Beweis erbracht, daß der Mensch fähig ist, solchen hohen Anspruch über längere Zeit hinweg zu genügen (Thurlings, »De wankele zuil«, 181).

### *4. Kampf um die Macht*

B. F. N. Böcker schrieb im Wochenblatt »De Tijd«: Die Neuerungen in der katholischen Kirche der Niederlande kann man größtenteils darauf zurückführen, daß eine neue Klasse von Intellektuellen und Halbintellektuellen die Macht in der Kirche von dem bis dahin herrschenden Mittelstand übernahm. Etwas Ähnliches geschah bereits 1945 mit der sozialistischen Partei unter dem Titel »Durchbruch«. »Es ist kein Zufall«, meint Böcker, »daß die Spitze der katholischen Reformbewegung zum großen Teil aus ›Durchbruch-Katholiken‹ bestand. Die früheren Zentren des Mittelstandes, Kirchenverwaltungen, Sängerchöre, religiöse und karitative Vereinigungen können sich nicht behaupten gegenüber den vielen Räten und Beratungen, wo der Wortschwall der Intellektuellen in hohem Ansehen steht. Die neue führende Klasse, wozu auch viele Geistliche zählen, hat die Verkündigung der Liturgie dem eigenen Geschmack angepaßt, dem Empfinden einer gebildeten und wohlhabenden Gruppe.« Die existentialistische Philosophie, welche in den höheren katechetischen Instituten Anhänger findet, so Böcker, ist typisch die Ideologie einer aufgeklärten Bourgeoisie, die nicht mehr an materielle Wunder glaubt, aber doch Verlangen nach Höherem hat. Die Ehe wird in einer romantischen Weise des 19. Jahrhunderts zu einer ewigen Liebesgemeinschaft erhoben, gleichzeitig befürwortet man – eben diesem bürgerlichen Zeitalter entsprechend – mehr Möglichkeiten für Ehescheidungen, falls die Liebe nicht so ewig ist, wie man annahm. In der Liturgie wurde klares Latein durch kompliziertes Holländisch ersetzt; Symbole, die auf andere Organe als auf das Gehör einwirken, wurden auf ein Minimum beschränkt[46].

Man sagt zuweilen, daß die Kirche überall mit den gleichen Problemen zu kämpfen habe wie in den Niederlanden und dies stimmt. Nur besteht ein Unterschied darin, daß die neue Elite nirgends sonstwo so absolute Gewalt über sämtliche Institutionen und Kommunikationkanäle an sich reißen konnte.

Wie umfassend das kirchliche Leben in die Abhängigkeit einer »geschlossenen sorgfältig selektierten Personengruppe« geraten ist, die »eine Macht an und für sich« darstellte, und »die keine Einmischung von seiten anderer duldete«[47], zeigte sich bei der Ernennung des Nachfolgers von Msgr. Janssen, des Bischofs von Rotterdam. In einer Umfrage nach einem geeigneten Kandidaten unter 1 100 Diözesanen erhielt A. Simonis die zweithöchste Stimmenzahl (15 Prozent nach Angaben des Diözesanen Pastoralen Rates und nahezu 11 Prozent nach Kardinal Alfrink)[48]. Auf mehr als 80 Namen verteilten sich mehr als 85 Prozent der Stimmen. Aus dieser großen Sammlung wurde eine Kandidatenliste mit acht Namen aufgestellt,

[46] B. F. N. Böcker, De katholieke klassenstrijt. In: »De Tijd« vom 15. Februar 1972, S. 4.
[47] Katholiek Archief, 16 (1961), S. 1192 zitiert in: »Geest van de tijd«. Utrecht 1964, S. 222.
[48] Archief der kerken, 26 (1971), S. 128 und 156.

unter denen sich auch Simonis befand. In der nachfolgenden Prozedur entschied jedoch nicht mehr die Basis, sondern es entschieden die einseitig zusammengestellten Kader des Bistums: Dekanatsversammlungen, die »Dienstchefs« (Leiter der katechetischen Ämter, der liturgischen Ämter, des Industrieapostolats) und Dozenten der katholischen theologischen Hochschule (abg. KTHA). Einstimmig ließen sie Kaplan Simonis fallen. Damit ist weniger über die Qualitäten von Kaplan Simonis gesagt als über die Isolierung der Kader von der Basis. Am 30. Dezember 1970 ernannte Papst Paul VI. Kaplan Simonis zum Bischof und trug damit der Stimme des Volkes Rechnung. Die darauf folgenden Reaktionen ließen erkennen, wie stark der niederländische Katholizismus von einer kleinen Gruppe von Potentaten dirigiert wurde, die durch die Massenmedien ihre Herrschaft ausübten. Wie ein Mann revoltierten die Kader: die Generalvikare, der Diözesan-Pastoralrat, die Dechanten, die »Dienstchefs«, die Professoren der katholischen theologischen Hochschule und die Notabelen außerhalb der Diözese, wie z. B. die Studentenseelsorger, die katholischen Professoren an der Universität Groningen usw.[49]. Doch wie sich zeigte, waren es Führer ohne große Gefolgschaft: eine Petition zugunsten von Msgr. Simonis erhielt innerhalb von acht Tagen 40 000 Unterschriften, fast zehnmal mehr als die einer Gegenaktion[50]. Verschiedene Sondierungen bestätigten, daß der größere Teil der Diözesanen und auch Katholiken anderer Bistümer hinter Msgr. Simonis standen. Eine wochenlange Hetzkampagne gegen den Bischof in Zeitungen und Schriften, im Rundfunk und Fernsehen konnte nichts daran ändern.

Helmut Schelsky[51] führt die »Affäre Simonis« als Schulbeispiel dafür an, was passiert, wenn der kirchlichen Hierarchie die Gewalt genommen wird. Die Gewalt gelangt nicht an das Volk, sondern wird von einer verhältnismäßig kleinen Gruppe an sich gerissen, welche die öffentliche Meinung mittels Verwaltungskollegien und Räten beherrscht.

Die Ernennung von Msgr. J. M. Gijsen zum Bischof von Roermond brachte eine Wiederholung des Falles Rotterdam: alle Dechanten, mit *einer* Ausnahme (Dechant Joosten von Echt), das Domkapitel, der diözesane Pastoralrat, die Dienstchefs, die theologische Hochschule für Theologie und Pastoral (HTP) in Heerlen protestierten öffentlich in der Presse, im Rundfunk und Fernsehen. Wiederum fiel es auf, daß die Kader in ihrer Mentalität von der Basis isoliert waren. Eine Umfrage ergab, daß nur ein kleiner Teil (4 bis 6 Prozent) der Katholiken Limburgs mit der Ernennung von Msgr. Gijsen nicht einverstanden war[52]. Nach dieser Ernennung geschah aber noch mehr. Eine neue Bewegung entstand, eine über das ganze Land anwachsende Oppositionsbewegung »Offene Kirche« (Open Kerk). Eine soziologische Analyse beschreibt die Physiognomie eines Mitglieds von »Offene Kirche« wie folgt: »Meistens ist er Mann, oft Priester, aber doch zumeist Laie und gewöhnlich zwischen 30 und 60 Jahre alt; er stammt vorwiegend aus der Stadt und besitzt ein Bildungsniveau, das auf jeden Fall über das der mittleren Reife hinausgeht und nicht selten auf akademischer Ebene liegt; er ist meistens im kulturellen Bereich tätig, und sein

[49] Archief der kerken, 26 (1971), Nummer 6–7.
[50] Th. Steltenpool SVD, Orthodoxie verboden?, S. 26.
[51] H. Schelsky, a. a. O., S. 323.
[52] Opinie-onderzoek in verband met de benoeming van de bisschop van Roermond t. b. v. Redaktie »Kenmerk« door Intomart, Noordse Bosje 15. Hilversum.

Beruf in Unterricht, Kirche, Bildung oder Sozialarbeit ist stark geistig geprägt; kurz, er gehört vorwiegend dem etablierten, gehobenen neuen Mittelstand, der ›upper middle class‹an« [53]. In den Vesammlungen der »Offenen Kirche« fehlen: Bauern, Arbeiter, kleinere Beamte und Funktionäre, kleinere und größere Unternehmer. In dieser Bewegung sind genau jene Kategorien maßgebend, welche nach Schelsky in unseren westlichen Gesellschaften eine »neue Priesterherrschaft« ausüben [54]. Diese soziologische Analyse von »Offene Kiche« unterstützt empirisch die mehr spekulativ aufgestellte These von Schelsky. Was Helmut Schelsky als Tatsache feststellt für die ganze Gesellschaft, nämlich eine Priesterherrschaft der Interlektuellen, das konstatiert Oswalt Schreuder, selber einer der Leader des holländischen Pastoralkonzils, in der gegenwärtigen katholischen Kirche in Holland: »Wer die Namen der führenden und wichtigeren Mitglieder der ›Offenen Kirche‹ sieht, kann nur den Schluß ziehen: Es sind die Katholiken, die die holländische Kirche in den sechziger Jahren in Bewegung setzten, das niederländische Pastoralkonzil prägten und zu dem weiten Beraterkreis des das Konzil tragenden Pastoralinstituts der niederländischen Kirchenprovinz (PINK) gehörten. Zusammen mit den Bischöfen und dem höheren Kader bildeten sie eine große Führungsgruppe, die den holländischen Reformkatholizismus gemacht hat, und die Mitglieder dieser Gruppe kennen sich seit Jahren, sind nicht selten mehr oder weniger befreundet oder zumindest oft so sehr miteinander vertraut, daß sie sich z. B. mit dem Vornamen anreden. Kurz und ein wenig überzogen ausgedrückt: diese Reformgruppe bildet eine ausgedehnte ›Du- und Ihr-Gemeinschaft‹ « [55].

### *5. Positiver Abbau*

Die Krise im niederländischen Katholizismus war deshalb so ernst, weil die vitalen Teile den Einsatz verweigerten: aus den theologischen Hochschulen und Fakultäten, denen die Bischöfe und die Ordensobern die gesamte Priesterausbildung übergeben haben, kommen kaum Kandidaten für das Priestertum; Orden und Kongregationen haben praktisch keine Berufe mehr. Es ist typisch holländisch, daß sowohl Welt- wie auch Ordensgeistliche diesen Stand der Dinge hingenommen und die bestehende Situation zur Norm gemacht haben. Die Diözesanpriester bemühen sich darum, die kirchliche und gesellschaftliche Anerkennung für die Pastoralassistenten und -assistentinnen zu erhalten, die zu einem großen Teil die Stelle der Priester einnnehmen müssen [56]. Nicht wenige der höheren Obern verkündigen den »positiven Abbau« oder die Liquidierung, wie sie es selbst nennen, als Ziel ihrer Amtsführung [57]. Bei den meisten Ordensgemeinschaften ist die Auflösung schon so weit vorangeschritten, daß sie gar nicht wüßten, was sie mit neuen Kandidaten anfangen sollten. Noviziate sind größtenteils abgeschafft, mit Ausnahme jener der Jesuiten u. a. wie auch beschaulicher Orden. Der junge Niederländer, der Ordensmann

[53] O. Schreuder, a. a. O., S. 250–251.
[54] H. Schelsky, a. a. O.
[55] O. Schreuder, a. a. O., S. 252.
[56] KASKI: Memorandum 199, S. 13.
[57] SNPR: Algemene Vergadering Hogere Religieuze Oversten, April 1976.

werden will, muß ins Ausland gehen oder Mönch werden, denn wie die höheren Obern es 1976 selbst zugegeben haben, haben sie den Anschluß an die Jugend verpaßt: »Alle unsere Erneuerungen waren praktisch Angleichungen an das bürgerliche Leben. Für die Jugend haben wir so aber keine Anziehungskraft«[58].

Die Überzeugung der Leiter des Reform-Katholizismus, daß die durch sie idealisierte Entwicklung sich durchsetzen werde, erfährt jedoch im eigenen Land und im Ausland Widerspruch. In den letzten Jahren gibt es in den verschiedenen deutschen Bistümern wieder mehr Seminaristen. Aber auch in den Niederlanden kann man konstatieren, daß eine wirkliche Priesterausbildung gedeihen kann. 1974 begann Bischof Gijsen mit einem neuen Priesterseminar in Rolduc. Der Papst brachte seine persönliche Anteilnahme und Genehmigung durch Geschenke zum Ausdruck: einen Meßkelch, geschmückt mit dem päpstlichen Wappen, einen Bas-Relief aus Kupfer, eine Kreuzigungsgruppe darstellend, und eine Ablichtung des Kodex Vaticanus B. Gegenwärtig sind in Rolduc 70 Studenten, die sich auf das Priestertum vorbereiten.

Wenn Kerninstitutionen der katholischen Kirche wie z. B. die der Priesterausbildung oder der Orden und Kongregationen sich in einer so tiefgehenden Identitätskrise befinden, wird niemand erstaunt sein, daß auch sogenannten konfessionellen Organisationen Identitätsschwierigkeiten nicht erspart bleiben. Die Bischöfe, die 1954 diese Organisationen entschieden verteidigt hatten, mußten seit 1964 zusehen, wie die Diskussion um das K (katholisch) allmählich fast zur Selbstverständlichkeit jeglicher katholischen Organisation oder Instanz wurde[59]. Die Bischöfe warnen regelmäßig vor einer leichtfertigen Dekonfessionalisierung. Sie spüren, daß dies nachgerade Mode geworden ist[60]. Es könnte aber auch eine Mode sein, die in einem engen Zusammenhang mit einer grundlegenderen Gesinnungsänderung bei tonangebenden holländischen Katholiken steht: daß sie als vollständig in die holländische Gesellschaft integrierte Bürger ihre Identität nicht mehr durch ihren Glauben bestimmt zu sehen wünschen.

Der durchschlagende Erfolg dieses gnadenlosen »positiven Abbauprozesses« wäre undenkbar gewesen ohne die mächtige Stellung der neuen Gesetzgeber, die es mit dem einzigartigen Publizitätssystem fertigbrachten, daß die treuen Katholiken und jede Manifestation des allgemeinen katholischen Glaubens als »konservative Einstellung«, »Pedanterie«, »Sturheit«, »Weltfremdheit«, »Intoleranz«, »Extremismus«, »Dogmatismus« usw. gebrandmarkt wurde.

Die »Erneuerungs«-Kräfte haben ein solches Übergewicht, daß selbst viele gemäßigte Leute, obwohl sie sich treu zum katholischen Glauben bekennen, kaum mehr wagen, ihre Überzeugung zum Ausdruck zu bringen.

Diese schweigenden Katholiken stellen heute die einflußreichste Gruppe in der holländischen Kirchenprovinz dar. Die einflußreiche Stellung erwarben sie sich, indem sie systematisch jede klare Meinungsäußerung vermieden. Sie verdanken ihr Ansehen dem Eindruck, als stünden sie über den Parteien. In einem Land, wo Mäßigung hoch im Kurs steht, kommt man durch solche Zurückhaltung in den Ruf der Unparteilichkeit, Objektivität und Klugheit. In ihrem Widerstreben, klar

[58] SNPR: Ebd.
[59] J. Roes, R. K. Nederland 1958–1973. Nijmegen 1974, S. 68.
[60] Bisschoppelijke Vastenbrief, In: Archief der kerken 1976.

Stellung zu nehmen, lassen sie sich von einem hohen Ideal leiten: vom Verlangen nach Frieden und Einheit in der Kirchenprovinz. Sie möchten mit allen Seiten im Gespräch bleiben. Sie treten gewissermaßen für ein »Zwei-Parteien-System« ein; sie teilen die Kirchenprovinz in zwei Gruppen, die Linke und die Rechte, die Progressiven und die Konservativen, die Befürworter einer pluralistischen und die einer einförmigen Haltung, und stellen sich dann in die Mitte. Sie selbst treten öffentlich weder für die eine noch für die andere Alternative voll ein. Doch neigen sie im Grunde stets mehr zur Linken als zur Rechten, denn der Trend geht nun einmal nach links. Wenn sich jemand über ihr Beiseitestehen beklagt, sagen sie, er könne sich trösten, denn sie unterstützten auch die Gegenseite nicht. Das könnte gewiß eine richtige Haltung sein, wenn sich die holländischen Katholiken über belanglose Fragen stritten. Doch da die Kontroverse die wesentlichsten Dinge betrifft, ist eine solche unparteiische Einstellung fehl am Platz, hält sie doch die Polarisierung aufrecht, statt sie abzubauen. Eine solche abwägende Haltung der Mitte ist viel gefährlicher als jegliche extreme linke oder rechte Einstellung. Der äußere versöhnliche Eindruck des irenischen, toleranten Verhaltens dieser Unentschiedenen verdeckt, daß gerade sie durch ihre »neutrale« Haltung die »Katalysatoren« im ganzen Zersetzungsprozeß sind. Die neutral gefärbten Charaktere sind es, die von der neuen »Elite« gleich einem Stein in die leitenden Positionen geschoben werden. Viel stärker als durch die Radikalen wird die Auflösung des holländischen Katholizismus gegenwärtig durch sie bestimmt. Im allgemeinen ist Radikalismus nicht einer seiner auffälligsten Züge. Beispielsweise sind die Anhänger der Restaurationsbewegung von Msgr. Lefèbvre in Frankreich und den Vereinigten Staaten viel zahlreicher als in den Niederlanden, wo auch die Neuerer weniger extrem zu sein scheinen als in verschiedenen anderen Ländern (oder vielleicht sollte man sagen, daß in den Niederlanden »Neuerung« und »Establishment« in einem viel zu frühen Stadium aufeinanderstießen, als daß viele Möglichkeiten -- oder ein großes Bedürfnis – für Radikalismus in provokativen und aggressiven Formen bestünden). Für die Niederlande ist es viel typischer, daß die Kirchenprovinz als ganze auf einen selbstzufriedenen, aufgeklärten Mittelklasse-»Glauben« an den sozialen Fortschritt zusteuert. Sämtliche zentralen Institutionen, die über die Grundlagen dieser Kirchenprovinz entscheiden und ihr Klima bestimmen, werden von »Gläubigen« dieser Art beherrscht: die Katechese (das Höhere Katechetische Institut), die Ökumene (der Kirchenrat), die Liturgie (vgl. oben S. 142), das Missionswerk (der holländische nationale Missionsrat), die Verbände für die Ordensleute und für die Schwestern (SNVR, mit über 20 000 Mitgliedern) und der für die Priester und Ordensmänner (SNPR), bekannt geworden durch eine höchst radikale Stellungnahme vom Januar 1970 zugunsten der sogenannten Entflechtung von Priestertum und Zölibat.

In den Kreisen dieser Orden und Kongregationen sind gegenwärtig die bestürzendsten und vielleicht auch aufschlußreichsten Zeichen für das vorgerückte Stadium der Zersetzung des katholischen Lebens in Holland festzustellen. In keinem anderen Land der Welt sind die sogenannten *»affektiven Beziehungen«* (die das Gelübde der Keuschheit oder des Zölibats mit einer intimen, auch leiblichen Mann-Frau-Beziehung zu vereinen suchen) so offiziell – bis hinauf zur obersten Leitungsebene – legitimiert worden wie in den holländischen Ordensprovinzen. Dieser Weg

wird seit mehreren Jahren empfohlen von Zeitschriften für das geistliche Leben (z. B. »Speling« unter der Leitung der Unbeschuhten Karmeliter und »Reliëf« für Ordensschwestern), vom »Titus Brandsma«-Institut der Unbeschuhten Karmeliter, vom SNVR, dessen Vizedirektor bis April 1977 ein Franziskaner gewesen ist, der die »affektiven Beziehungen« praktizierte und unter den jüngeren Ordensschwestern, die vom Verband der weiblichen Orden seiner Obhut anvertraut worden waren, förderte. Diese »affektiven Beziehungen« werden von regelmäßigen Kommunikationskanälen in verschiedenen Orden und Kongregationen, von Provinzialkapiteln, Leitungsräten und ihren Mitteilungsblättern propagiert. So veröffentlichte im Januar 1973 das oberste Leitungskollegium der holländischen Kapuziner in der Provinzzeitschrift »Beste Medebroeder« (Lieber Mitbruder) einen von Leenhouwers OFMCap verfaßten Diskussionsbeitrag über affektive Beziehungen. Darin heißt es: »Wir sprechen von Beziehungen zwischen Ordensmännern und -frauen (innerhalb oder außerhalb der Gemeinschaft, in der man lebt), die so gegenseitig und einmütig ist, daß sie unwillkürlich nach einem leiblichen Ausdruck und einer entsprechenden Lebensweise verlangen; mit andern Worten, die in die Sphäre der sexuellen Verwirklichung – in erweitertem oder engerem Sinne – fallen«[61]. Dieser Aufsatz, der einen kompletten Freibrief für diesen Weg als einer legitimen Möglichkeit für Ordensleute ausstellte und mehr Argumente dafür als dagegen anführte, wurde von der Zeitschrift für Ordensschwestern[62] ungekürzt und ohne jede kritische Bemerkung übernommen und von den Zeitschriften des Franziskanerordens in den Niederlanden[63] auszugsweise veröffentlicht.

Mittlerweile war Leenhouwers Provinzialoberer der holländischen Kapuziner geworden. Im gleichen Jahr wurde der Diskussionsbeitrag von Leenhouwers auch auf einer Zusammenkunft der höheren Provinzialobern verschiedener alter Orden in den Niederlanden behandelt (der Franziskaner mit ca. 650 Priestermönchen, der Kapuziner mit ca. 300, der Dominikaner mit ca. 250 und der Jesuiten mit ungefähr 350 Priestern). Ein Bericht über die Diskussion an dieser Zusammenkunft wurde in einer darauffolgenden Nummer des »Beste Medebroeder« ebenfalls von Leenhouwers veröffentlicht. Es findet sich kein Hinweis darauf, daß diese Obern in den »affektiven Beziehungen« irgendwelche Beeinträchtigung des Ordensideals erblikken. Noch viel weniger halten sie diesen Weg für eine flagrante Verletzung des Keuschheitsgelübdes, während 1967 der Jesuitengeneral P. Arrupe den sogenannten »Dritten Weg« gegenüber dem gesamten Orden als eine solche Verletzung bezeichnete: »Sollte jemand unter uns der Überzeugung sein, diesen ›Dritten Weg‹ gehen zu sollen, wird er – aus Respekt für die Kirche und das Keuschheitsgelübte – die Gesellschaft zu verlassen haben«[64].

Gemäß dem Bericht, von dem die Rede ist, bieten nach Meinung dieser Ordensobern die »affektiven Beziehungen« »Lebensmöglichkeiten«, die man Ordensleuten, zumal den jüngeren unter ihnen, nicht verwehren soll« (S. 187).

---

[61] P. Leenhouwers OFM Cap in »Beste Medebroeder«, Januar 1973, S. 34, »Kan erotiek bij religieuzen« in: »Speling« Nr. 1, März 1974, S. 79–90.

[62] P. Leenhouwers, in: »Reliëf« (Zeitschrift für Ordensfrauen) Mai 1973.

[63] P. Leenhouwers, in: »Variant« (Kontaktorgan der Franziskaner) Nr. 4, 1973; in »F. M.« (= Fratres Minores), Nr. 3, 1973.

[64] P. Arrupe SJ, In: Acta Romana Societatis Iesu, vol. XV, fasc. 1, 1967, S. 179–180.

Bei dieser Entwicklung fällt auf, daß sämtliche Argumente, die man zur Verteidigung der »affektiven Beziehungen« vorbringt, den sogenannten modernen Menschenbild, dem neuen Denken über den Menschen entnommen sind, worin Werte wie »die unauswechselbare Identität jeder einzelnen menschlichen Person«[65], »voll erwachsenes und voll erblühtes Menschsein«, »Pluriformität« usw. hoch im Kurse stehen, während die komplementären Werte, wie »Opfer«, »Selbstverleugnung«, »Rücksichtnahme auf die Gesellschaft«, »Autorität, »Abhängigkeit von Gott«, »Priorität der Beziehung des Menschen zu Gott gegenüber allen andern Beziehungen« ... als Produkte eines überholten Menschenbildes ad acta gelegt werden. Die Ordensobern übernehmen unkritisch und einseitig die Wertskala des »modernen« Holländers, die zu einem Evangelium geworden zu sein scheint, wie Msgr. A. Maier von der Religiosenkongregation sagte: »Der menschliche Horizont einer besonderen Ära ist für sie zu einer neuen Lehrautorität geworden«[66]. Man kann sich schwer eine Lebenseinstellung ausdenken, die sich elitärer vorkommt als die derjenigen Ordensleute, die sich weder für den Zölibat mit seiner Einsamkeit noch für die Ehe mit ihrem Engagement entscheiden wollen, sondern die die Vorteile des Ordenslebens mit den Annehmlichkeiten des Ehelebens verbinden möchten, so daß man nicht einsam ist wie zölibatäre Menschen und nicht die Sorgen hat, die Verheiratete haben. Ist das nicht »Konsumgesellschaft« in höchster Potenz?

Bei den holländischen Ordensleuten geht der Mangel an kritischem Sinn gegenüber ihrem sittlichen Leben und ihrer Verwirklichung des Ordensideals paradoxerweise Hand in Hand mit einer sehr heftigen Neigung, Kirche und Gesellschaft zu kritisieren (oder zumindest eine große Show von Kritik abzuziehen). Sie betrachten diesen Willen zur Kritik geradezu als ihre *raison d'être*. »Es ist Tradition, daß der Ordensmann eine unabhängige Haltung zur Hierarchie einnimmt«; man will »eine kritische Kraft« sein, »ein beunruhigendes Element innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft«, »ein Störenfried in der Glaubensgemeinde« – alle diese Züge sind dem Bild entnommen, das E. Schillebeeckx OP den Ordensleuten aufprägte in einem Dokument, das er zur Vorbereitung auf den Kongreß der nationalen Religiosenkonferenzen verfaßt hat, der im Oktober 1976 zu Rom-Arricia veranstaltet wurde. Dank dieses »Charismas« halten es die Ordensobern für die Berufung der Ordensleute, »einen radikalen Durchbruch in der Basispastoration« zustande zu bringen, die sie von den »herkömmlichen Formen der religiösen Betreuung« (mit Einschluß u. a. der Sakramentenspendung) befreien wollen. Anmaßend kündigen sie »das Ende der konventionellen Seelsorge« an, die sie als angeblich »autoritär« zurückweisen, und sie entscheiden sich kühn für eine neue Seelsorge, die von der »Dialoghaltung« bestimmt sein müsse.

1976 begegnen wir den »affektiven Beziehungen« auf der Ebene der Kirchenprovinz. Das wird deutlich aus dem Jahresbericht von 1976 des »Zentralen Beratungsbüros für Priester und Ordensleute« (CAPER) in Utrecht, das in der Liste der nationalen kirchlichen Institute der holländischen Kirchenprovinz aufgeführt ist. Darin wird betont, daß gegenüber einer rasch sinkenden Zahl um Rat nachsuchender Priester und Ordensleute, die ihr Priesteramt oder den Ordensstand

[65] Beste Medebroeder 1973, S. 38–39.

[66] Verlagsboek bezoek van Msgr. Dr. A. Mayer OSB aan SNPR, SNVR en SBCN, 9.–12. Oktober 1974, S. 43.

aufgeben möchten, eine beträchtlich wachsende Zahl von Klienten Priester oder Ordensleute zu bleiben wünschen, aber um Wegweisung in ihren Problemen ersuchen. Von welcher Art von Führung und von welcher Art Wegweisung man spricht, wird sehr deutlich in einer Broschüre, die N. Vendrik pr., Leiter des Büros, als Anhang zum Jahresbericht beigefügt hat und die bezeichnenderweise den Titel trägt »Met hart en zinnen« (Mit Herz und Sinnen). Um nur eine Stelle daraus anzuführen: »Einigen meiner ›Patientenpaare‹, wobei es sich zumeist um zwei Ordensleute handelt oder um einen Weltpriester und eine Ordensfrau oder um einen homosexuellen Priester und seinem Laienfreund, gelingt es leidlich, ihre Beziehung mit dem Ordensleben innerhalb ihrer Gruppe bzw. mit der Pastoralarbeit innerhalb eines Seelsorgeteams zu verbinden. Dies ist ein erfreuliches Phänomen.«[67]

Im Jahresbericht von CAPER wird ausdrücklich erwähnt, daß das Büro nach und nach das Vertrauen der meisten Orden und Kongregationen gewonnen hat[68].

*

Zusammenfassend können wir sagen, daß im Vergleich zu den Kirchen in andern Ländern die Entwicklung in den Niederlanden nicht nur ein paar Jahre früher einsetzte. Vielmehr ist im Fall Hollands durch die sehr mächtigen Institutionen und die große Dichte des Kommunikationsnetzes der Geist der aufgeklärten Bürger allen andern Klassen aufgedrängt worden, ohne daß Gelegenheit zu sinnvoller Kontraposition und zur Berichtigung von Schiefheiten geboten wurde.

Der neue Geist ist von Anfang an fast institutionalisiert worden, denken wir an die KIWTOS (katholische Institutionen für wissenschaftliche theologische Bildung), an den Neuen Katechismus, an PINK (niederländisches Pastoralinstitut), das Pastoralkonzil. Da diese Institutionen auf das gesamte kirchliche Leben Hollands einwirken und da die Hauptagenturen der Kommunikationen in den Händen der Anhänger dieser Bewegung sind, bemerken die Holländer nicht, daß sie von der universalen katholischen Kirche immer mehr isoliert worden sind. Was der moderne holländische Bürger von seinem Blickwinkel aus erblickt, wird für ihn beinahe zu einer neuen religiösen Lehre. Ideologische Verhärtung behinderte ein tieferes Durchdenken und die weitere Entwicklung der positiven Seiten des holländischen Katholizismus: das nach dem Krieg wachsende Verlangen nach persönlicher Gewissensfreiheit in fester Verbindung mit der zentralen Kirchenleitung. Trotz des Triumphalismus über die persönliche Gewissensfreiheit wurde der normale holländische Katholik im richtigen Gebrauch des Gewissens nicht genügend unterwiesen. Im Gegenteil, Praktiken, mit deren Hilfe man sich eine verantwortete Meinung zu bilden in der Lage gewesen wäre, verfielen, wie persönliche Beichte, Exerzitien, die Gewissenserforschung usw. Es ist zu erwarten, daß die Erneuerung wie auch in andern Ländern zu einer Neubesinnung besonders auf diesen Gebieten führt. Wenn schützende Rahmen weggefallen sind und die Gruppe weniger trägt,

[67] Nico Vendrik, »Met hart en zinnen«. Zur Förderung des Dialogs über intime Beziehungen bei Priestern und Ordensleuten. Ausgegeben von »Centraal Adviesbureau voor priesters en religieuzen« 1977, S. 41.

[68] Jaarverslag 1976 – »Tien jaar Centraal Adviesbureau«, 1977, S. 8.

bedarf es der inneren Orientierungsfähigkeit. In diesem Punkt haben die Holländer nicht wenig zu lernen. In den sechziger und den frühen siebziger Jahren war die Pflege des geistlichen Menschen so sehr vernachlässigt worden, daß der Gläubige den Eindruck gewann, der Kälte ausgeliefert zu sein[69]. Aus Mangel an innerem Halt waren die holländischen Katholiken schutzlos den neuen Gesetzgebern ausgeliefert, welche die holländische Kirche auf einen romfeindlichen Kurs steuerten.

Dies brachte die holländischen Katholiken um einen weiteren Vorzug: ihre enge Verbindung mit dem Zentrum der Kirche. Mit Hilfe des konkurrenzlosen Publizitätssystems wurden die Gläubigen beständig in eine antirömische Richtung gedrängt. Der antirömische Affekt, der unter den Meinungsführern um sich griff, trägt Schuld daran, daß die Katholiken der Niederlande nicht imstande waren, mit den Erneuerungsprozessen, die in vielen andern Ländern vor sich gingen, Schritt zu halten.

Es scheint, daß es einer »zweiten Emanzipation« bedarf. Die erste Emanzipation befreite die holländische Kirche von außerkirchlichen Herrschern. Die zweite wird sie zu befreien haben von innerkirchlichen Potentaten, die ihre Kirche zu einer geknechteten Kirche gemacht haben, zu einer Kirche, die von der höheren Mittelklasse beherrscht wird.

# Bewaffnet — Gewaltlos?

## Überlegungen zu Rüstung und Verteidigung angesichts der Gewaltlosigkeitsforderung des Evangeliums

*Von Franz Furger*

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in seiner Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« einerseits den totalen Krieg als »ein eindeutig und ohne Zögern zu verwerfendes Verbrechen gegen Gott und die Menschen« verurteilt (Nr. 80) und gegen den »Rüstungswettlauf als eine außerordentlich ernste Gefahr« (Nr. 81) seine großen Bedenken angemeldet. Andererseits anerkennt die gleiche Pastoralkonstitution, obzwar sie für den Wehrdienstverweigerer aus Gewissensgründen eigens Achtung fordert, doch »das Recht der legitimen Verteidigung« (Nr. 79). Damit folgt das Konzil einer alten Lehrtradition der Kirche, die, wenn auch mit unterschiedlicher Stringenz und nur allzu oft mit geringem Erfolg, auf Beschränkung kriegerischer Auseinandersetzung, also auf Gewaltminimalisierung hinzielt, aber ein Gemeinwesen doch nicht einfach macht- und wehrlos einem Usurpator aussetzen will.

Dieser Grundausrichtung des Konzils bleiben die nachfolgenden kirchlichen Äußerungen zu dieser Thematik treu, auch wenn sie angesichts einer weltweit zunehmenden Rüstung mit mehrfacher »Overkilling«-Stärke die Momente der Kon-

[69] Godfried Bomans und M. van der Plas, In de kou. Ambo 1969.

fliktverhütung und Friedensforschung, der Abrüstung und der Möglichkeiten gewaltloser Durchsetzung von Recht und Freiheit herausstellen. Dies gilt auch für das neueste Dokument »Der Heilige Stuhl und die Abrüstung«, welches die Päpstliche Kommission »Justitia et Pax« zu Handen der UNO-Mitgliedsstaaten 1977 ausarbeitete und an deren Vertreter durch den vatikanischen Beobachter Msgr. G. Cheli überreichen ließ[1]: Obwohl an sich ein ungemein engagiertes Plädoyer gegen den Rüstungswettlauf, das als Denkanstoß und Diskussionsgrundlage nicht einmal jedes Argument mit voller Umsicht glaubt abstützen zu müssen[2], verweist es doch zur Friedenssicherung auf die Notwendigkeit der UNO als Träger auch einer internationalen Polizei, deren Bewaffnung offensichtlich vorausgesetzt ist, und dies sogar ohne daß besondere Einschränkungen genannt würden (vgl. 2. Teil II, B 2 a/b).

In ähnlicher Weise schließt die Enzyklika »Populorum progressio« bei aller Reserve gegen revolutionäre Aufstände diese offensichtlich gewalttätige Notwehr bei lang andauernder, die Grundrechte der Person schwer verletzender und das Gemeinwohl schwer schädigender Gewaltherrschaft nicht aus (vgl. Nr. 31).

Was also in der Pastoralkonstitution des Konzils genannt und gelegentlich als zweideutig empfunden wurde, nämlich das stete Bemühen um möglichste Gewaltminimalisierung bei gleichzeitiger Bejahung einer bewaffneten Ordnungsmacht, wird weitergeführt und spezifiziert, aber nicht bestritten, wie dies übrigens den im Verhältnis zum Konzilstext ja bloß interpretierenden Dokumenten von geringerer Lehrautorität angemessen ist. Mit anderen Worten: Die latente Spannung zwischen evangelischem Anspruch und gesellschaftlicher Wirklichkeit, die sich schon im Neuen Testament als dem Lebenszeugnis der ersten Christengemeinde ankündigt, bleibt bestehen und muß hinsichtlich einer grundsätzlichen Klärung zunächst näher bedacht werden.

### *Christ und Bürger*

Wenn man aus der Sicht des Evangeliums das Verhältnis Christ und Bürger zu bedenken beginnt, kommt man unvermeidlicherweise in ein Spannungsfeld von Gegensätzen. Denn einerseits weiß sich der Christ seiner menschlichen Lebensgesellschaft gegenüber als verantwortliches Glied, wie dies etwa Paulus sogar dem römischen Kaiser gegenüber trotz der wenigstens latenten Gefahr der Verfolgung des jungen Christentums bezeugt. Anderseits aber findet diese Loyalität ihre Grenzen dort, wo der Glaube selber, etwa im Zwang zur Teilnahme an den Kaiseropfern, in Frage gestellt wird. Von dieser Spannung ist das Verhältnis des Christen zur staatlichen Gesellschaft auch heute ganz allgemein geprägt.

Hinsichtlich der bewaffneten Verteidigung des Gemeinwesens spitzt sie sich jedoch noch in besonderer Weise zu. Denn es gehört zu den Wesenselementen der

[1] Deshalb die gelegentliche Bezeichnung »Cheli-Dokument«. Für die kontroverse Auseinandersetzung vgl. dazu die Beiträge von H. Trettner und R. Schwager in dieser Zeitschrift: 2/78, S. 151–165; 6/78, S. 543 ff. und 1/79, S. 82 ff.

[2] Der Originaltext des Dokuments ist französisch und folgt daher in Argument und Denkstil ganz demjenigen des französischen Plädoyers, wie er auch sonst dem für die Weltfriedensfragen verantwortlichen Kommissionsmitarbeiter B. Lalande entspricht.

Botschaft Christi, Feindschaft nicht einfach durch Gegenmaßnahmen zu begegnen, sondern sie gewissermaßen zu unterlaufen durch eine großzügige Liebe. Feindesliebe und Gewaltlosigkeit gehören zu den unaufgebbaren Idealen christlicher Gläubigkeit. Mit aller Schärfe stellt sich daher die Frage, ob es für den Christen angeht, Staatsgewalt überhaupt und vor allem die unter Umständen mit Waffengewalt verteidigte Staatserhaltung zu bejahen.

Zwar gab es im Verlauf der Kirchengeschichte Zeiten, da die Identifikation der Christenheit und ihrer Kirchen mit dem Staat und seinen Führern so umgreifend war, daß sich die Frage nicht mehr zu stellen schien. Trotzdem ist aber diese Frage der Gewaltlosigkeit nie völlig untergegangen, und immer wieder wurde sie auch direkt aufgegriffen. Der Versuch einer christlich, also vor dem Gehalt der neutestamentlichen Botschaft verantworteten Antwort muß daher immer neu geleistet werden, hinsichtlich einer bewaffneten Verteidigung ganz allgemein zuerst, hinsichtlich einer technologisch extrem entwickelten Rüstung sodann.

Als erstes wäre dabei festzuhalten: Gewaltlosigkeit als ein Wesenselement christlicher Lebenshaltung muß tatsächlich vom Vorbild des Lebensvollzugs Jesu selber wie von seiner Botschaft her die ganze menschliche Existenz eines Christen prägen, also nicht nur seine privaten Bereiche, sondern auch und gerade seine Tätigkeit im öffentlichen Leben. Dabei sollte man sich aber zweitens, wie es für die Weisungen der Bergpredigt ja ganz allgemein gilt, bewußt bleiben, daß hier wirklich Haltungen gefordert sind und es also noch nicht um konkrete einzelne Handlungen und deren Normierung geht. Es geht somit um sogenannte »Zielnormen« und nicht schon um direkte, konkrete »Tatgebote«. Denn würde etwa Gewaltlosigkeit radikal als Tatgebot gefaßt, etwa im Sinne eines unbedingten Pazifismus, so würde sie sich, wie noch zu zeigen sein wird, leicht in ihr Gegenteil verkehren und neue Gewalttätigkeit bewirken.

### *Gewaltminimalisierung als Grundsatz*

Wenn man solche dynamische Grundsätze von Humanität und Gewaltlosigkeit für eine christliche Politik bejaht, und zwar nicht nur in einer wirklichkeitsfernen Theorie oder gar Ideologie, sondern im praktischen Vollzug, dann wird man allerdings sehr wach darauf achten müssen, daß nicht jede Macht und Autorität auch schon Gewalt ist. Gewaltlosigkeit meint nämlich, entgegen einem gerade heute nicht so seltenen Mißverständnis, in keiner Weise Antiautorität.

Ebensowenig ist Macht, wiederum entgegen der Meinung sogar eines Jacob Burckhardt, nicht in sich schon böse, ganz im Gegenteil: Eine gesellschaftliche Ordnung mit entsprechenden Funktionsträgern, die mit echter sachlicher Autorität ausgestattet sind (die ihrer besonderen Fähigkeiten als politische und gesellschaftliche Führer »mächtig« sind und also im echten Sinn »Macht« haben), ist geradezu die Voraussetzung für mögliche Gewaltfreiheit. Es ist somit nur konsequent, wenn im Zusammenhang mit der Forderung nach Abrüstung das oben genannte »Justitia et Pax«-Dokument nach einer Stärkung der UNO auf internationaler Ebene, auch mit dem Mittel einer bewaffneten Weltpolizei, ruft.

Diese Feststellungen verweisen aber zugleich auf eine beachtliche und innerweltlich stets gegebene Gefährdung für das Ideal der Gewaltlosigkeit: Denn jeder

Träger von Macht und Autorität ist stets auch in der Gefahr, seine Macht zu selbstsüchtigen Zwecken zu mißbrauchen, also mehr oder weniger offen Gewalt als Zwang auszuüben, sei es, daß er ohne sachlichen Grund Privilegien für sich beansprucht, sei es, daß er gar zu offener Unterdrückung greift, kurz, daß er sogenannte »strukturelle Gewalt« auszuüben beginnt. Eine so erreichte öffentliche Ordnung und Ruhe ist dann, dem gegenteiligen Anschein zum Trotz, alles andere als gewaltlos. Die Ausübung einer notwendigen Autorität und Macht gerade ohne solche letztlich stets egoistisch-selbstüberhebliche und eben darin sündige Gewalt, also die besonders wache Pflege einer Haltung möglichster Gewaltlosigkeit, ergibt sich entsprechend als notwendige ethische Zielsetzung einer aus christlichem Glauben geprägten, privaten wie öffentlichen Lebensgestaltung.

Daß in diesem Zusammenhang ein konstantes Wettrüsten nicht nur der Sicherung einer dienenden Ordnungsmacht zugeordnet werden kann, sondern sogar noch lange vor einem tatsächlichen Einsatz leicht in den Bereich solcher »struktureller Gewalt« ausartet, und entsprechende Privilegien, auch in den Bereichen von Handel und Wirtschaft stützt, darf dabei nicht unerwähnt bleiben. Ebensowenig sollte man glauben, eine solche Gefährdung beschränke sich auf totalitäre Staaten, obwohl eine breite Abstützung der politischen Entscheidungen, vor allem auch hinsichtlich der volkswirtschaftlichen Rüstungsbelastungen, eine wesentliche Absicherung gegen Exzesse darstellt[3]. Der Grundsatz, Rüstung auf den gerade noch wirksamen Abschreckungsstand zu beschränken, dürfte daher, trotz aller Schwierigkeit seiner konkreten Umschreibung, als christliche Leitlinie für den politisch-sozialethischen Bereich nicht übergangen werden[4]. Entsprechend gibt es zwischen den simplizistischen Extremlösungen, entweder einem letztlich unbegrenzt eskalierenden Rüstungswettlauf, dessen zerstörerische Konsequenz die neueren kirchlichen Dokumente mit Recht unbedingt ablehnen, oder einer letztlich sich der Wehrlosigkeit überantwortenden Abrüstung eine dritte Möglichkeit, eben diejenige der begrenzten Rüstung, die nicht für den schlimmsten Fall den noch immer möglichen Gegenschlag als Ziel setzt, sondern bloß jene Abschreckung anstrebt, welche einen Angriff als zu kostspielig erscheinen läßt. Die erfolgreiche, weil kriegsverhindernde Verteidigungspolitik europäischer Kleinstaaten, wie etwa Schwedens oder der Schweiz, zeigt, daß dies keine bloße Theorie ist, sondern ein auch in größerem Rahmen brauchbares, ethisch verantwortetes Modell sein kann.

Trotzdem bleiben die Forderung nach möglichster Gewaltminimalisierung und die gleichzeitige Bejahung einer, wenn auch begrenzten und daraufhin je neu zu kontrollierenden Verteidigungsmacht irgendwie widersprüchlich. Wäre es nicht

---

[3] So sind denn in den demokratischen westeuropäischen Demokratien die Rüstungsanteile am Bruttosozialprodukt oft so gering, daß Fachleute an einem noch wirksamen Abschreckungseffekt der betreffenden Verteidigungsarmeen Zweifel anmelden, die keineswegs auf einem Grundsatz größtmögliche Bewaffnung zu größtmöglichem Schutz beruhen, sondern eine untere Grenze gerade noch verantwortbarer Abrüstung schon für unterschritten halten.

[4] Daß dies trotz aller konkreten Schwierigkeiten keine bloße Theorie zu sein braucht, zeigt beispielsweise das wehrpolitische Engagement des Schweizer Korpskommandanten (= Drei-Sterne-General) Alfred Ernst († 1973) hinsichtlich der sog. Truppenordnung 61 (vgl. H. Böschenstein [Hrsg.], Alfred Ernst, Bürger, Christ, Soldat, Frauenfeld 1975). Zudem entspricht es auch der akzeptierten NATO-Theorie der »minimum forces« (Trettner, a. a. O., S. 155).

konsequenter, den andern ebenfalls den guten Willen zuzubilligen, selber den ersten Schritt zu tun und dabei mindestens nach dem Modell der aus der tierischen Verhaltenspsychologie bekannten »Demutsgeste« damit zu rechnen, daß ein solcher Schritt wenigstens einen tödlichen Angriff hemmt? Obwohl von der Geschichte mehrfach falsifiziert[5], wird diese Idee immer wieder vertreten. So sehr sie jedoch gedanklich besticht, sie stößt sich nicht nur an der geschichtlichen Erfahrung, sondern auch an der gerade dem Christen auch aus seiner biblischen Glaubensquelle bekannten Tatsache, daß der Mensch zur »Sünde« neigt, d. h. daß er, entgegen aller Vernunft, seine mitmenschliche wie seine transzendentale Abhängigkeit zu leugnen geneigt ist und »sein will wie Gott«, bzw. daß er stets versucht ist, sich allein oder seine Volksgruppe als den alleinigen Mittelpunkt der Welt zu betrachten. So widersinnig es ist, der Mensch, weit davon entfernt, von Natur aus gut (J. J. Rousseau) zu sein, neigt zur Selbstsucht und Selbstüberheblichkeit, schon als einzelner, sodann als Träger sozialer Macht wie auch im sozialen Verband.

Konkret heißt dies, daß jeder einzelne Mensch stets in der Versuchung ist, seinen Freiheitsspielraum auf Kosten anderer zu mißbrauchen, ihn über Gebühr auszudehnen, sich ungerechte Vorteile zu erwerben und so – im weitesten Sinne des Wortes – gewalttätig zu werden. In diesem Fall fordert der Schutz der durch solche Überschreitungen Gefährdeten die Verhinderung solcher Gewalttat, was zumeist (nämlich stets dann, wenn guter Wille und bessere Einsicht nicht ohne Druck erreicht werden können) nicht ohne Zwangsmaßnahme abgeht. Damit wird aber wiederum ein Einsatz von Gewalt gefordert. Absoluter Gewaltverzicht würde gerade da die Gewalt nicht beseitigen, sondern unter Umständen sogar erst recht fördern, und dies gilt im personal mikro-soziologischen Bereich ebenso, wie im makro-soziologischen der internationalen Beziehungen. Wirksamer Schutz Wehrloser, und zwar nicht nur aktuell, sondern wo immer möglich auch präventiv, gehört aber wesentlich zu jeder sozialen Verantwortung und damit zu einer konkreten Nächstenliebe, die auch in der politischen Dimension die Sorge gerade um den Schwachen fordert.

Wer also die christliche Forderung der Nächstenliebe wirklich ernst nimmt und daraus nicht eine bloß utopische Ideologie zu machen gewillt ist, wird daher nicht trotz, sondern wegen des Liebesgebotes eine Verteidigung zu bejahen haben. Während im individuell-persönlichen Bereich Gewaltverzicht und Verzeihen den Teufelskreis der Gewalt wohl zu durchbrechen vermögen, scheint dies nämlich im sozial-gesellschaftlichen Bereich, wo Gewalt stets neue und meist größere Gegengewalt zeitigt, nicht, wenigstens nicht unbedingt, der richtige Weg zu sein. Obwohl sich der Christ im öffentlichen Leben stets neu für das biblische Zielideal möglichster Gewaltlosigkeit einzusetzen hat, wird er sich bewußt bleiben müssen, daß dieses Ziel erst endzeitlich vollkommen zu erreichen ist und somit eschatologisch je noch aussteht. – Gewaltlosigkeit ist Zielgebot, nicht Tatgebot. Wer diese teleologische (zielbezogene) Dimension jeder christlichen Ethik übergeht und deontologisch das je noch ausstehende Ziel zur absoluten, schon jetzt geltenden Norm macht,

---

[5] Man denke etwa an den deutschen Angriff auf Holland und Belgien im Jahr 1940 oder an die Tatsache, daß 1945 die USA zunächst eine Abrüstung eingeleitet hatten.

wird aller Regel nach bald alle möglichen Ausnahmeregelungen einführen müssen[6] oder in seinem deontologischen, also aus reinem Sollen verpflichtenden Rigorismus neuer Unmenschlichkeit die Tür öffnen.

Damit stellt sich nun deutlich die schon angedeutete Gegenfrage, ob nicht auch schon die prinzipielle Forderung nach möglichster Gewaltlosigkeit doch Gewalt fördere, indem dieser ohne größtmögliche Abwehr ein eigentlicher Freipaß ausgestellt werde. Weil gerade auch für die militärische Sicherheit ihrer Länder zuständige Offiziere diese Frage und zwar nicht aus rein strategischen Überlegungen, sondern aus einer vollen, christlich sozialethischen Verantwortung mit Dringlichkeit anmelden[7], soll dieser Frage im folgenden noch eigens nachgegangen werden.

## *Gewalt durch Gewaltlosigkeit?*

Die Christen und besonders moderne theologische, von pazifistischen Ideen geprägte Strömungen seien, so wird gelegentlich behauptet, zumindest mitschuldig an so erschreckenden Zeitphänomenen wie offener Gewalttat, Kriminalität, Erpressung und Entführung. Denn unter Bezug auf die Forderung zur Gewaltlosigkeit, oder konkreter: dem, der einen auf die Wange schlage, auch die andere hinzuhalten (Lk 6, 29), sei das Christentum bloß scheinbar eine Religion der Liebe, in Wahrheit aber sei es gefährlich naiv. Gerade unter einer solchen Sicht würden zudem schwierige Probleme unzulässig vereinfacht und eben damit Lösungen verbaut oder unsinnige Zugeständnisse gemacht. Kurz, nur allzuleicht werde da eine Moral ohne Sachverstand vertreten, deren gefährliche Folgelasten dann vor allem die schwächsten Glieder einer Gesellschaft zu tragen hätten. Gerade was die Rüstungsanstrengungen, auch im atomaren Sektor anbetreffe, so zeigten sie doch, entgegen aller Kritik, daß in den letzten dreißig Jahren, trotz gefährlicher Konflikte, weltweite kriegerische Auseinandersetzungen unter den Supermächten ausgeblieben seien.

Wenn nun Frieden im biblischen christlichen Sinn als Gerechtigkeit und Menschlichkeit auch wesentlich mehr ist als die völkerrechtliche Definition einer bloßen Abwesenheit von Krieg, so ist diese doch die unabdingbare Voraussetzung für alles weitere. Und selbst wenn man wegen der durch das bewaffnete Gleichgewicht des Schreckens induzierten weltweiten Aufrüstung (vor allem auch so mancher bitterarmen Drittweltstaaten) als Folgeerscheinung skeptisch ist und sogar, wenigstens einer monokausalen Erklärung der bisher immerhin großräumig möglich gewesenen Kriegsvermeidung nicht folgt, wird man einen gewissen ausgleichenden Einfluß dieser schrecklichen Parität zubilligen müssen. »Si vis pacem, para bellum – willst du Frieden, dann rüste zum Krieg«, der politische Grundsatz der alten Römer, aber auch die Einsicht, daß »der Frömmste nicht in Frieden leben kann, wenn es

---

[6] Beispielsweise redet man dann von der »Finnlandisierung als erträglichem Schicksal« (vgl. Schwager, a. a. O., S. 552) und unterschlägt die Entwicklung in der CSSR seit 1968, die für ein zur Wehrlosigkeit verurteiltes Gemeinwesen in mancher Hinsicht wesentlich typischer sein dürfte und deren verharmlosende Umschreibung wenn nicht zynisch, so doch wirklichkeitsfern und für die Betroffenen lebensgefährlich naiv ist.

[7] Dies scheint auch der Beweggrund für die »Anmerkungen« (a. a. O.) von General H. Trettner zum Abrüstungsdokument der »Justitia et Pax« gewesen zu sein.

dem bösen Nachbarn nicht gefällt« (F. Schiller), haben offenbar noch nicht jede politische Relevanz verloren. Nur weltferne Utopie könnte sich ihrer Erfahrungswahrheit einfach entschlagen.

Trotzdem muß aus christlicher Sicht auch diese Erkenntnis weiter relativiert, das heißt auf ihr letztes Ziel, nämlich den Abbau von Gewalt und den Aufbau von Liebe, bezogen werden: Denn von der Blutrache über ihre erste Eingrenzung im sogenannten Talionsgesetz (Auge um Auge, Zahn um Zahn) führt schon vom Alten Testament her eine ethische Entwicklungslinie, welche sich müht, Vergeltung und Strafe abzubauen. Sie gipfelt im oben genannten Gebot Jesu von der personalen Feindesliebe, in der schließlich der Teufelskreis von Untat und Strafe im Verzeihen durchbrochen wird. Dies beinhaltet dann eindeutig auch einen möglichsten Abbau von Drohung und damit im gesellschaftlichen Bereich auch von Bewaffnung und Rüstung.

Die allgemeine geschichtliche Erkenntnis, daß Gewalt nur allzuleicht nach immer mehr und neuer Gewalt ruft und so in einen zerstörerischen Rüstungswettlauf münden kann, macht klar, daß das christliche Ideal solcher Liebe auch schon rein menschlich nicht fern jeden Wirklichkeitssinnes stehen kann und trotz allen scheinbar einleuchtenden Gegenargumenten, die in den kirchlichen Lehrschreiben vor allem unter Papst Paul VI. geäußerte, drängende Sorge keineswegs weltfernem Idealismus entspringt.

Zum richtigen Verständnis dieses Ideals darf man aber nicht außer acht lassen, was eben schon betont wurde, nämlich, daß es sich bei den im Evangelium erhobenen Forderungen um sogenannte Zielgebote handelt, die zwar jedes menschliche Tun, auch dasjenige an sich berechtigter Schutzmaßnahmen, hinterfragen lassen und auf das eigentliche Ziel hin relativieren, die aber nicht einfach jede konkrete Vorkehrung zur direkten Unterbindung von aggressivem Unrecht ausschließen. Nicht einfach Vernachlässigung oder Abschaffung jeder sichernden Maßnahme, gerade auch zum Schutz unschuldiger und schwacher Dritter, sondern eben der zurückhaltende, geringstmögliche Einsatz ist daher gefordert, damit nicht etwa die Gewalt sich selbständig macht und man eben gerade nicht nach dem Prinzip »Je mehr, desto sicherer« zu handeln beginnt.

Das heutige Waffenpotential, das zum mehrfachen Auslöschen der gesamten Menschheit und zwar auch der kommenden Generationen reichen würde, müßte daher einsichtig machen, welche Tragweite dieser christlichen Sicht gerade in unserer Zeit zukommt, und zwar trotz der kurzfristig nicht einfach zu bestreitenden positiven Auswirkungen auf eine von ihrem internationalen Imperialismus faktisch, wie auch gemäß Programm erklärtermaßen überzeugte Supermacht.

Obwohl rein militärischer Logik nicht einfach entsprechend und doch auch nicht dem naiven Utopismus effektiver Wehrlosigkeit verfallend, gehört der Einsatz für die Abrüstung und ganz allgemein für eine Minimalisierung der Gewalt somit zu einer christlichen Grundhaltung, die darum weiß, wie leicht im individuellen Bereich hinter der Forderung nach harten Strafen nur blinde Wut und Bedürfnis nach Rache stehen und wie rasch im gesellschaftlichen Bereich moderne Rüstung Eigengesetzlichkeiten entwickelt, die sich weiteren Kontrollen zu entziehen beginnen[8].

[8] Die letztlich nicht zu verhindernde Proliferation von Atomwaffen auch in politisch schwache Nationen im Bereich latenter Konfliktherde, zeigt dies deutlich.

All diese Reserven zeigen zwar, wie die in der Unlogik des Krieges so logisch scheinende Formel, um des Friedens willen zum Krieg zu rüsten, zu simpel ist, um wahr zu sein. Sie bedeuten aber trotzdem, wie schon angedeutet, ebensowenig, daß eine völlige Gewaltlosigkeit nicht ebenfalls zu Eskalation von Gewalt führen kann. Ebensowenig bedeuten sie, daß der Christ zu seinem (und der ihm Anvertrauten) Schutz auf jede Sicherheitsmaßnahme zu verzichten hätte. Eine Schutzpolizei und eine nicht aggressive Selbstverteidigung wurden daher in den christlichen Kirchen auch nie verurteilt, nicht einmal im neuesten Abrüstungsdokument mit seinen wenigstens indirekten Hinweisen auf die UNO-»Blauhelme« als einer internationalen Polizei.

Da man aber bei der menschlichen Natur gerade bei diesem Schutzdienst stets heillos aufpassen muß, daß er nicht zum Selbstzweck wird, hat man Menschen, die für sich absolut auf Gewalt verzichten, als Mahner auch immer ernst genommen, ohne deshalb schon durch einen allgemeinen Verzicht auf Sicherheitsmaßnahmen naiv der Gewalt Tür und Tor zu öffnen. Vielmehr hat man zugleich den Verteidingungsschutz ebenfalls als einen echten Dienst am Gemeinwohl verstanden.

Was der Christ unter der Zielsetzung möglichster Gewaltlosigkeit in dieser Welt stets neu suchen muß, ist daher das rechte Maß zwischen Eskalation der Gewalt und naiver, ebenfalls gewaltfördernder Gewaltlosigkeit. Erst unter diesen Voraussetzungen läßt sich nun die Frage nach dem Christen als Bürger und Soldat, also nach der Möglichkeit einer unter christlichem Vorzeichen berechtigten Verteidigung, und damit auch nach einer diese ermöglichenden, berechtigten Rüstung stellen.

### *Voraussetzungen einer berechtigten Verteidigung*

Wo weder eine der Waffentechnik offenbar anhaftende Scheinlogik der je größeren Abschreckung das Verhalten diktiert und so potentiell Gewalt eskalieren läßt, noch vorschnell Gewaltlosigkeit als Wehrlosigkeit verstanden wird, in welcher usurpatorische Gewalt ebenfalls stets neu zu eskalieren droht, muß je neu die schwierige Aufgabe des richtigen Maßes möglicher Verteidigungsbereitschaft auf einem Mittelweg gesucht werden, der allein unter sündigen (das heißt stets noch zu Selbstsucht als zerstörerischem Egoismus neigenden) Menschen der Zielsetzung der Gewaltminimalisierung bestmöglich dient.

Oftmals wird vermutet, daß dazu ein aktiver, aber gewaltloser Widerstand ein taugliches Mittel sein könnte. Dies ist aber nur sehr bedingt der Fall, nämlich unter der Voraussetzung, daß eine allgemeine Übereinkunft dahingehend besteht, daß Konflikte überhaupt mit letztlich gewaltlosen (wobei auch dies nur heißt, Leib und Leben schonenden und nicht gewaltfrei im vollen Sinn des Wortes) Kampfmaßnahmen (Streik, Boykott u. ä.) ausgetragen werden können. Wo ein solcher Konsens jedoch fehlt, mündet solche Gewaltlosigkeit entweder sehr rasch in offene Gewalt, wie dies die Geschichte auch nur schon der Streikbewegungen in diesem Jahrhundert mehr als genügend belegt, oder sie wird von einer totalitären Polizei- oder Militärmacht, von kurzem Aufflackern unter Umständen abgesehen, rasch zum Verschwinden gebracht. Dies bedeutet nun nichts anderes, als daß vor der direkten Aggression eines Usurpators der Hinweis auf einen aktiven, aber gewalt-

losen Widerstand die Frage nach einer weiteren gerechtfertigten Verteidigung nur dann löst, wenn die bedingungslose Auslieferung des Gemeinwesens an die jeweils stärkere Macht als Lösung angenommen, und die äußerlich politische Selbstaufgabe als dann notwendig bejaht wird.

Daß dies noch nicht eine völlige Selbstaufgabe von Freiheit und Autonomie im letzten und personalen Sinn bedeuten muß, versteht sich. Nur würde es von anthropologischer Wirklichkeitsferne zeugen, wenn man die durch die äußere Unterdrükkung für den ganzheitlichen, nicht bloß geistigen Menschen gegebene Gefährdung übersehen würde, eine Gefährdung, der es entsprechend mit tauglicherem Mittel zu wehren gilt.

Dies bedeutet jedoch noch in keiner Weise eine Blankovollmacht zu jeder bewaffneten Verteidigung jedes staatlichen Gemeinwesens. Vielmehr darf diese erst als allerletztes Mittel zur Sicherung von Freiheit und Unabhängigkeit in Aussicht genommen werden und auch dies erst unter der unerläßlichen Vorbedingung, daß das zu verteidigende Gemeinwesen sich auch im humanen Sinn als verteidigungswürdig erweist, das heißt, daß es in seinen innerstaatlichen Ordnungen, wie in seinen internationalen Beziehungen an den humanitären Leitprinzipien der Gerechtigkeit festzuhalten gewillt ist. Dies heißt zwar noch nicht, daß diese schon überall und vollkommen verwirklicht sein müßten: Gerechtigkeit ist hier vielmehr im altrömischen Sinn als »firma et constans *voluntas* suumcuique tribuendi« zu verstehen und damit zum Beispiel hinsichtlich Sozialgesetzgebungen, Chancengleichheit, Maximen der Außenpolitik und Ähnliches auch überprüfbar. Wer aber ohne solche Überprüfung und entsprechenden eigenen bestmöglichen ethischen Einsatz eine militärische Verteidigung bejaht, macht sich menschlich, wie vor allem christlich die Sache zu leicht: Er bejaht zwar unter Umständen eine bewaffnete Verteidigung zur Sicherung der eigenen Nation vor äußerer und fremder Gewalt, er duldet aber im eigenen Sozialgefüge eine tendentiell stets zunehmende Ungerechtigkeit und in deren Gefolge wenigstens latent eine Zunahme von Gewalt und verstößt damit schon *a priori* gegen das Zielgebot möglichster Gewaltminimalisierung.

Ein ähnlicher Verstoß gegen dieses Zielgebot würde dann vorliegen, wenn man zur Sicherung von Unabhängigkeit und Frieden unter den Völkern allein auf eine bewaffnete Verteidigung (und damit zumeist auf die größtmögliche Abschreckung für den schlimmst möglichen Fall) abstellen würde, ohne vorerst alle andern Möglichkeiten zur internationalen Konfliktbewältigung ebenfalls einzusetzen und entsprechend bereitzuhalten. Neben den traditionell eigentlich selbstverständlichen Formen internationaler Zusammenarbeit, Bündnispolitik und Diplomatie, welche durch die technisch ungemein besseren Kommunikationsmöglichkeiten ebenfalls wirksamer wurden, wäre in diesem Zusammenhang auch die Förderung einer interdisziplinären Friedensforschung sowie die Verwirklichung von deren Ergebnissen zu nennen. Daß dann eine Maxime wie »der Krieg sei eben die Fortsetzung der Politik mit andern Mitteln«[9] ethisch nur als Ausdruck völliger Verrohung gelten kann, versteht sich von selber. Theoretisch wird er denn auch heutzutage von nie-

[9] Der Ausspruch, der in dieser Form seine Wirkung tat, wird so allerdings fälschlicherweise dem preußischen General Clausewitz zugeschrieben.

mand vertreten, obwohl er in der Praxis offensichtlich noch längst nicht jede Wirkung verloren hat.

Schließlich aber gehört auch, wie oben schon ausgeführt, innerhalb der Organisation einer bewaffneten Verteidigung selber der Grundsatz der Gewaltminimalisierung berücksichtigt. Ergänzt zu werden verdient hier aber, daß dazu auch jede Glorifizierung des Militärs, sei es als Ausdruck wahrer Männlichkeit oder als Symbol der Staatsmacht als solcher, vermieden werden sollte[10]. Eine berechtigte Verteidigungsarmee hat eine Schutzfunktion zur Eindämmung übergreifender Gewalt zu erfüllen, ähnlich wie dies ein Polizeikorps im Inneren des Gemeinwesens zu leisten hat; ein Prunkstück darf sie nicht sein.

Unter diesen Voraussetzungen aber dürfte es in einem Rechtsstaat mit einer nachgewiesenermaßen (aus ihrer Bewaffnung, ihrer Geschichte usw.) nur auf Selbstschutz ausgerichteten Armee auch im Sinn einer christlichen Ethik möglich sein, diese als letztes Mittel zur Gewaltbeschränkung zu bejahen. Bedenkt man außerdem, daß das umfassende Liebesgebot des Evangeliums auch unter Einschluß der Feindesliebe nicht bedeuten kann, daß man Schutzbefohlene wehrlos einem abstrakten Prinzip opfern darf – auch nicht einem so edlen Prinzip wie demjenigen der Gewaltlosigkeit –, dann könnte man meines Erachtens sogar noch einen Schritt weitergehen und sagen, daß der Christ sogar von seinem Glauben her verpflichtet sein kann, einen solchen Schutzdienst zu bejahen und auch selber zu leisten.

Die Begründung dafür ist eine doppelte, einerseits die genannte eines wirksamen Schutzes gegen eine aggressive Steigerung der Gewalt von außen. Anderseits aber auch, und zwar aus dem gleichen Zielgebot möglichster Gewaltlosigkeit, die nur durch die in der eigenen Dienstleistung gegebene Möglichkeit zu einer inneren Kritik an der Armee und ihren Organen, die ebenfalls verhindern hilft, daß das militärische Potential einer inneren Gesetzmäßigkeit entsprechend sich beliebig steigert. Es ist also genau jene Kritik, die es ermöglicht, die eben genannten Voraussetzungen allgemein politisch und auch im militärischen Bereich zum Tragen bringen zu helfen. Das geflügelte Wort, eine Armee sei eine zu gefährliche Sache, um sie den Militärs überlassen zu können, übertreibt zwar, weist aber doch die Richtung für eine wirkliche ethische Verantwortlichkeit. Wo allerdings solche Kritik prinzipiell unterdrückt wird und die genannten Voraussetzungen eindeutig und dauernd negiert werden, wo also die Armee eindeutig zum Zweck der aggressiven Politik von Eroberung und Unterdrückung eingesetzt und mißbraucht wird, müßte der Christ als Bürger aus den gleichen Gründen, die ihn im andern Fall seinen Dienst als Soldat tun heißen, diesen Dienst auch zu verweigern den Mut aufbringen.

Diese Schlüsse aus einer theoretisch ethischen Überlegung zur zwar reservierten, aber doch der menschlichen Verfallenheit kritisch Rechnung tragenden bewaffneten Verteidigung (und ihrer im genannten Sinn maßvollen Vorbereitung in einer entsprechenden Rüstung) zur Erhaltung jenes labilen Gleichgewichts möglichster und allseitiger Gewaltminimalisierung bestätigen sich auch aus der gesamten christlichen Tradition. Sie ist es, die schließlich ihren Ausdruck auch in den genannten Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils gefunden hat.

---

[10] Daß Ehrenkompanien bei Staatsempfängen, militärische Vorbeimärsche (Defilees) u. ä. unter diesem Gesichtspunkt zumindest sehr fragwürdig sind, versteht sich von selber.

*Ein Blick in die kirchliche Tradition*

Auszugehen ist auch bei diesem kurzen geschichtlichen Rückblick von der evangelischen Gewaltlosigkeit als einer Konsenquenz des umfassenden Liebesgebotes Christi, das im persönlichen Bereich auch die Feindesliebe beinhaltet, woraus sich aber für den gesellschaftlich-sozialen Bereich, wo ja immer auch der nötige Schutz unschuldiger Dritter als eine ebenfalls im Liebesgebot gründende Forderung mitzubedenken ist, keine direkt und einfach abzuleitenden Folgerungen ergeben. Zur ethischen Klärung ist es daher unter diesen Umständen unerläßlich herauszufinden, wie die Christen der Urgemeinde sich zum Wehrdienst gestellt haben. Direkt läßt sich dies allerdings aus den biblischen Zeugnissen ebenfalls nicht sagen. Denn der Urgemeinde als verschwindend kleiner Minderheit im römischen Weltreich, entstanden zudem in einem besetzten und oft unbotmäßigen Gebiet, dürfte sich zunächst das Problem des Dienstes in den römischen Legionen kaum gestellt haben. Immerhin kann von einer prinzipiellen Unvereinbarkeit zwischen Soldat und Christsein ebenfalls nicht die Rede sein. Sonst hätte Lukas kaum ein Wort Johannes' des Täufers an Soldaten so deutlich überliefert, sind doch die Evangelien nie bloß exakte Berichte, sondern stets auch und vor allem Predigt. Sie heben also immer das hervor, was für die ersten Hörer in ihrem konkreten Leben bedeutsam war. Johannes aber hält auf die Frage von Soldaten, die ihn auf seine Umkehrpredigt hin fragen: »Was sollen wir tun?«, fest: »Mißhandelt niemand, erpreßt niemand, begnügt euch mit eurem Sold« (Lk 3, 14).

Johannes verlangt also nicht, daß die Soldaten zu ihrer persönlichen Umkehr den Dienst quittieren, sondern er gibt ihnen für diesen konkrete ethische Anweisungen, wie sie ihn menschlich auszuüben hätten. Man wird dabei freilich beachten müssen, daß es sich bei diesen »Soldaten« eher um Mitglieder einer Ordnungstruppe, also um eine Art Polizei handelte, als um eigentliche Heeresstreitkräfte.

Trotzdem scheint auch der Dienst im römischen Heer von den Christen nicht ausgenommen worden zu sein. Die Sicherung der Reichsgrenze gegen einfallende Völkerstämme und damit die Gewährleistung des inneren Friedens, der berühmten römischen »Pax Augustana«, die seit dem Kaiser Augustus (also etwa seit der Zeit Christi) im ganzen Mittelmeerraum Ruhe und Wohlergehen bedeutete, galt ebenfalls als ein auch für einen Christen möglicher, ja sogar gelegentlich als ein lobenswerter Einsatz. Die Tatsache, daß gerade aus den Reihen der Legionssoldaten viele und wache Christen erwuchsen, dürfte dafür als Beleg gelten. Namen von Heiligen wie Martin von Tours, Mauritius, Urs und Viktor sind nur einige besonders bekannte Hinweise darauf.

Mit diesen Namen ist aber auch schon eine damals besonders große Gefährdung in diesem Beruf angedeutet, starben doch die meisten der Genannten als Blutzeugen: Denn mit dem mehr und mehr im Römischen Reich sich verbreitenden Kaiserkult wurden im Heer auch die Opfer für den »göttlichen« Kaiser in Rom zu einer unbedingten Verpflichtung, als Zeichen gerade auch der soldatischen Treue dem Kaiser gegenüber. Opferverweigerung wurde so gleichbedeutend mit Meuterei und Hochverrat. Für einen Christen aber bedeutete das Kaiseropfer Götzendienst und damit Verrat seines Glaubens. Ethisch gesprochen bedeutet ein solches Kaiseropfer zudem die totale Bejahung der weltlich-staatlichen Macht als einer absoluten, gött-

lichen und damit der Ausschluß auch der, wie oben gezeigt, gerade unter christlichen Gesichtspunkten unerläßlichen Kritik. Selbstverständlich wäre es ein Anachronismus, diese Dimension auch schon im damaligen ethischen Empfinden als bewußte finden zu wollen. Als inhärente Konsequenz verdient sie aber doch erwähnt zu werden, weil darin die in allem Menschlichen unerläßlich notwendige Kritik gegen mögliche Verabsolutierungen sich schon zeigt.

Auf jeden Fall geriet unter solchen Umständen der Christ als Soldat in ein tödliches Dilemma, wie es etwa das Beispiel des Martyriums des römischen Offiziers Mauritius und seiner Legion, der thebäischen, deutlich zeigt. So ist es auch verständlich, daß bedeutende Theologen wie Origenes oder Tertullian vor dem Dienst im Heer zu warnen begannen, besonders wenn sich, wie bei den Genannten, im theologischen Denken das Christsein mit einer sich steigernden Distanzierung von der Welt verband.

Sinnvoll allerdings erscheint diese Distanzierung auch hier nur bedingt. Aus pastoraler Sorge bei solcher Gefährdung verständlich, entbindet sie den Christen nämlich gerade von jener kritischen Weltverantwortung, die eine unkontrollierte Eskalation der Gewalt, wie sie ein unbedingter Kaiserkult ja ebenfalls ermöglichen würde, verhindern könnte. Die christlichen Offiziere, die in den römischen Legionen aus ihrem Glauben die Berechtigung des Kaiserkultes bestritten, haben damit nicht nur ein heidnisches Bekenntnis verweigert, sondern auch einer unmenschlichen Verabsolutierung des Legionsdienstes eine klare Absage erteilt. Eben darin sind sie über ihre Zeit hinaus beispielhaft für christliche Dienstverantwortung. Wer also aus diesen Zeugnissen schließt, im 2./3. Jahrhundert sei von den Christen der Militärdienst prinzipiell abgelehnt worden und erst die Anerkennung des christlichen Glaubens unter Kaiser Konstantin habe diesen aus falscher Anpassung als möglich erscheinen lassen, verkennt die geschichtlichen Tatsachen [10a].

Es darf freilich nicht übersehen werden, daß mit dem Wechsel des Christentums von der verfolgten zur Staatsreligion auch das kritische Potential diesem Staat gegenüber zurückging. In den folgenden Jahrhunderten entstand die bis in die Neuzeit wenn auch unterschiedliche, so doch meist sehr enge Verbindung von Kirche und Staat, welche bei aller sonstigen Kirchenkritik auch von den Reformationskirchen nicht abgebaut wurde. Abgesehen von eher schwärmerischen Bewegungen hat sich die kirchliche Bindung an den Staat seit dem 16. Jahrhundert sogar eher verstärkt. Entsprechend gebrach es den Kirchen dann leider nur allzuoft an einer unerläßlichen Kritik der Kriegsführung und der diese tragenden Machtpolitik gegenüber [11].

Trotz all dieser Fehlverhalten sollte man nicht übersehen, daß es an Versuchen zur Eindämmung kriegerischer Auseinandersetzung, ohne gleichzeitigen völligen Gewaltverzicht zu fordern, nicht gefehlt hat. So trug die Drittordensbewegung wesentlich zu einer Verringerung der mittelalterlichen Fürsten- und Städtefehden bei, weil auch diese Ordenszugehörigkeit von der Kriegsdienstverpflichtung dem Herrn gegenüber entband. Schonzeiten (wie die sog. »Treuga Dei«) und Asyl-

[10a] Vgl. dazu W. Rordorf, Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes. Vigiliae Christianae 23 (1969), S. 105–141.

[11] Vgl. dazu K. Hammer, Christen, Krieg und Frieden, eine historische Analyse. Olten/Freiburg 1972.

plätze stießen in die gleiche Richtung. Vor allem aber war es die Theorie vom sog. »gerechten Krieg«, welche das Zielgebot der Gewaltminimalisierung zu konkretisieren versuchte. Indem sie einschränkende Bedingungen namhaft zu machen suchte, unter welchen es allein möglich sein sollte, zu den Waffen zu greifen, wollte sie nicht etwa Kriege rechtfertigen, sondern sie vermeiden helfen. Wenn sie damit nicht den eigentlich wünschbaren Erfolg erreichte, ja oft genug sogar in ihr Gegenteil verkehrt und zur Rechtfertigung von Waffengängen mißbraucht wurde, so darf dies nicht daran vorbeisehen lassen, daß sie nach Ursprung und Absicht jenem Ideal möglichster Gewaltminimalisierung, die es aber in dieser Welt und Zeit zu verwirklichen gilt, verpflichtet war.

Mit neuen, schärferen Akzenten liegen aber auch, wie gezeigt, die neuesten kirchlichen Verlautbarungen auf eben dieser Linie, nämlich im Kampf von Interessen und Leidenschaften nach nicht kriegerischen, nicht gewalttätigen Lösungen zu suchen und solche Konfliktbereinigungen als eminent christliche Forderung herauszustellen, aber ohne deshalb auch schon einen letztlich unter den gegebenen Umständen einer noch nicht voll erlösten (also der Sünde stets noch ausgesetzten) Menschheit unter Umständen doch wieder zerstörerischen, völligen Gewaltverzicht zu verlangen.

Der totale Krieg aber und damit selbstverständlich auch eine entsprechende Bewaffnung bzw. Aufrüstung [12] werden seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in den kirchlichen Dokumenten eindeutig verurteilt. Wie immer wieder betont wird, handelt es sich dabei um die einzige wirkliche Verurteilung des Konzils. Die Ernsthaftigkeit der Forderung ist somit klar, denn eine Verteidigungsgewalt, die letztlich den größten Teil einer Bevölkerung der Vernichtung aussetzt, hebt sich selber auf. Das heißt aber zugleich, daß Verteidigungsbereitschaft mit entsprechender Abschreckung eines möglichen Gegners nicht identisch ist mit einer »Bis-zum-letzten-Mann-Devise«. Auch wenn diesbezüglich nicht von vornherein feste Normen genannt werden können, ist diese prinzipielle Grenze auch einem verantwortungsbewußten strategischen Gewissen durchaus bekannt [13]. Aufgabe der Ethik ist es dann nicht so sehr, sie zu ziehen, sondern gerade dieses prinzipielle Verantwortungsbewußtsein wach zu halten.

Wo dagegen ein unbedingter Gewaltverzicht zum persönlichen Lebensentscheid wird, ist er auch unter den Bedingungen einer sittlich verantwortbaren Verteidigung zu achten: Die Stellungnahme des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Frage der Wehrdienstverweigerung verdeutlicht so unter einem weiteren Gesichtspunkt die eben beschriebene Linie nochmals.

### *Zur Wehrdienstverweigerung*

Wörtlich hält das Konzil fest: »Ferner scheint es angebracht, daß Gesetze in humaner Weise Vorsorge für diejenigen treffen, die aus Gewissensgründen den Wehr-

[12] Damit fallen offensichtlich auch der größte Teil atomarer Waffen unter dasselbe Verdikt, wobei für rein taktische Waffen, die nur auf Kampfverbände gerichtet sind, wie es anscheinend für die sog. Neutronenwaffen zutrifft, die Diskussion von daher zunächst offen bleibt, auch wenn unter dem Gesichtspunkt möglichster Gewaltminimalisierung eine jedenfalls nicht unbedingt auszuschließende Eskalierung größte Reserven auflegt.

[13] Vgl. H. Böschenstein, a. a. O., Anm. 4.

dienst verweigern, vorausgesetzt, daß sie zu einer andern Form des Dienstes an der menschlichen Gemeinschaft bereit sind« (*Gaudium et Spes*, Nr. 79).

Dieser Satz bewog beispielsweise die schweizerische Synode 72, die Bemühungen in der Schweiz um die Einführung eines Ersatzdienstes für Dienstverweigerer zu unterstützen. Er hat auch immer wieder Seelsorger dazu veranlaßt, sich für die gewisserorts noch immer mit Gefängnis oder Haft zu bestrafenden Dienstverweigerer einzusetzen und so den menschenrechtlich geforderten und von den demokratischen Rechtsstaaten zu gewährleistenden Freiheitsspielraum zu sichern.

Dieses Bemühen um den Gewissensschutz des einzelnen scheint aber nicht nur negativ im bloßen Gewährenlassen begründet zu sein. Er weist vielmehr auch ein positives Moment auf, denn der Militärdienstverweigerer bleibt mit seinem Gewissensentscheid ein mahnender Hinweis auf diese Forderung möglichster Gewaltlosigkeit, selbst dann, wenn sein persönliches Verhalten, aufs Ganze gesehen, kaum eine taugliche Lösung darstellen dürfte.

Wenn jedoch seitens der Christen und der Kirche für den einzelnen Dienstverweigerer der Schutz seines Gewissensentscheides gefördert wird, so ist damit nicht auch schon eine Bejahung der Dienstverweigerung als solcher ausgesprochen. Hier liegt die Lösung nach wie vor auf der Bejahung einer Linie selbstkritischer Verteidigung. Argument und Tradition lassen diesbezüglich keinen andern Schluß zu. Dies bedeutet aber auch: wenn ein kirchlicher Dienstträger für sich zur Entscheidung eines unbedingten Gewaltverzichts kommt, dürfte er diese Meinung nicht durch seine kirchliche Stellung unterstützen oder gar diese als *die* christliche Ansicht ausgeben. Denn dieselbe Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, die sich für die Respektierung der Dienstverweigerer einsetzt, hält, wie schon mehrfach angedeutet, unmittelbar vorher ebenso ausdrücklich fest: »Wer als Soldat im Dienste des Landes steht, betrachtet sich als Diener der Sicherheit und Freiheit der Völker. Indem er diese Aufgabe recht erfüllt, trägt er wahrhaft zur Festigung des Friedens bei, denn wenn alle Möglichkeiten einer friedlichen Regelung erschöpft sind, kann man einer Regierung das Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung nicht absprechen.« Bei allem Respekt vor dem Wehrdienstverweigerer als Zeichen und Verweis auf das eschatologische Ziel bleibt also auch hier das Postulat der innerweltlichen Gewaltminimalisierung erhalten als Forderung des rechten Maßes.

*

All diese Hinweise und Überlegungen führen somit stets zum selben Schluß: Der von Christus verkündigte Friede, der als Zielsetzung möglichste Gewaltlosigkeit verlangt, gebietet dem Christen die stete Sorge um Abbau von Gewalt als Mittel der Politik auf allen Ebenen, und damit auch auf demjenigen möglichster Abrüstung. Sie verlangt auch für den Bereich der Rüstung den Verzicht auf Patentlösungen. Weder kann die auch noch den schlimmsten Fall berücksichtigende Aufrüstung eine dem Ideal der Gewaltminimalisierung entsprechende Lösung darstellen. Denn sie mündet in einen strategisch wie wirtschaftlich (dies vor allem für die betroffenen Entwicklungsländer) zerstörerischen Rüstungswettlauf. Aber ebenso wenig kann eine völlige Gewaltlosigkeit, deren Folgen eine nicht minder zerstörerische gewaltsame Unterdrückung wäre, eine Lösung bringen. So gilt es für den

Christen, der obwohl er eigentlich nicht mehr von »dieser Welt« ist (vgl. Joh 17, 16), doch noch auf dieser Welt leben und sich verwirklichen muß, das rechte Maß zu finden, das Gewalt je neu bestmöglich zurückbindet und gerade dafür stets abwehrbereit, also gerüstetsein muß[14]. Wie wenig einfache Lösungen dazu geeignet sind, lehrt neben der Theorie auch die Geschichte. – Daß aber stets Verbesserung, also Abbau von Gewalt, doch möglich ist und entsprechender Einsatz je neu verlangt ist, lehrt die christlich gläubige Hoffnung unter dem Anspruch des Liebesgebotes.

Darin erweist sich Gewaltlosigkeit als Zielgebot, das zwar jede Handlung des Menschen (als einzelner wie seiner staatlichen Gemeinschaften) nach möglicher selbstsüchtiger Gewalt kritisch hinterfragt und die Minimalisierung von Gewalt immer neu fordert, das aber doch nicht als ein kategorisches Tatgebot zu gelten hat. Denn wo Gewaltlosigkeit als Tatgebot verstanden wird, verdreht sie sich leicht in ihr Gegenteil und fördert indirekt gerade, was vermieden werden soll, die Eskalation von Gewalt. Entsprechend ist ein kritischer, stets auf größtmögliche Gewaltminimalisierung bedachter Wehrdienst (als ein reiner Verteidigungsdienst) auch christlich berechtigt, ja unter Umständen kann er zum Schutz wehrloser Unschuldiger sogar geboten sein. Die Forderung nach dem dazu eben noch wirksamen Maß von Bewaffnung und entsprechender, also begrenzter Rüstung, aber auch das stete Bemühen um Abrüstung, bzw. Rüstungsbegrenzung ist die daraus sich ergebende Folgerung.

Gewaltanwendung zur Durchsetzung der eigenen Interessen ist selbstsüchtiger Egoismus, christlich gesprochen Sünde und in der implizit damit gesetzten Negation des Mitmenschen ist sie letztlich zugleich, wie alles Böse, selbstzerstörerischer Widersinn, bar jeder logischen Vernunft. Möglichste Abwehr solcher Gewalt hat damit stets auch teil an dieser Widervernunft; sie bestmöglich wenigstens soweit zu bannen, daß Begegnung, was sogar die Voraussetzung auch zu menschlicher Versöhnung ist, wieder möglich wird, ist daher in dieser Welt ethische Aufgabe gerade auch des Christen, nicht zuletzt um Haß und neue Gewalt tunlichst nicht aufkommen zu lassen. Das ist wenig, in keiner Weise das Vollkommene; es hilft aber, für dessen Ansätze Voraussetzungen zu schaffen im Vorläufigen, das noch unser Schicksal ist, und eben darin die Hoffnung auf das im Anfang schon aufscheinende Ziel wirklichen Friedens unter dem Menschen zu bewahren, ohne vorschnell das Eschaton vorwegnehmen zu wollen. – »Hütet euer Vaterland und haltet zu ihm. Pflegt nicht vorsätzliche Kriegslust, wenn euch aber jemand überfällt, dann streitet tapfer für Freiheit und Vaterland«, dies riet 1481 der Friedensstifter Bruder Klaus den Zerstrittenen Eidgenossen[15]. Auch 500 Jahre später ist dem Gehalt dieses Rates nichts beizufügen.

---

[14] Dieses Maß-Halten, das je neu nach der eben gerade noch wirksamen, dissuasiven Rüstung sucht, darf dann in keiner Weise als eine »halbe Sache« abqualifiziert werden. Vgl. dazu A. Ernst, Die Konzeption der schweizerischen Landesverteidigung 1815–1966. Frauenfeld/Stuttgart 1971, wo der letztlich mit dieser Frage befaßte sog. »Konzeptionsstreit« in der schweizerischen Rüstung aus den 1960er Jahren in engagierter Sicht dargestellt wird.

[15] Der Rat des Br. Klaus an die Tagsatzung von 1481 in Sans nach der Chronik des Hans Salat vgl. W. Nigg, Nikolaus von Flüe, Berichte der Zeitgenossen. Düsseldorf 1967, S. 52.

# Was heißt Interpretation?

*Von Josef Pieper*

Die präziseste Antwort, die mir bislang vor den Blick gekommen ist, stammt von dem kanadischen Theologen Bernard Lonergan[1]. Er sagt: *An interpretation is the expression of the meaning of another expression.* Wie man sieht, eine Formulierung von jener trügerischen Einfachheit, wie sie nicht selten einer ins Schwarze treffenden Kennzeichnung eigentümlich ist. Die erste Schwierigkeit zeigt sich bereits, wenn man versucht, diese Definition zu verdeutschen, sie also ihrerseits zu interpretieren. (Übersetzung ist in der Tat eine Grundgestalt der Interpretation; und in gewissem Sinn kann alles Interpretieren als Übersetzen verstanden werden.) Die Schwierigkeit, von der ich sprach, liegt im vorliegenden Fall schon darin, daß offenbar das zweimal verwendete Wort *expression* nicht jedes Mal dasselbe besagt; das erste Mal ist damit eine Tätigkeit bezeichnet, ein Zum-Ausdruck-Bringen, während das zweite Mal ein Substantiv gemeint ist: ein Zum-Ausdruck-Gebrachtes. Interpretieren also, das wird gesagt, bestehe darin, daß einer zum Ausdruck bringt, was mit etwas bereits von jemand anders zum Ausdruck Gebrachtem gemeint ist.

Der Interpretierende hat es also mit einer bestimmten Art von Äußerung zu tun, nämlich mit einer Äußerung, womit der sich Äußernde etwas meint; er hat es, abkürzend gesagt, mit einer sinnvollen oder, genauer gesagt, sinnhaltigen Äußerung zu tun. Sie liegt dann vor und nur dann, wenn ein geistbegabtes Wesen durch sinnlich wahrnehmbare Zeichen akthaft auf etwas von diesen Zeichen selbst Verschiedenes hinweist und es so für andere kenntlich macht. Unter jenen sinnlich wahrnehmbaren Zeichen nimmt zweifellos das *Wort*, gesprochen oder geschrieben, einen hervorragenden Platz ein. Aber auch die leibhaftige Gebärde, das Kopfschütteln zum Beispiel oder die zur Begrüßung ausgestreckte Hand, gehört ebenso zum Bereich der sinnhaltigen Äußerungen wie alles symbolische Tun des Menschen. Als Christoph Kolumbus nach Kuba kam und in den Siedlungen der Eingeborenen einen Halm quer vor die Tür der Hütten gelegt fand, was soviel besagen sollte wie »Eintreten unerwünscht« – da sah er sich mit einer offenkundig sinnhaltigen Äußerung konfrontiert, die ihm auf das damit Gemeinte hin erst noch interpretiert werden mußte – interpretiert im genauen Wortverstand. Und natürlich ist das musikalische oder bildnerische Kunstwerk gleichfalls eine akthaft vollzogene sinnhaltige Äußerung.

Übrigens besagt die Akthaftigkeit der Kundgabe nicht notwendig, daß sie auch *bewußt* geschehen sein müßte. Ein dem Sich-Äußernden nicht bewußtes Lächeln oder Stirnrunzeln ist gleichfalls eine akthafte, auf etwas anderes hinweisende Äußerung. Sogar in der sprachlichen Äußerung kann bei der Verwendung eines bestimmten Wortes etwas, dessen der Sprecher sich gar nicht bewußt ist, intendiertermaßen mitgemeint sein – was ihm möglicherweise erst klar wird, wenn er sich mißverstanden fühlt. Vielleicht sind wir überhaupt nicht fähig, das mit jedem von

---

[1] Bernard J. F. Lonergan, Insight. London 1957. S. 586.

uns alltäglich gebrauchten Wort tatsächlich Gemeinte, auch das von uns selbst (»subjektiv«) Gemeinte, vollständig im Bewußtsein zu »realisieren«.

Das von den Zeichen verschiedene »Etwas« nun, auf das eine sinnvolle Äußerung hinweist, kann nicht gut anders gedacht werden denn als ein auf irgendeine Weise Wirkliches; eine Äußerung ist sinnhaltig und also auch interpretierbar eben dadurch, daß sie auf Realität hinweist. Wenn beispielsweise jemand behauptet, der Satz »Die Welt ist Schöpfung« sei überhaupt keine sinnhaltige Äußerung, vielmehr *a meaningless statement*, dann will er damit sagen, es gebe keine Realität, auf die jener Satz sich beziehen könnte, und folglich sei er einer Interpretation weder fähig noch bedürftig.

Auf Grund des bisher Gesagten läßt sich, in bezug auf den *Gegenstand*, der Begriff der im strikten Wortverstand so zu nennenden Interpretation bereits einigermaßen deutlich abgrenzen, sowohl gegen eine zu weitgreifende als auch gegen eine zu enge Verwendung – die freilich beide im faktischen Sprachgebrauch anzutreffen sind. – Daß der Begriff »Interpretation« zu eng gefaßt ist, wenn man ihn, wie es immerhin sowohl Schleiermacher[2] wie auch Dilthey[3] tun, einzig auf die sprachliche oder gar auf die schriftlich fixierte Äußerung, auf einen »Text« bezieht – das, meine ich, läßt sich noch am ehesten plausibel machen. – Weit schwieriger hingegen ist die Abgrenzung nach der anderen Seite hin. Wie zum Beispiel, wenn Bacon[4] und Galilei von einer »Interpretation der Natur« sprechen oder wenn eine Guardini-Festschrift[5] den Titel trägt »Interpretation der Welt«? Und kann man nicht mit Fug von der Interpretation eines neurotischen Symptoms reden? Vor allem aber: was ist mit dem sozusagen klassischen Fall der *Traumdeutung*, die nicht nur in der Psychoanalyse[6], sondern auch in der Bibel, allein in der Vulgata-Übersetzung des Buches Daniel über zwanzig Mal, als »Interpretation« bezeichnet wird? – Hierauf würde ich antworten, daß in den genannten Fällen tatsächlich im strikten Sinn von »Interpretation« gesprochen werden kann – *unter bestimmten Voraussetzungen*. Solange die Naturforschung sich, wie vage und unverbindlich auch immer, verstehen konnte als ein »Lesen im Buche der Natur«, als die Deutung eines Textes also, mit welchem ein Autor etwas gemeint hat; und wenn wirklich die Dinge, als aus dem göttlichen Logos hervorgegangene *creatura*, selber »Wortcharakter« haben, wie Guardini es formuliert[7], dann kann der Natur wie der Welt im ganzen sehr wohl die Qualität der Interpretierbarkeit zugesprochen werden – wobei freilich die Frage zu bedenken bleibt, *durch wen* das »an sich« Interpretierbare faktisch sollte interpretiert werden können. Ferner können auch einzelne Naturereignisse, das Gewitter, der Vogelflug, das Gerinnen des Opferblutes zu Recht, wenngleich vielleicht nur durch berufene und besonders legitimierte Deuter als interpretierbar gelten – solange all diese Geschehnisse als Kundgebung einer übermenschlichen geistigen Macht betrachtet werden. Und selbst das neuro-

[2] Fr. Schleiermacher, Hermeneutik. Hrsg. H. Kimmerle. Heidelberg 1959, S. 124.

[3] Die Entstehung der Hermeneutik. Gesammelte Schriften V, 1. 4. Aufl. Stuttgart/Göttingen 1964, S. 317. Vgl. auch W. Babilas, Tradition und Interpretation. München 1961, S. 37.

[4] »Interpretation of Nature« – a phrase used by Bacon to denote the discovery of natural laws by means of induction. Oxford Dictionary. Art. Interpretation.

[5] Würzburg 1965.

[6] P. Ricoeur, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud. Frankfurt 1969, S. 39.

[7] Welt und Person. Würzburg 1940, S. 110.

tische Symptom ist möglicherweise gleichfalls im strikten Sinn verstehbar und interpretierbar, sofern der Psychotherapeut es zu begreifen vermag als eine Äußerung der Seele, die »im Grunde weiß, was sie will«[8]. Was aber schließlich den Traum betrifft, so kann allerdings mit dem Versuch, ihn zu deuten, zweierlei gemeint sein: sowohl seine kausale »Erklärung« aus dem Zusammenwirken von, sagen wir, Libido, Geltungsdrang, frühkindlichen Erfahrungen und so fort, als auch seine gerade *nicht* »erklärende«, sondern seine, freilich nur dem prophetischen Geiste mögliche, verstehende Interpretation als einer göttlichen Botschaft; im biblischen Sprachgebrauch besagt Traumdeutung durchweg dies allein.

Eine sinnhaltige Äußerung gültig zu interpretieren bedeutet also, zusammenfassend gesagt: das von dem Sich-Äußernden Gemeinte ermitteln, das heißt, verstehen, und es weiter vermitteln, das heißt verständlich machen. Damit aber ist ein höchst anspruchsvolles Unternehmen benannt.

Schon das erstgenannte und entscheidende Begriffselement, das Verstehen des mit einer sinnhaltigen Äußerung Gemeinten, setzt zu seiner Realisierung voraus, daß einer Vielfalt von kaum vollkommen erfüllbaren Erfordernissen Genüge geschieht, die überdies wahrscheinlich noch nicht einmal vollständig namhaft zu machen sind.

Schleiermacher hat eines der wichtigsten Erfordernisse in den knappen Satz gefaßt: »Jedes Verstehen des Einzelnen ist bedingt durch ein Verstehen des Ganzen.«[9] Was nicht alles aber gehört zu diesem »Ganzen«? – Zunächst ist eine sinnhaltige Äußerung durchweg einem größeren gedanklichen Zusammenhang eingefügt. Und es ist schon fast ein Gemeinplatz, freilich ein ganz und gar zutreffender, man dürfe einen Satz, wofern man ihn nicht mißdeuten wolle, »nicht aus dem Zusammenhang reißen«. Tatsächlich aber geschieht genau dies Unerlaubte immer wieder einmal, nicht nur im publizistischen Tagesstreit der Politik, der ja fast davon lebt, sondern auch im seriösen, mit dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit auftretenden Schrifttum. Ein geradezu unglaubliches Beispiel ist die vor über hundert Jahren erstmals erschienene[10], im Jahre 1955 durch die Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt unverändert neu herausgegebene, mehrbändige »Geschichte der Logik im Abendlande« von Carl Prantl, die noch immer als Standard-Werk gilt und etwa in der kurzen »Geschichte der Logik« von Heinrich Scholz[11] gerade wegen der »bewunderungswürdigen Stoffbeherrschung« und einer »mustermäßigen Pünktlichkeit in bezug auf die Ausbreitung des Quellenmaterials« gerühmt wird[12]. In Wirklichkeit sind es, im Gegenteil, gerade diese Vorzüge, die dem Werk von Prantl nachdrücklich abgesprochen werden müssen. Von der darin ausführlich besprochenen Logik des Thomas von Aquin zum Beispiel hat der Autor kaum das Gröbste verstanden – nicht nur weil er einzelne Sätze »aus dem Zusammenhang reißt«, sondern weil er seine Beurteilung und Verurteilung auf Sätze stützt, die zwar wirklich in der *Summa theologica* stehen, aber als »Objektionen«, das heißt, als Formulierung von Positionen, die Thomas selbst gerade ablehnt. Das

[8] A. Görres, Methode und Erfahrungen der Psychoanalyse. München 1958, S. 274.
[9] Hermeneutik, S. 467; ähnlich S. 141.
[10] Leipzig 1855–1870; 2. Aufl. 1927.
[11] Berlin 1931, S. V.
[12] Eine Ausnahme ist J. M. Bocheński, der sagt: »Es ist besser, von ihm (= Prantl) ganz abzusehen.« (Formale Logik. Freiburg/München 1956, S. 10.)

»Ganze«, das Prantl, um die von ihm zitierten Sätze zu verstehen und richtig zu interpretieren, zuvor hätte verstanden haben müssen, wäre also nicht mehr gewesen als die Bauform des durchschnittlich eine Druckseite umfassenden scholastischen *articulus*, den vollständig zu lesen einem Historiker wohl sollte zugemutet werden dürfen.

Aber natürlich ist eine sinnhaltige Äußerung vor allem nicht vorstellbar, außer im Gefüge einer Sprache. Und nur wer die besondere, in einem bestimmten geschichtlichen Raum zu bestimmter Zeit gesprochene Sprache »beherrscht«, ist überhaupt erst schlecht und recht dazu ausgerüstet, etwas in ihr konkret zum Ausdruck Gebrachtes zu verstehen. Es beginnt schon mit dem Kennen von Vokabular und Grammatik – womit eine Vorbedingung genannt ist, die wiederum weit weniger selbstverständlich erfüllt zu sein pflegt, als man vielleicht vermutet. Das Wort des Sokrates zum Beispiel, er wisse nicht aus eigenem, warum der Mensch nicht sich selber den Tod geben dürfe, vielmehr sei ihm das nur *ex akoés*[13] bekannt, *ex auditu* (wie sowohl Marsilio Ficino in seiner Platon-Übersetzung sagt als auch die Vulgata in ihrer Wiedergabe der gleichen Wendung aus dem Römerbrief [10, 17], der Glaube komme *ex akoés*, aus dem Hören also) – dieses, wie man meinen sollte, völlig deutliche Wort des Sokrates lautet in allen mir bekannten Verdeutschungen (Schleiermacher, Apelt, Rufener) des platonischen Dialogs »Phaidon«: »vom Hörensagen«!

Übrigens deutet sich hier an, daß der Interpretierende nicht allein die »Fremdsprache« der zu interpretierenden Äußerung kennen und »beherrschen« muß, sondern auch *die* Sprache, durchweg also die eigene, in welcher er seine Interpretation ausspricht und zur Kenntnis bringt – eine gleichfalls keineswegs selbstverständliche Sache. Wenn ein für die offizielle deutsche Neufassung der Bibel Verantwortlicher im Ernst die Meinung vertritt, das Wort »Seligkeit« bedeute in der heutigen deutschen »Allgemeinsprache« »einen Zustand, der Kindern, Verliebten, Betrunkenen, dann auch Toten zu eigen ist«[14], weswegen die bisher üblich gewesenen »Seligpreisungen« der Bergpredigt sprachlich unzumutbar geworden seien – dann ist die kritische Frage erlaubt, ob jemand, der so wenig im Vokabular der eigenen Sprache zu Hause ist, sich nicht eben damit auch als ein wenig legitimierter Übersetzer und Interpret erwiesen habe.

Doch muß, wer eine konkrete sinnhaltige Äußerung will verstehen und gültig interpretieren können, weit mehr kennen als die Eigentümlichkeiten einer bestimmten Landesprache. Vor allem gibt es in *jeder* denkbaren geschichtlichen Sprache unendlich vielfältige Modalitäten, den gleichen Gedanken zum Ausdruck zu bringen; und auch sie sind ein wesentlicher Bestandteil jenes »Ganzen«, das da jeweils mitverstanden sein will. Ich denke etwa an die berühmte Sentenz aus dem letzten Kapitel der »Bekenntnisse« Augustins: »Wir sehen die Dinge, weil sie sind; sie sind aber, weil Du sie siehst«[15]; und ich frage mich, ob das hiermit Gemeinte wohl voll erfaßt werden könnte von jemand, der nicht verstünde, daß dieser hymnische Gebetsruf genau dasselbe besagt wie der begrifflich-nüchterne Satz des Thomas von Aquin, wonach die von uns in der Welt vorgefundenen Dinge ihrer Natur nach

[13] Phaidon 61 d.
[14] Gottesdienst. Jg. 6 (1972), S. 153.
[15] Confessiones 13, 38.

»zwischen zwei Erkenntniskräfte gestellt« seien, die göttliche und die menschliche[16].

Wer ferner nicht aus eigenem eine unmittelbare Kenntnis davon besitzt, daß zu dem »Ganzen« der fundamentalen Ausdrucksformen des Menschen neben der Sachaussage wesentlich auch die Dichtung gehört; und wer nicht weiß, was sie »soll«, dem müssen unvermeidlich ganze Provinzen des in der Menschensprache Sagbaren, nicht nur die im engeren Sinn dichterische Provinz, verschlossen bleiben. So kann einem schon die Frage in den Sinn kommen, was ein gelehrter Übersetzer und Kommentator wohl von dem verstanden haben mag und also auch anderen verständlich machen könnte, was das biblische Hohelied bedeutet, wenn er vermutet, es handle sich »ursprünglich« um »eine Einladung zum Eintritt in einen geistlichen Verein«[17]. Natürlich muß der zu einer gültigen Interpretation Befähigte auch wissen, daß es so etwas gibt wie Ironie; und er muß sie zu erkennen imstande sein. Und wie mag wohl ein allzu ernster, vielleicht ausländischer Interpret, der nicht darauf gefaßt wäre, daß es auch den spielerischen Umgang mit der Sprache gibt, ein »Galgenlied« von Christian Morgenstern verstehen und anderen verständlich machen (»Jaguar, Zebra, Nerz, Mandrill . . .« – was alles muß einem geläufig sein, damit man nicht völlig ratlos vor so einem Verse steht!). Selbstverständlich muß man sich ferner eingerichtet haben auf die Möglichkeit des sophistischen Wortmißbrauchs, der politischen Phrase, der Propaganda-Lüge, auf die nahezu komplette Allgegenwärtigkeit auch der Wirtschaftswerbung, deren Sprüche primär nicht etwas besagen, sondern etwas bezwecken (»Die Stuyvesant-Generation geht ihren Weg«) – und so fort. Der Möglichkeiten sind buchstäblich Legion.

Zusammenfassend gesagt: der Fachmann, der sich spezialisiert hat auf *eine* menschliche Äußerungsform oder gar auf einen einzigen und sei es noch so wichtigen Text (und auf die Literatur über eben diesen Text), ist offenbar gerade *nicht* ausgerüstet für eine zutreffende Interpretation, vielleicht nicht einmal jenes ausschließlich studierten Textes. Um gültig interpretieren zu können, müßte man eigentlich aus Erfahrung alle Gestalten menschlicher Kundgabe kennen, innerhalb deren Gesamtheit aber eine konkrete Äußerung angesiedelt zu denken ist. »Eigentlich müßte« man – hier deutet sich die in der Tat entscheidende und fast schon beantwortete Frage an: ob nicht Interpretation, wofern man vor allem die großen, der Mühe des Verstehens und des Verständlichmachens wahrhaft würdigen Gegenstände in Betracht zieht, von Natur aus eine unbeendliche Aufgabe sei.

Nun aber ist noch etwas ausdrücklich zu bedenken, das bisher, obwohl zu den Vorbedingungen des Verstehens gehörig, formell noch nicht zur Sprache gekommen ist. Eine sinnhaltige Äußerung, der alleinige Gegenstand also einer strikten Sinnes so zu nennenden Interpretation, weist, so haben wir gesagt, wesentlich hin auf Realität. Diesen Realitätsbezug also muß auch der Interpretierende vornehmlich ins Auge fassen, er muß ihn nachzuvollziehen suchen; man kann das auch so ausdrücken: er muß den Wahrheitsanspruch der zu interpretierenden Äußerung bedenken. (Wahrheit ist schließlich dasselbe wie das Zu-Gesicht-Kommen von Realität!) Schlicht gesagt: der Interpretierende muß der zu interpretierenden Äußerung und dem Sich-Äußernden wahrhaft »zuhören«. Das klingt vielleicht allzu selbst-

[16] Quaest. disp. de Veritate 1, 2.

[17] Riessler/Storr, Die heilige Schrift des Alten und des Neuen Bundes. 10. Aufl. Mainz 1959, S. 1358.

verständlich. In Wirklichkeit jedoch findet im durchschnittlichen Fall des Umgangs gerade mit bedeutenden philosophischen und dichterischen Äußerungen der Vergangenheit eher das Gegenteil von »Zuhören« statt: man nimmt sie zwar mit großer Aufmerksamkeit zur Kenntnis, *ohne* aber die darin eingekörperte Hinweisung auf Realität zu beachten, das heißt, ohne das von dem Sich-Äußernden primär Gemeinte zu bedenken, daß heißt, ohne ihm wirklich »zuzuhören«.

Über solche gerade *nicht*-zuhörende Befassung mit einer Äußerung ist zunächst noch ein Wort zu sagen. Während des Zweiten Weltkrieges war ich einige Jahre als »Wehrmacht-Psychologe« tätig. Bei der Beurteilung von künftigen Offizieren, Flugzeugführern, Spezialisten ging es so zu, daß der Besucher zunächst aufgefordert wurde, vor einer Kommission kurz seine Lebensumstände zu schildern (Elternhaus, Bildungsgang, Lieblingsfächer, Freizeitbeschäftigung – und so fort). Einer der Gutachter führte das Gespräch, während alle anderen den Bericht mit gespannter Aufmerksamkeit zur Kenntnis nahmen und sich eifrig Notizen machten. Wahrscheinlich gewann der junge Erzähler dabei mehr und mehr den Eindruck, mit dem, was er da vorbrachte, ein ganz ungewöhnliches Interesse zu finden. Hätte er allerdings einen Blick tun können in die Niederschriften der Psychologen, worin etwa von lebhaftem oder starrem Gesichtsausdruck die Rede war, von gelöster oder verkrampfter Haltung, von vokalischem oder konsonantischem Sprechen – dann würde er, mit vollem Recht, gesagt haben: Ihr hört mir ja überhaupt nicht zu! Er wäre enttäuscht gewesen und würde sich sogar, kraß ausgedrückt, in seiner Würde verletzt gefühlt haben. Eben dies nämlich erwartet mit großer Selbstverständlichkeit jeder, der zu einem anderen redet: daß man ihm zuhöre, das heißt, daß man nicht, oder doch nicht primär, auf die Eigentümlichkeiten der Äußerungsform, auf die etwaige Herkunft der Bilder und des Vokabulars achte; er will auch nicht, daß der andere sich damit zufrieden gibt, nichts weiter zu erfahren als was er, der Redende, denkt. Im Regelfall ist er auch nicht einfachhin auf Zustimmung aus; sondern er wünscht natürlicherweise, daß seine Äußerung bedacht, das heißt, daraufhin geprüft werde, ob sie wahr oder falsch sei, angemessen, erhellend, fruchtbar – und so fort. – All dies aber gilt genau ebenso für die Befassung mit Autoren wie Platon oder Thomas von Aquin.

Aller gelehrten »Quellenforschung« zum Trotz gilt: Nur wer seinem Autor zuhört, ist imstande, ihn zu interpretieren: »Die Interpretation setzt immer ein Lebensverhältnis zu den Sachen voraus«[18], von denen die Rede ist. Es dürfte deutlich sein, daß hiermit die Zuordnung von Interpretation und Historie zur Diskussion steht – ein äußerst schwieriges, ja heikles Thema.

Schließlich: Wer immer das mit einer sinnhaltigen Äußerung Gemeinte zu ermitteln sucht, hat es offenbar niemals *ausschließlich* mit dieser auf irgendeine Weise objektivierten Äußerung, mit einem Text etwa, zu tun, sondern notwendig zugleich mit dem sich äußernden Jemand. So wird eine den Kern der Äußerung verstehende Interpretation nur dann gelingen, wenn zwischen dem Interpreten und seinem Autor jene *connaturalitas* besteht, kraft deren eine unmittelbare, alle schlußfolgernde Argumentation an Genauigkeit weit übertreffende Erfassung des letztlich Gemeinten möglich wird und das Fremde fast als etwas Eigenes zu Gesicht kommt.

[18] Rudolf Bultmann, Das Problem der Hermeneutik. In: »Zeitschrift für Theologie und Kirche« 47. Jg. (1950), S. 54; S. 62.

Von solcher Affinität ist auch in aller Theorie der Interpretation immer wieder einmal die Rede. Dilthey spricht von der Notwendigkeit einer »Verwandtschaft, gesteigert durch eingehendes Leben mit dem Autor«[19]. Hier mag dann auch das »divinatorische« Element zum Zuge kommen, welches Schleiermacher[20] als intuitive, »weibliche« Kraft neben der, wie er sagt, »komparativen«, männlich-rationalen in jeder Interpretation am Werke sieht, und die allein auch das im Sagen eines Autors Ungesagte[21], weil für selbstverständlich Gehaltene, mit untrüglicher Witterung zu erraten imstande ist.

Doch muß zum Schluß noch die Rede sein von der Situation dessen, der sich zur Interpretation einer Äußerung aufgefordert sieht, deren Autor nicht nur empirisch gar nicht einfachhin antreffbar und identifizierbar ist, der vielmehr überhaupt nicht ein identisch »Einer« zu sein scheint.

Das klingt, zugegeben, reichlich sibyllinisch. Doch soll die Sache sogleich durch ein anschauliches Beispiel verdeutlicht werden. Ich zitiere eine Passage aus einem posthum veröffentlichten Essay-Band des Schauspielers Ernst Ginsberg[22], der von einer merkwürdigen Begegnung erzählt. »An einem frühen regnerischen Züricher Morgen ... läutete es etwa um 6 Uhr an unserer Tür. Als ich öffnete, stand draußen, sichtlich erregt und verstört, Else Lasker-Schüler, das nasse Haar ins Gesicht hängend. Sie entschuldigte sich für ihr frühes Kommen und bat, mir ein Gedicht vorlesen zu dürfen, das in dieser Nacht entstanden sei. Sie setzte sich, durchnäßt wie sie war, mit Mantel und Tigerfellmützchen auf die Couch und las mir das Gedicht ›Die Verscheuchte‹[23] vor ... Dann fragte sie mich abrupt: ›Wie finden Se dat?‹ Ich äußerte meine Erschütterung, aber sie unterbrach mich schnell: ›Nein, nein! Nich ob et Ihnen jefällt, sondern‹ – und sie zeigte auf einen bestimmten Vers – ›wat heißt denn dat hier? Dat hier?‹ In der Annahme, die Dichterin wünsche nur eine Bestätigung für die Klarheit ihrer Worte, erklärte ich, was ich als Gehalt dieser Stelle verstand. Da sah sie mich mit großen Augen an und meinte staunend, in dem singenden Tonfall ihres Elberfelder Dialekts: ›Ja, Jung, so kann dat jemeint jewesen sein!‹.« – Einerseits ist völlig klar, daß jener Vers von niemand sonst als von eben dieser Else Lasker-Schüler mit eigener Hand geschrieben wurde; anderseits ist dennoch nicht gut zu bestreiten, daß nicht sie allein und vielleicht sogar überhaupt nicht sie es ist, die mit dieser Äußerung etwas Bestimmtes gemeint hat. Wer aber soll es dann sein? Else Lasker-Schüler, von einem so nüchternen Kritiker wie Bertolt Brecht immerhin »eine große Dichterin« genannt[24], sagt von sich selbst: »Es wird in mir gedichtet ... Der Dichter beabsichtigt ... nie etwas ... je andächtiger lauschend er seinem Engel angehört, desto ... tiefer seine Dichtung. Die Menschen nennen diesen Zustand: Inspiration.«[25]

Dies Wort von Else Lasker-Schüler steht, ihr selbst wahrscheinlich gar nicht bewußt, in einer langen und großen Tradition. Sie reicht von Platon, der über die

[19] Die Entstehung der Hermeneutik, S. 329 f.
[20] Hermeneutik, S. 109.
[21] Vgl. M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit. Bern 1947, S. 5.
[22] »Abschied«. Erinnerungen. Theateraufsätze. Gedichte. Zürich 1965, S. 154 f.
[23] Else Lasker-Schüler, Gedichte 1902–1943. Hrsg. Friedhelm Kemp, München 1959, S. 347.
[24] Ginsberg, »Abschied«, S. 153.
[25] Ginsberg, ebd.
[26] Phaidros, 245 a.

Dichter sagt[26], daß sie in »göttlichem Wahnsinn« reden, in einer Verfassung der Seele jedenfalls, die eher Außer-sich-sein ist denn Bei-sich-sein, bis zu Goethe, der den Dichter »wahrhaft sinnberaubt« nennt[27].

In der Christenheit hat der Begriff »Inspiration« eine vor allem *theologische* Bedeutung bekommen. Im Unterschied zu der, sagen wir, »musischen« Inspiration ist sie zwar einerseits präziser definierbar, nämlich als die durch einen menschlichen Verfasser hindurch wirksame göttliche Autorschaft an einem auf Grund eben dieser Tatsache »heiligen« Text; anderseits jedoch reicht sie weit tiefer in das rational nicht mehr Aufhellbare hinab. – Natürlich liegt es jenseits sowohl der hier zu erörternden Thematik wie auch meiner Kompetenz, den theologischen Inspirationsbegriff des näheren darzulegen. Wichtig ist daran für uns einzig die Frage nach den hierdurch etwa veränderten Bedingungen einer gültigen Interpretation; anders ausgedrückt, es ist die Frage nach der inneren Bauform von Theologie – wofern man unter Theologie den Versuch versteht, jene »heiligen« Texte zu interpretieren, das heißt, das von dem göttlichen Urheber durch die Worte eines menschlichen Autors hindurch wahrhaft Gemeinte zu vernehmen, zu verstehen und verständlich zu machen. Wie sehr damit sich notwendig die Anforderungen an eine gültige Interpretation verschärfen, ist evident; fast möchte man sagen, sie seien nahezu unerfüllbar geworden.

Ich möchte diese Verschärfung, und wie ihr etwa genüge zu tun wäre, an zwei konkreten Beispielen deutlich zu machen versuchen.

Das *erste* Beispiel: die vom platonischen Sokrates erzählten eschatologischen Mythen vom Totengericht, das jeden Menschen erwartet und das mit seinem irrtumslosen Spruch Lohn und Strafe verhängt. – Vielleicht wird man mit einiger Verwunderung fragen, wieso es sich hier um ein Beispiel für die Interpretation eines »inspirierten« Textes handle. Darauf möchte ich mehreres zu bedenken geben. Erstens nehmen, nach dem klaren Zeugnis aller platonischen Dialoge, weder Sokrates noch Platon irgendeine Autorschaft an den von ihnen erzählten Mythen in Anspruch; immer handelt es sich um das *Nach*-erzählen von etwas Vorgegebenem. Die in der Platonliteratur gebräuchlich gewordene Auffassung, der »Mythenbildner Platon« habe selbst aus »eigenschöpferischer Gestaltungskraft« diese Erzählungen zum Zweck der eindringlicheren Vergegenwärtigung seiner Ideen erfunden und gedichtet[28], halte ich für erweisbar falsch[29]. Ferner: In seinem Siebenten Brief weist Platon die Lehre gerade von den Letzten Dingen ausdrücklich jenen »alten und heiligen Reden« zu, *tois palaiois te kai hierois logois*, denen »in der Tat«, *óntos*, zu glauben sich zieme[30]. Die in solcherart Reden Sich-Äußernden endlich sind nach platonischer Überzeugung »die Alten«[31] womit nicht die »Geronten« gemeint sind, nicht die Männer mit schlohweißem Haar, sondern die »den Göttern näher siedelnden«[32], »das Wahre wissenden«[33] ersten Empfänger und Vermittler

[27] F. W. Riemer, Mitteilungen über Goethe. Hrsg. Arthur Pollmer. Leipzig 1921, S. 334.
[28] Charakteristisch ist O. Apelts Übersetzung des Wortes *mythos* (Phaidon 114 d 7) durch »erdichtete Schilderung« (Philosoph. Bibliothek, Bd. 147, S. 128.
[29] Vgl. J. Pieper, Über die platonischen Mythen. München 1965, S. 25; S. 86 f.
[30] 335 a 2–4.
[31] Vgl. J. Pieper, Überlieferung. Begriff und Anspruch. München 1970, S. 45 ff.
[32] Philebos 16 c 5–9.
[33] Phaidros 274 c 1.

einer, durch einen unbekannten Prometheus aus göttlicher Quelle herabgebrachten Kunde[34]. Ich wüßte kein begriffliches Merkmal zu nennen, durch das die bei Platon freilich anonym bleibenden »Alten« sich unterscheiden sollten von dem, was die christliche Theologie unter einem »inspirierten« Autor (Propheten, »Hagiographen«) versteht.

Das Allererste nun, das der platonische Sokrates, ein sonst nicht leicht zufriedenzustellender rationaler Diskutierer, angesichts solcher, durch die »Alten« verbürgten heiligen Überlieferung tut, ist: daß er sie gläubig als Wahrheit annimmt. »Du hältst es für eine bloße Geschichte; ich aber halte es für Wahrheit. Und weil es wahr ist, darum erzähle ich es dir.«[35] Dieser sokratische Glaube aber, dessen Bejahungskraft über die Zeitalter hinweg den Glaubenden sowohl mit den »Alten« wie vor allem mit der durch sie redenden übermenschlichen Macht zu einer Gemeinschaft verbindet[36], die man (wie auch Karl Jaspers es, notgedrungen vage, tut[37]) als *corpus mysticum* bezeichnen könnte – dieser Glaube bezeugt und schafft zugleich jene Affinität, die hier gleichfalls die entscheidende Voraussetzung für ein Verstehen des wahrhaft Gemeinten ist und also auch für eine gültige Interpretation. Es ist Theologie im strikten Sinn, wenn Platon, interpretierend, durch die Bildrede von dem Richterspruch an der Wegkreuzung auf der unterweltlichen Wiese vordringt zu dem, was sie eigentlich besagt: daß nämlich das endgültige Manifestwerden des wahren Resultats der hiesigen Existenz auf der anderen Seite des Todes geschehe – in eben diesem, unserer Vorstellungskraft wie unserer Erfahrung unzugänglichen Ereignis, welches in symbolischer Rede »Totengericht« heißt. – Daß Platon bei diesem Interpretationsversuch die zeitgenössischen Vorstellungen vom Bau der Erde und von den unterirdischen Wasserläufen hinzubedenkt, ist durchaus erwartbar und geradezu unvermeidlich. Auch ein moderner Theologe kann, wenn er etwas Überliefertes im Ernst als Wahrheit zu deuten unternimmt, das heutige Wissen von der Welt und vom Menschen schlechterdings nicht außer Betracht lassen. Worauf es allein ankommt, ist: durch alle historischen Bedingnisse hindurch die über-empirische, einzig dem Glaubenden vernehmbare göttliche Botschaft identisch dem Bewußtsein präsent zu machen und präsent zu halten.

Mein *zweites* Beispiel ist folgender Satz aus dem biblischen Schöpfungsbericht: »Gott bildete aus dem Lehm des Ackers den Menschen und hauchte ihm den Odem des Lebens ein« (Gen 2, 7). – Genau so wie im Falle der vom platonischen Sokrates erzählten eschatologischen Mythen lautet die alles Weitere entscheidende Frage: Hält man dies für eine »bloße Geschichte« oder für eine »aus göttlicher Quelle herabgebrachte Kunde«? Die Frage ist die gleiche geblieben; aber die Situation dessen, der darauf zu antworten versucht, hat sich gegenüber der des Sokrates von Grund auf verändert. – Erstens wissen wir inzwischen so zuverlässig Bescheid über die Geschichte der Religionen und Kulturen im allgemeinen und auch dieses Textes im besonderen, das man, zum Beispiel, sagen kann, jener biblische Satz gebe einfach die für eine primitive Agrargesellschaft typische Vorstellung vom Ursprung des Menschen wieder. Auskünfte dieser Art gehen den Theologen durchaus an; aber

[34] Philebos 16 c 5–9.
[35] Gorgias 523 a.
[36] Vgl. J. Pieper, Über den Glauben. München 1962, S. 45 f.
[37] Philosophie. 2. Aufl. Berlin/Göttingen/Heidelberg 1948, S. 259.

natürlich sind sie nicht Theologie. – Zweitens haben Paläontologie und Evolutionsforschung so fundamentale Erkenntnisse über die Entstehung des Menschen zutagegefördert, daß man schon auf den Gedanken kommen kann, den biblischen Schöpfungsbericht als etwas für diese unsere Zeit völlig Belangloses abzutun und zu sagen, der Mensch sei nichts weiter als ein Evolutionsphänomen, wie die Fische und die Säugetiere auch. Wiederum ist zuzugeben, daß ein heutiger Theologe sich selbstverständlich nicht davon dispensieren kann, die Ergebnisse jener Wissenschaften zur Kenntnis zu nehmen und zu bedenken. Dennoch würde ihn das keineswegs schon zwingen, den Menschengeist für nichts weiter denn ein Evolutionsphänomen und den biblischen Schöpfungsbericht für eine belanglose Geschichte zu erklären. Einleuchten wird ihm dies allerdings nur, wenn er glaubt, daß jener Bericht eine über alles menschlich Erkennbare hinausreichende, göttlich verbürgte Botschaft enthält. – Gerade in diesem Punkt aber, in bezug auf die Möglichkeit des Glaubens, hat sich die Situation gegenüber der des platonischen Sokrates radikal gewandelt – worüber man freilich nicht reden kann, ohne die eigenen letzten Überzeugungen ins Spiel zu bringen. Der Wandel besteht vor allem darin, daß der Christ, anders als Sokrates, nicht mehr genötigt ist, auf einen unbekannten Prometheus hinzuweisen, noch auf die anonymen Figuren der »Alten«, noch auf rein sachhafte, wenngleich verehrungswürdige *logoi*; vielmehr vermag er sich zu berufen auf den in die Geschichte eingetretenen Logos selbst, in welchem das schon erwähnte *corpus mysticum* sich personalisiert, das den göttlichen Sprecher und seine Zeugen und die Glaubenden umfaßt.

Es ist aber, ebenso wie im Falle von Sokrates und Platon, die Selbsteinfügung in diese Gemeinschaft, wodurch allein jene Affinität und *connaturalitas* zustande kommt, kraft deren einer zu vernehmen und zu deuten imstande ist, was der übermenschliche Autor durch den von Menschen verfaßten Text hindurch sagt und meint – zum Beispiel: daß inmitten allen Evolutionsgeschehens der Menschengeist gerade etwas *nicht* gleichfalls »Sichentwickelndes« sei, sondern unbegreiflicherweise eine übergangslos neue Realität, die nicht eigentlich »wird«[38], vielmehr »fertig« aus ihrem kreatorischen Ursprung hervorgeht und ihm unmittelbar verbunden bleibt. – Man kann das hier Gemeinte auch so ausdrücken: wahre Theologie ist einzig unter der Voraussetzung solcher Selbsteinfügung in das *corpus mysticum* möglich. So wenig ein amusischer Mensch ein Gedicht zu verstehen und zu interpretieren vermag, so wenig kann es einen ungläubigen Theologen geben – wofern man, wie schon gesagt, unter Theologie den Versuch versteht, Offenbarung gültig zu interpretieren.

Interpretation – damit aber ist noch immer die sich nun freilich erst recht als unbeendlich erweisende Aufgabe gemeint, zu verstehen und verständlich zu machen, was ein Sich-Äußernder zur Kenntnis bringen und mitteilen will.

---

[38] Hier gewinnt auch Platons Vorstellung, die Seele sei nicht nur unvergänglich, sondern auch ungeworden (*agénetos;* Phaidros 246 a 11) eine besondere Bedeutung. Vgl. J. Pieper, Begeisterung und Göttlicher Wahnsinn. München 1962, S. 122 f.

# Der Zukunft entgegen

## Die Kirche im neuen Europa

*Von Hendrik Brugmans*

I

Als die Europäische Union der Föderalisten 1946 ihre Tätigkeit aufnahm, erwartete sie, ihre Hauptstütze bei den Sozialisten zu finden, und einige ihrer Sektionen gerieten denn auch rasch in den Ruf, »rot angehaucht« zu sein.

Die drei aufeinanderfolgenden Internationalen waren zwar nicht lange am Leben geblieben: die erste, die von Marx und Bakunin, hatte den Deutsch-Französischen Krieg von 1870 nicht überlebt; die zweite, sozialdemokratische, war 1914 in die Brüche gegangen, und die dritte, die doch ihr Zentrum in einer marxistischen Macht, in Moskau, hatte, war 1943 schlicht und einfach aufgehoben worden. Das Kominform von 1947 kam nach dem Ausschluß Titos nie so recht zum Tragen.

Das Schicksal der Internationalen war also nicht gerade ermutigend, doch blieb schließlich im Sozialismus, so wie er an der Basis gelebt wurde, ein internationales Ideal lebendig. Es hatte sich nie in einer handelnden geschichtlichen Kraft konkretisiert und lag vor allem auf der Gefühlsebene – seine Wurzeln lassen sich bis in die Französische Revolution zurückverfolgen: »Friede den Hütten, Krieg den Palästen!« –, doch die militanten Männer der Basis hielten weiterhin an der Solidarität aller Proletarier über die Grenzen hinweg fest. Also, so dachten wir unmittelbar nach dem Krieg, bot der europäische Föderalismus endlich die Aussicht auf eine konkrete Verwirklichung dieses alten, edlen Ideals.

Es war nichts damit. Gewiß hatten wir sozialistische Anhänger gefunden, doch die offiziellen Parteien blickten uns mehr oder weniger mißtrauisch an. Wohl unterstützte man während der Periode des Kalten Krieges die europäische Idee als ein Bollwerk gegen die sowjetische Infiltration, doch im Lauf der Jahre schwand diese anfängliche (übrigens oft recht platonische) Sympathie dahin. Zwar gab es militante Sozialisten, die – wie z. B. André Philip und Paul-Henri Spaak – glühende Europäer waren, doch betrachtete man sie in der Arbeiterbewegung immer mehr als Randfiguren. Die »Straßburger« hatten sich der europäischen Angelegenheiten anzunehmen, man hörte sich von Zeit zu Zeit mit halber Aufmerksamkeit ihre Berichte an, doch dem Hauptharst der Parteien blieb das, was sich auf Europa hin tat, mehr oder weniger fremd. Dieses Phänomen erklärt zum Teil, warum sich gewisse führende Sozialisten immer mehr von ihrer Partei lösten. Spaak schickte schließlich seine Mitgliedskarte zurück und unterstützte öffentlich eine Brüsseler Partei.

Warum kam es zu diesem seltsamen Phänomen? Es gibt drei Erklärungsgründe dafür, die übrigens einander ergänzen.

Erstens hat sich die sozialistische (d. h. vor allem die marxistische) Doktrin nie wirklich mit dem politischen Problem befaßt. Marx und Engels hatten eigentlich kein politisches Leitbild. Sie erblickten im Staat ein mächtiges Unterdrückungsinstrument, das ausgedient hätte, sobald einmal der Sozialismus zur Macht gelangt

wäre; darum die bekannte Rede vom »Absterben« des Staates. Aber beim Internationalen Kongreß von Stuttgart (1907) äußerte ein sozialdemokratischer Führer, der Niederländer P.-J. Troelstra (er war ein Friese, was vieles erklärt), seine Besorgnis über eine gegenläufige Entwicklung. »Genossen«, sagte er an einer Versammlung sozialistischer Parlamentarier, »ich komme nicht so recht draus. Man sagt, nach dem Durchbruch des Sozialismus solle der Staat verschwinden. Nun aber stelle ich fest, daß jedesmal, wenn wir einen Erfolg erringen, die öffentliche Verwaltung neue Aufgaben übernimmt. Das ist gerade das Gegenteil von dem, was Engels gesagt hat. Ich schlage vor, eine Kommission zu ernennen, um dieses Problem zu prüfen. Ich begreife das nicht.« Im Saal kam es zu einem Sturm der Entrüstung, wie wenn Troelstra eine Blasphemie ausgesprochen hätte. Er kam nicht einmal zu seiner Kommission, und die Bewegung kündigte immer noch das Ende des Staates an, während sie ihn durch ihr konkretes Handeln noch verstärkte. Als der Verfasser dieses Aufsatzes bei seinem Eintritt in die sozialdemokratische Partei sich erkundigte, was für ein Unterschied bestehe zwischen »Sozialisierung« und »Nationalisierung«, erhielt er nur Verlegenheitsantworten. Von neuem ein kleines Blasphem ... Dieses Problem legte den Theoretikern nahe, ihren bequemen Konformismus zu überprüfen – wozu sie keineswegs Lust hatten. Heute bringen Europa und seine Einigung sie weiterhin in Verlegenheit.

Doch auf der praktischen Ebene häuften sich die Schwierigkeiten. In Stuttgart hatte Troelstra mit Recht bemerkt, jeder sozialistische Durchbruch führe stets zu einer weiteren Aufblähung der öffentlichen Gewalten. Doch was für Gewalten waren dies, wenn nicht die des Nationalstaates? Da dieser immer mehr zu einem Schalthebel des sozialen Fortschritts, zu einem »Wohlfahrtsstaat« wurde, verliebten sich die Sozialisten in dieses Organ, zu dessen Sozialisierung sie soviel beigetragen hatten und von dem sie sogar erwarteten, es werde zu einem Werkzeug einer immer präziseren Wirtschaftsplanung.

Nun aber proklamierten die föderalistischen Europäer, dieser so heißgeliebte Staat sei am Ende seiner geschichtlichen Laufbahn angelangt und man müsse ihn durch eine föderative Gewalt auf kontinentaler Ebene ersetzen. War es übrigens nicht bezeichnend, daß gerade Churchill der erste war, der die europäische Idee propagierte? Wollte er damit nicht vor allem den unter einer Labourführung stehenden Nachkriegsstaat England untergraben? Ja, dies war wahrscheinlich einer seiner mehr oder weniger versteckten Beweggründe.

Dies genügte schon, um viele Sozialisten dem Föderalismus abhold zu machen, vor allem wenn sie selbst in ihrem Land eine Vormachtstellung hatten. Zwar wird aus der Wahl ins europäische Parlament die sozialistische Gruppe sicher als die stärkste hervorgehen, aber sie wird darin nicht die Mehrheit oder Quasimehrheit haben, wie das in mehreren nationalen Parlamenten der Fall ist. Lassen wir darum nicht die Beute fahren, indem wir nach deren bloßem Schatten haschen, schließen wir nicht einen Handel ab, bei dem wir die Geprellten sind, sondern stellen wir sicher, daß die nationalen Parlamente stets das letzte Wort haben!

Somit war es folgerichtig, wenn einige sozialistische Parlamentarier eine ultragaullistische Haltung einnahmen, indem sie über das »Europa der Staaten« hinweggingen, um nach dem »Europa der Parlamente« zu rufen (was in Integrationsfragen zu einer totalen Unbeweglichkeit führen würde, denn wenn es schon ein

Wunder ist, daß es zwischen sechs, neun oder zwölf Regierungen zu einem Einvernehmen kommt, so könnten selbst die, die ein solches Wunder erhoffen würden, sich nicht vorstellen, daß es in ebensovielen Ländern durch das Parlament ratifiziert würde).

## II

Und so haben die Sozialisten ihre anfängliche Begeisterung für Europa nach und nach aufgegeben. Wie steht es mit den Liberalen?

Auch sie haben anfänglich die Bewegung der europäischen Einigung mit allen Kräften unterstützt. Da sie traditionsgemäß mit den sogenannten »Wirtschaftskreisen« in Beziehung stehen, haben sie für ein von Zollschranken befreites Europa gekämpft. Ihr Ideal war ein Kontinent, auf dem der Handel sich entfalten könne, ohne von Tarifen oder Mengenrestriktionen behindert zu werden.

Das stand angesichts der herkömmlichen liberalen Vorliebe für den Freihandel zu erwarten. Natürlich kamen noch weitere Argumente hinzu, namentlich die Notwendigkeit, der kommunistischen und sowjetischen Gefahr standzuhalten. Deshalb fanden sich in der Welt der Liberalen wie in der der Sozialisten zahlreiche glühende Vorkämpfer des Föderalismus. Und doch muß man auch hier feststellen, daß im Verlauf der Integration die anfängliche Begeisterung nicht immer durchgehalten wurde.

Auch dies ist verständlich. Nachdem der Gemeinsame Markt verwirklicht war, konnte man mehr und mehr eine liberale Überlegung vernehmen, die sich wie folgt zusammenfassen läßt: »Gibt es eigentlich eine europäische Wirtschaft im strengen Sinn? Wäre es nicht an der Zeit, eine Freihandelszone zu schaffen, die noch weiter ist als die der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft, beispielsweise eine atlantische Zone oder gar die von der Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung abgedeckte, welche die ganze Industriewelt mit Einschluß Japans umfaßt?«

Diese Überlegung hat etwas für sich. In seinem jüngsten Buch »L'Europe interdite« legt Jean-François Deniau, ehemals Mitglied der Europäischen Kommission, diesen Gedanken dar und folgert mit Recht, wenn man Europa als solches einigen wolle, so brauche dies noch andere Beweggründe als bloß wirtschaftliche; vor allem bedürfe es dazu auch kultureller Motive. Ein Gedanke, an dem es unseres Erachtens nichts zu rütteln gibt.

Schließlich beginnt der rechte Flügel des Liberalismus, der der Konservativen (die sich auf dem Kontinent nicht so nennen dürfen), sich über das zu beunruhigen, was er als die Techno-Bürokratie von Brüssel bezeichnet. Wenn man einst ins Auge faßte, aus der Formularplage der nationalen Verwaltungen herauszukommen, so konnte das Mittel dazu sicher nicht darin bestehen, daß man an der Spitze der Gemeinschaft einen noch aufgeblähteren Apparat aufzog. Im Gegenteil müßten es sich die öffentlichen Gewalten zur Aufgabe machen, sich soviel als möglich aus dem Gang der Geschäfte herauszuhalten und dabei doch bereit zu sein, gegebenenfalls »Verluste auf die Kappe der Nation zu nehmen«. Kurz, ein europäisches Bundesparlament wünscht sich der Konservativismus unserer Länder nicht herbei.

Dazu kommt, daß in den organisierten liberalen Parteien eine mächtige demokratische Strömung herrscht, ein geradezu leidenschaftlicher Hang nach Freiheit und nach der Anerkennung der Tatsache, daß das Absterben Europas eine nicht wiedergutzumachende Katastrophe für die Demokratie in der Welt wäre. Somit müssen die Völker Europas sich dazu entschließen, miteinander eine wirkliche Föderation zu schaffen, worin sich sämtliche Verschiedenheiten zum Ausdruck bringen lassen können und worin die Grundfreiheiten – nicht nur auf dem Gebiet der Wirtschaft formell gewährleistet sind. Zudem geht die patriotische Loyalität des liberalen Publikums nicht bis zu der Art von Staatsvergötzung, die manchmal in den sozialistischen Kreisen vorkommt.

Im großen und ganzen haben die liberalen Parteien und ihre Vorkämpfer die Abwendung der »Geschäftskreise« und des konservativen Flügels vom Föderalismus keineswegs immer mitvollzogen. Im Gegenteil: die Liberalen bleiben, trotz unserer oben gemachten Bemerkungen, eine Kraft, die im Sinn des Europagedankens wirkt, selbst wenn sie offenbar wenig Begeisterung für die Wirtschaftsplanung aufbringen.

## III

Was die Christdemokraten betrifft, so haben sie in der Geschichte der Integration Europas eine entscheidende Rolle gespielt. Zweifellos wird das auch zukünftig der Fall sein. Diesbezüglich sind drei Bemerkungen zu machen, um die Überzeugungen und Chancen der einen wie der andern näher zu bestimmen.

Zunächst stand zu befürchten, daß protestantische Kreise sich gegen den Gedanken eines Hinweggehens über die Staatsgrenzen sträuben würden. Der Protestantismus ist ja ein Kind des 16. Jahrhunderts, des Jahrhunderts also, in dem die ersten Nationalstaaten konkrete Gestalt annahmen. Denken wir an den Anglikanismus, denken wir an die Fürstenstaaten Nordeuropas – die das Luthertum mit verdächtigem Eifer übernahmen –, denken wir auch an die unter dem Banner des Kalvinismus strenger Observanz konstituierte niederländische Republik der sieben vereinigten Provinzen.

Somit war zu erwarten, daß jedes Anstreben einer Supranationalität auf beträchtliche protestantische Widerstände stoßen würde. Doch das war nicht der Fall. Zwar haben mehrere kalvinistische Kleinkirchen in Holland und die von ihnen ausgegangenen Parteien dem europäischen Ideal die »Treue zu Oranien« entgegengestellt – aber »Oranien« selbst hat sich nie dieser Denkweise verschrieben. Die große Mehrheit der Protestanten hat die Integration jedenfalls sehr gut aufgenommen. Was die vielberedete nationale »Souveränität« betrifft, so betonte man, die einzige wirklich absolute Autorität sei die Gottes.

Bei den Katholiken sieht der geschichtliche Hintergrund anders aus. Sie denken nicht ungern daran, daß ihre Kirche schon lange vor dem Aufkommen der modernen Nationalstaaten bestand und daß sie sicher auch deren Auflösung überleben wird. Zwar waren in einem Land wie Frankreich des öfteren der Patriotismus und der katholische Glaube für gleichbedeutend gehalten worden. General de Gaulle gibt auf der ersten Seite seiner »Mémoires de Guerre« davon ein treffendes Beispiel:

»Meine Mutter hing am Vaterland mit einer Hingabe, die ebenso kompromißlos war wie ihre Frömmigkeit.« Man hat schon um weniger schwerwiegende Häresien Menschen verbrannt.

Und doch hatte dieser Nationalismus der Kirche nicht nur Lorbeeren gebracht! Die klägliche Haltung der Kirche Frankreichs während der Dreyfus-Affäre und ihre spätere Zusammenarbeit mit dem Vichy-Régime hatten im Geist immer mehr junger Menschen bittere Erinnerungen hinterlassen. Die deutschen Katholiken mußten sich an den »Kulturkampf« erinnern, und ihre niederländischen Glaubensgenossen vergaßen nicht, daß sie in ihrem Land lange Zeit Bürger zweiter Klasse gewesen waren. Kurz, in der Geschichte stimmte zwischen dem Katholizismus und dem Nationalismus nicht alles überein, was die Katholiken für supranationale Lösungen begeistern konnte. Für die Italiener lag die Zeit noch nicht allzu weit zurück, da sie sich als Christen jeglicher politischer Aktion enthalten mußten («Nè elettori nè eletti . . .«), und der faschistische Nationalismus ihre erste Partei, den »Partito Popolare Italiano« aufgelöst und deren Mitglieder verfolgt hatte. Alcide de Gasperi hätte etwas davon erzählen können.

Wie kam es nun, daß die Christen zu den Vorkämpfern für ein neues Europa wurden?

In Italien war die Democrazia Cristiana das Hauptbollwerk gegen die Volksfront, und ihr Prestige war ungeheuer. Auch in Westdeutschland, wo der Kommunismus nicht bestand, konnte die Partei Konrad Adenauers zum Hauptträger des Wiederaufbaus werden: die rein negative Haltung der Sozialdemokratie von damals hat übrigens mächtig dazu beigetragen. In Frankreich schließlich, wo die Christdemokratie immer schwach gewesen war und inzwischen von der politischen Bühne so gut wie verschwunden ist, konnte das *Mouvement Républicain Populaire*, die Bewegung der Volksrepublikaner, während der ersten Nachkriegsjahre über eine unangreifbare Stellung verfügen. Sich auf die *Résistance* und den Gaullismus berufend (»Die Partei der Treue«), bildete das M.R.P. den gemäßigten Flügel einer Mitte-Links-Regierung. 1947 mußten die Kommunisten die Macht abgeben, und 1948 hielt die Regierung Schuman einer Welle aufständischer Arbeitsniederlegungen stand, was nicht wenig zu ihrem nationalen und internationalen Prestige beitrug.

Diese führende Stellung der drei christdemokratischen Parteien fiel in die Zeit, da zum Glück für sie die Staaten und die nationalen Verwaltungsapparate geschwächt waren. In den drei Ländern mußte man nach einer mehr oder weniger radikalen Säuberung wieder ganz neu beginnen. Sämtliche Spuren des Faschismus und des Nationalsozialismus waren (im Prinzip . . .) auszutilgen, während man in Frankreich nicht an Vichy anknüpfen konnte. Kurz, man hatte »homines novi« herbeirufen müssen, und diejenigen – immer zahlreicheren – Männer, denen es trotz einer kompromittierten Vergangenheit gelang, ihren Posten beizubehalten, wollten am liebsten vergessen sein und konnten nicht die Verteidigung des durch den Föderalismus bedrohten Nationalstaates übernehmen. Für die beiden besiegten Länder war Europa das einzige Mittel, um in die Gemeinschaft der zivilisierten Nationen zurückkehren zu können.

Die drei genannten christlichen Staatsmänner haben diese Situation unbestreitbar zum Besten Europas zu nutzen gewußt. Dies war ihnen um so leichter, als allen dreien das Deutsche als ihre Muttersprache oder fast als Muttersprache geläufig war.

IV

Doch unsere Analyse darf nicht ausschließlich die politischen und gesellschaftlichen Kräfte berücksichtigen. Es geht ihr auch, und in erster Linie, um die Kirche und die christlichen Kirchen.

Die Kirchen brauchen sich nicht (wie das jetzt im Hinblick auf die direkten Wahlen ins Europaparlament bei den Parteien der Fall ist) eine transnationale Organisation zusammenzubasteln. Das Christentum ist seinem Wesen nach transnational, weil universal.

Doch die Christenheit ist heute in voller Bewegung begriffen. Wenn man sie von außen betrachtet, so könnte man meinen, sie liege im Sterben, doch wenn man näher hinsieht, gewahrt man in ihr gewaltige Kräfte zu einer Erneuerung im Geist des Evangeliums. Diese bringen alte, überlebte Strukturen zum Bersten – es liegt kein Grund vor, ihnen nachzutrauern als ob sie zum Glauben gehörten oder sakralisiert zu werden verdienten. Wir stehen ja am Ende mehrerer, oft jahrhundertelanger Epochen und sehen, wie das unter diesen Umständen verständlich ist, klarer, was verschwindet, als was am Werden ist. Fragen wir uns somit in erster Linie, was heute zu Ende geht.

Wir stehen am Ende der Konstantinischen Ära, genauer gesagt der Theodosianischen Ära. Lange Zeit hindurch, vor allem nach der Erschütterung durch das protestantische Schisma und nach der tridentinischen Reform, versuchte Rom sich möglichst auf »the powers that be«, das heißt auf die Nationalstaaten zu stützen. Man hielt es für gegeben, daß die verschiedenen »establishments« solidarisch eine konservative Haltung einnähmen, und so erblickte man bei den Nationalfeiertagen »die bürgerlichen, kirchlichen und militärischen Autoritäten« Seite an Seite, brüderlich vereint, auf der Ehrentribüne – selbst wenn einer dieser Feiertage ein revolutionäres, republikanisches Ereignis feierte. Heute findet die Kirche wieder zu ihrer ehemals traditionellen freiheitlichen Haltung gegenüber den öffentlichen Gewalten zurück, d. h., sie gewinnt in der Welt des Menschen wieder ihre prophetische Dimension zurück. Die Trennung von Kirche und Staat, wie sie beispielsweise in Frankreich verwirklicht worden ist und die anfänglich als eine Art »Verfolgung« aufgefaßt wurde, ist schließlich der Aufgabe der Kirche, Zeugnis zu geben, zugute gekommen.

Zweitens erlebt heute die Kirche die Emanzipation der Laien. Auch dieses Problem steht mit den Folgen im Zusammenhang, welche die schlimme Erschütterung durch die Reformation ausgelöst hat. Da die reformierten Laien die Bibel auf ihre persönliche Weise lasen und interpretierten, was zu einer Reihe von Spaltungen führte, kam Rom zum Schluß, der seit dem Trienter Konzil erneuerte, besser ausgebildete Klerus solle sich so viel als möglich mit dem identifizieren, was als für die Kirche repräsentativ galt. Für die Welt wie für den Klerus selbst war nun »die Kirche« mehr oder weniger gleichbedeutend mit »der Klerus«.

Heute wird es nun – zum Teil auch deswegen, weil die Zahl der Priesterberufe zurückgeht – immer unerläßlicher, auch den Laien Verantwortungen anzuvertrauen, während sich die Priester fast ausschließlich dem widmen, was einzig sie tun können. Die Zeiten sind vorbei, wo ein katholisches Sozialwerk unbedingt einen Geistlichen zum Sekretär haben mußte.

Gewiß bringt die neue Situation Risiken mit sich. Wenn die Katholiken mit der Bibel häufig noch erbärmlich schlecht vertraut sind, so deshalb, weil der Klerus allzu oft vor allem die Tugend des Gehorsams und der Gefügigkeit im christlichen Volk verbreiten wollte.

So konnte es zu einem Teufelskreis kommen: Man stellte fest, daß die Laien theologisch nicht auf der Höhe seien, und schloß daraus nicht, daß man ihnen eine solidere Kenntnis des Christentums vermitteln müsse, sondern daß man ihnen unmöglich wichtige Verantwortungen anvertrauen könne, was dann hinwiederum eine Einführung in die Theologie, die ja immer nur unvollständig bleiben kann, als unnütz, ja schädlich erscheinen ließ. Nun aber hat die Umstellung der Liturgie auf die Volkssprache bei zahllosen Laien ein persönliches Interesse an ihrer Religion geweckt – ein Prozeß, der nicht wieder rückgängig zu machen ist und dessen umstürzende Folgen unberechenbar sind.

Drittens hat die Kirche begonnen, sich von ihrer Furcht vor der Wissenschaft zu erholen. Diese Furcht war geschichtlich begreifbar, denn die bahnbrechenden Wissenschaftler hatten ihre neuen Theorien zumeist in eine nichtchristliche, ja antichristliche Philosophie verpackt. In unserer Epoche hingegen nehmen die großen Forscher von diesen als negativ beurteilten Positionen Abstand. Der ganze Begriff der Materie wird neu studiert, und wenn die Katholiken in den wissenschaftlich führenden Kreisen noch verhältnismäßig selten vertreten sind, so sind es die Atheisten noch seltener. Zwar sind die alten Reflexe noch vorhanden, doch befreien sich gläubige Wissenschaftler zusehends von ihnen. Mehr als je haben die katholischen Universitäten eine spezifische Rolle zu spielen. Der Name Teilhard de Chardin ist für die Entwicklung, die wir hier anzudeuten suchen, bezeichnend.

Ein Letztes: Die Entdeckung der katholischen Universalität geht Hand in Hand mit der Anerkennung der kulturellen Verschiedenheiten.

Einst erschien die Kirche einerseits an besondere Nationen gebunden, und andererseits machte sie durch ihren Zusammenhang mit dem einigenden Rom einen einförmigen Eindruck. Heute ist das Gegenteil der Fall. Rom steht dem Aufkommen arteigener, aus besonderen Zivilisationen hervorgehender Liturgien wohlwollend gegenüber. Denken wir zum Beispiel an die herrliche Baluba-Messe, die nichts »Europäisches« an sich hat, sondern die aus einer unerhörten geistlichen Inspiration hervorgegangen ist.

Auch auf der Vierten Bischofssynode hat sich etwas Neues ereignet. Es war nicht mehr möglich, beim Bericht über die Lage der Kirche in den verschiedenen Ländern sämtliche nationalen Bischofskonferenzen zu Wort kommen zu lassen. Es waren ihrer schon zu viele. Darum beschloß man, den Kardinalerzbischof von Manila über ganz Südostasien und nicht nur über die Philippinen, und seinen Kollegen Msgr. Pironio von Buenos Aires über ganz Lateinamerika berichten zu lassen, während der Kardinalerzbischof von Yaoundé die Probleme von ganz Schwarzafrika vorlegte. Und die Europäer mußten der Entwicklung folgen: Msgr. Roger Etchegaray von Marseille war der Berichterstatter für Europa, und zwar für Ost- und Westeuropa.

Hier liegt nun eine Organisationsform vor, die man ohne weiteres als typisch föderalistisch betrachten kann. Könnte sich nicht auch die nichtkirchliche Welt auf ähnliche Weise einigen und sich als einen Bund kontinentaler Föderationen organi-

sieren? Wäre dies möglich, dann hätte die Kirche an der Spitze der Entwicklung gestanden.

## V

Wir erleben noch ein weiteres Phänomen, das für unser Jahrhundert charakteristisch ist – ebenso charakteristisch übrigens wie der Föderalismus: die ökumenische Bewegung. In ihr findet sich eine Kraft, die das Europa von morgen stark beeinflussen wird. Und auch auf diesem Gebiet befinden wir uns am Ende verschiedener Perioden.

Zunächst einmal am Ende der Periode, wo man vorbehaltlos sagen konnte: »Außerhalb der Kirche gibt es kein Heil.« Wer denn dürfte dem Erbarmen Gottes Grenzen setzen? Wer über die Möglichkeit, Wahrscheinlichkeit oder Gewißheit des Heils der Gläubigen befinden? Heute geben wir in realistischer Haltung zu, daß auch nichtkatholische Christen christlich inspiriert sind und daß die Zugehörichtigkeit zu dieser oder jener Konfession oft sehr zufallsbedingt ist, mehr von geschichtlichen Umständen als von der Entscheidung für die einzige wahre Kirche bestimmt. Gewiß, wir anerkennen weiterhin die apostolische Sukzession und die unersetzliche Bedeutung der Kirche als eines Organs, das vom Herrn selbst geschaffen worden ist. Doch über die wohltönenden Komplimente hinaus, die man heute einander macht, anerkennen wir auch die offensichtliche Tatsache, daß wir von unseren »getrennten Brüdern« viel zu lernen haben. So sind zum Beispiel, wie schon gesagt, die Kalvinisten mit der Bibel viel vertrauter als wir.

Diese neue, positive Toleranz, dieser Respekt vor den andern als andern, wird sich auf die Bereitschaft, als Europäer zusammenzuleben, unwillkürlich tief auswirken.

Sodann wird die alte Formel »Roma locuta – causa finita« heute viel behutsamer gehandhabt als einst. Gewiß freuen sich die Katholiken mit Recht, wenn »Roma loquitur«. Tatsächlich aber beginnen die Gläubigen die päpstlichen Erklärungen und Rundschreiben »mit der Feder in der Hand« zu lesen, nicht in der Absicht, der einzuhaltenden Linie ohne weiteres zu folgen und keine Kritik zu üben, sondern im Willen, zu verstehen und sich zu fragen. »Humanae vitae« bildet diesbezüglich ein geschichtlich ganz neues Beispiel. Daß ihretwegen Zehntausende von Katholiken die Kirche verlassen oder sich von ihr entfernt haben, ist nicht so neu. Neu hingegen ist das Phänomen, daß so und so viele tiefchristliche Ehepaare das Für und Wider abgewogen haben, bevor sie zum Schluß kamen, daß sie sich nicht im Gewissen gebunden fühlen müßten – und daß sie dabei praktizierende Katholiken blieben. Übrigens haben in verschiedenen Ländern der Welt die Ortsbischöfe eilig betont, daß der Papst in dieser Angelegenheit nicht »ex cathedra« gesprochen habe. Zweifellos ist im Zusammenleben mit den Nichtkatholiken auch dadurch ein Graben ausgefüllt, eine Mauer niedergerissen, eine Klischeevorstellung zerstört worden.

Zudem erstreckt sich der Dialog mit »den andern« jetzt weit über die christlichen Kreise hinaus. Man redet nun zunächst mit den Juden, was schwierig, aber doch möglich ist, seitdem Johannes XXIII. der alten Weise, daß in der Karfreitagsliturgie für die Juden als die »perfidi Judaei« gebetet wurde, ein Ende gesetzt hat.

Wir geben überdies zu, daß die Kirche in der Vergangenheit (bloß in der Vergangenheit?) an entscheidenden geschichtlichen Problemen vorbeigegangen ist oder sie zu spät bemerkt hat: »Rerum novarum« ist erst geraume Zeit nach dem Kommunistischen Manifest erschienen und hat sich zudem viel weniger entschieden ausgedrückt.

Somit ist es an der Zeit, die Fenster zu öffnen und die Augen zu öffnen für die geschichtliche Aktualität. Diese Aktualität zeigt zunächst, daß das Menschengeschlecht nach Möglichkeiten zur Vereinigung unter Beibehaltung der Verschiedenheiten sucht und daß Europa zweifellos der Kontinent ist, auf dem sich das Problem am schärfsten und mit den größten Erfolgschancen stellt (vgl. Alexandre Marc, »L'Europe, Terre décisive«).

Nachdem diese Feststellungen gemacht sind, wird es augenfällig, daß der Glaube mehr und mehr in das Zentrum der modernen Bestrebungen rückt und daß sich so die prophetische Sendung der Kirche konkretisieren läßt. Wir müssen uns jedoch bewußt sein, daß drei Versuchungen uns auflauern können, denen es zu widerstehen gilt.

Die erste ist die eines Integrismus, eines nostalgischen Bestrebens, wieder umzukehren. Man träumt von einer Rückkehr zu den alten Utopien eines »christlichen Abendlandes«, von dem man sich fragen kann, ob es überhaupt je bestanden hat, das aber heute auf keinen Fall in Frage kommt. Mit dem Tod des Generals Franco ist zur Genugtuung fast aller der letzte sogenannte »christliche Staat« erloschen.

Die genannte Versuchung hat in Msgr. Lefebvre Gestalt angenommen. Es läßt sich ohne weiteres voraussagen, daß sie allmählich erlöschen wird. Nein, der Glaube wird nie der Zement einer europäischen oder einer anderen Gemeinschaft sein; er wird, wie zu hoffen steht, deren Sauerteig, deren Senfkorn bilden. Wenn Paul VI. über die Roten Brigaden das sagt, was ganz Italien öffentlich aussprechen möchte, aber nicht kann, so erfüllt er diese hohe Aufgabe.

Sodann dürfen wir nicht zum Pietismus zurückkehren, will sagen zur Versuchung, einzig durch frommes Leben das Christentum wieder aufzubauen. Zwar ist es sehr verheißungsvoll, daß die Gläubigen nie so viel vom Gebet gesprochen und nach Führung auf diesem Weg verlangt haben. Das Gebet bleibt selbstverständlich die entscheidende Inspirationsquelle und Erneuerungskraft. Aber es muß auch zu Stellungnahmen in der Welt des Menschen führen.

Ein Letztes: Es führt zu nichts, sich auf die Flucht nach vorn zu begeben, um Positionen »einzuholen und zu überholen«, die vor einigen Jahrzehnten als »progressistisch« gelten konnten. Ebenso sehr wie er einst unbekannt war und verteufelt wurde, scheint der Marxismus heute angebetet zu werden – aber man scheint ihn oft noch schlecht zu lesen und zu kennen. Manche »Linkschristen« nehmen sich kaum Zeit, die maßgebenden marxistischen Texte wirklich zu lesen. Wenn man beispielsweise bemerkt, Marx habe kein eigentlich politisches Denken und keine konkreten Ansichen darüber gehabt, was der Sozialismus sei und wie er funktioniere – was immerhin eine nachweisbare Tatsache ist –, so wird man sogleich als »rechtsstehend« taxiert (auch wenn man – wie ich – der niederländischen Partei der Arbeit angehört). Weshalb? Man hat an ein Idol gerührt.

Man kann aber in der Kirche nicht auf diesem Weg das frische Denken und das objektive Urteilen fördern, deren wir sosehr bedürfen. Es führt zu nichts, das

blinde Vorurteil »gegen« durch ein anderes ebenso unbedachtes Vorurteil »für« zu ersetzen.

## VI

Für uns europäisch Gesinnte, die zu unserem Glück oder Unglück in Europa leben und arbeiten müssen, ist das zu einer positiven Betätigung besonders geeignete Terrain eben die europäische Integration. Warum?

Erstens deshalb, weil Europa und fast einzig Europa – Äthiopien und die Malabarküste bilden die Ausnahmen, welche »die Regel bestätigen« – vor jedem anderen Kontinent evangelisiert wurde. Während der ersten fünfzehn Jahrhunderte der Christenheit hat sich diese mit unserer Zivilisation identifiziert. Diese geschichtliche Feststellung will nicht besagen, Gott habe uns anderen irgendwie vorgezogen. Andererseits ist es tröstlich (und keineswegs bedauerlich), daß, während das Erste Vatikanische Konzil noch ausschließlich »weiß« war, beim Zweiten Vatikanischen Konzil eine große Vielfalt von Menschentypen vertreten war. Und doch gibt die geistige und kulturelle Prägung, die unsere Länder durch die Kirche erhalten haben, ihnen eine besondere Verantwortung (jedoch kein Privileg). Denken wir beispielsweise daran, daß die meisten Missionare immer noch aus Europa stammen und daß infolgedessen ein allmähliches Verschwinden Europas für die Kirche eine schreckliche Verstümmelung wäre.

Sodann haben in allen Epochen die Christen in der Welt eine bestimmte Aufgabe zu erfüllen: so zum Beispiel nach dem Zusammenbruch des Römischen Reiches die Evangelisierung der Barbaren oder seit dem 16. Jahrhundert die der kolonialisierten Völker.

Solche inspirierende Aufgaben, solche Pionieraufgaben hat die Kirche im letzten Jahrhundert nicht mehr angepackt. Die Aufgabe, die sich unseres Erachtens heute stellt, ist die, Europa einen neuen Atem zu geben, es vor dem Verfall zu retten. Gewiß werden wir diese Aufgabe nicht allein zu vollbringen haben. Im Gegenteil: es ist ermutigend festzustellen, daß die Kirche und ihre Gläubigen Worte sagen und Taten setzen können, die von andern, von Nichtgläubigen, von ganzem Herzen gutgeheißen werden. Die Kirche kann so zur Wortführerin einer ganzen Zivilisation, zur Seele eines erschlafften, verfetteten Körpers werden, ohne in Proselytismus zu machen oder irgend etwas aufzwingen zu wollen.

Wie tröstlich ist es zum Beispiel, daß der vielberedete Hirtenbrief der belgischen Bischöfe niemanden verurteilt, sondern sich damit begnügt, an die »anima naturaliter christiana« unserer Zeitgenossen zu appellieren. Dieser Brief zeigt mögliche Zukunftswege und ist dabei in einer einfachen Sprache, in einem ganz anderen Stil gehalten als frühere kirchliche Erklärungen. Zudem trennt er die notwendige föderative Union weder von ihrem moralischen Inhalt (»den Egoismus, das Machtstreben und die Geldgier überwinden«) noch von den universalen Perspektiven. Dieser föderalistische Ton entspricht im Grunde der Tradition, denn »unterscheiden, um zu einen«, ist ein christliches Leitwort. In allem geht es darum, zu den reinen Quellen unseres Ideals zurückzukehren.

Ja, Europa bleibt für uns der »entscheidende Boden«, und auf diesem Boden bleibt das Evangelium die unersetzliche Inspirationskraft.

# GLOSSEN

IM GRENZBEREICH DES LAIENTUMS. – Die Tatsache, daß in der Kirche der Bereich des Laientums nicht exakt abgrenzbar ist, ist heilsam und tröstlich, denn warum sollte in einem Volk Gottes überall unüberschreitbare Zäune aufgerichtet sein? Theologisch besteht eine deutliche Grenzziehung zwischen dem Bereich des sakramental geweihten Amtes (das den Bischof, den Priester und in einer bereits analogen Weise den Diakon in sich enthält), aber neben diesem klar abgesetzten Amt gibt es im Bereich der Laien zahlreiche Weisen der Anteilnahme am Amt – mit oder ohne eigene Weihe dazu –, die den laikalen Charakter des mit solchen Amtsaufträgen Versehenen nicht in Frage stellen. Der Diakon selber ist im Grunde einer, der beim Gottesdienst und im sonstigen kirchlichen Lesen normalerweise Aufgaben übernimmt, die ausnahms- oder fallweise auch jeder andere Laie übernehmen könnte, etwa Kommunion austeilen und sie zu Kranken ins Haus bringen. So hat es in der alten Kirche und auch später noch vereinzelt weibliche Diakone für Dienste gegeben, die angemessenerweise einer Frau zustanden. Und da hier die Frau im engeren Amtsbereich bereits Funktionen übernehmen konnte, ist an sich der Gedanke nicht unverständlich, daß Frauen – warum nicht? – auch zu den eigentlichen Ämtern: Priestertum und Bischofsamt zugelassen werden könnten. Aber dieses vielbesprochene Thema soll hier nicht weiterverfolgt werden; es treten aus der Gründungsgeschichte der Kirche, ihrer Tradition und der bleibenden Symbolik der Geschlechter Gründe genug hervor, um ein antithetisches Zueinander von männlichem Amt und gesamthaft weiblicher Gemeinde zu befürworten.

Eine nicht minder umstrittene, bewegliche Kampffront existiert zwischen Laientum und »Ordensstand« (um auch hier zunächst vom kirchenrechtlich am eindeutigsten Festgelegten auszugehen). Zum letztern gehören Personen, die zu einer kirchlich anerkannten Ordensgemeinschaft gehören und entweder »feierliche« (Profeß-)Gelübde oder »einfache«, aber »öffentliche« Gelübde abgelegt haben. (Von den »Laienbrüdern« in Orden braucht hier nicht eigens die Rede zu sein, da »Laie« hier nichts anderes als Nicht-Priester besagt und diese Ordensleute in keiner Weise den »Laien in der Welt« annähert.) Die hier sichtbar gewordene Abstufung läßt aber ahnen, daß diese Art der besonderen Weihe des ganzen Lebens an Gott noch andere Stufen und Formen zulassen wird, was in der Tat auch der Fall ist: Warum sollten »einfache« Gelübde oder bindende Versprechen nur »öffentlich« und nicht auch »privat« abgelegt werden können, wobei »privat« wiederum verschiedene Abstufungen in sich fassen kann: können doch solche privaten Versprechen innerhalb einer kirchlichen (diözesan oder römisch) approbierten Gemeinschaft oder einfach einem Beichtvater als dem Vertreter der amtlichen Kirche oder schließlich noch einfacher direkt zu Gott hin abgelegt werden.

Daß jeder Laie das Recht hat, vor Gott und auch vor seinem Beichtvater eines oder mehrere Gelübde (z. B. der Jungfräulichkeit, aber auch des Gehorsams an einen geistlichen Führer) abzulegen, ist ebenso evident wie sein Recht, zu heiraten oder nicht zu heiraten. Nicht minder unbeanstandet ist sein Recht, einer frommen Bruderschaft, Solidarität oder sonstigen Vereinigung beizutreten, ohne dabei aufzuhören, Laie zu sein. Zum Problem wird erst der laikale Charakter der Mitglieder von Säkularinstituten, wie sie seit 1947 offiziell von der Kirche anerkannt sind, und die daran erkennbar sein sollen, daß sie »in weltlichem Stand und weltlicher Lebensform« ihre Mitglieder »zu jener vollen Lebensweihe und Selbsthingabe führen, die auch in foro externo das Bild des perfekten und seiner Substanz nach wahrhaft ›religiosen‹ Vollkommenheitsstandes widerspiegelt« (Instructio ›Cum Sanctissimus‹ 1948, Nr. 7). Man weiß, daß diese Säkularinstitute, die der Religiosenkongregation unterstellt sind, aber in ihr eine eigene Abteilung bilden, beim Konzil erfolgreich darum gerungen haben, nicht zu den »instituta religiosa«, also zum Ordensstand gezählt, sondern als zum Laienstand gehörig davon

abgesetzt zu werden (Dekret über die Erneuerung des Ordenslebens Nr. 11), obschon es doch zu ihrem Wesen gehört, eine »volle Hinweihung des ganzen Lebens« (*plena totius vitae consecratio:* Motu proprio *Primo feliciter* 1948, III) zu vollziehen.

Wir stehen hier offensichtlich an einer Grenze. Daß Glieder solcher Gemeinschaften, die alle mehr oder weniger einzeln in weltlichen Berufen leben und wie alle übrigen christlichen Laien eine ihrem Stand angepaßte apostolische Tätigkeit ausüben sollen, *soziologisch* als Laien zu betrachten sind, vor allem als solche betrachtet sein *wollen*, und gerade auch um ihres christlichen Wirkens willen betrachtet werden *müssen*, ist fraglos. Daß sie aber *theologisch* dem Ordensstand, dessen »substantielles Wesen« sie ja ausprägen sollen, nächstverwandt sind, und daß deswegen auch die amtliche Kirche Einblick in ihre Verfassung und Lebensweise zu haben wünscht, ist ebenso wahr und verständlich, wenngleich an diesem Punkt solche Gemeinschaften begreiflicherweise oft unruhig werden.

Manche suchen einen theologischen Ausweg aus ihrer Grenzsituation, indem sie den Akzent darauf legen, daß die Lebensweihe die sich im Versprechen, die evangelischen Räte zu leben, ausdrückt, wurzelhaft schon in der Taufe enthalten sei, so daß man nur diese ernstzunehmen brauche und eigene Gelübde, Versprechen oder Schwüre sich erübrigen. Aber wenn das letzte Konzil die Befolgung der Räte durch Laien begrüßt (*Lum. Gent.* 42), so sieht es das Räteleben doch als »durch einen neuen und besonderen Titel auf Gottes Dienst und Ehre hingeordnet«, als »inniger geweiht« und »auch in besonderer Weise mit der Kirche und ihrem Geheimnis verbunden« (ebd. 43), so daß die Anerkennung dieser Lebensform durch die Kirche und die Entgegennahme der Gelübde oder Versprechen durch sie gerechtfertigt scheinen.

Anderseits ist die Kirche vorsichtig in der Anerkennung von Weltgemeinschaften: sie müssen sich zuvor vielfältig bewährt haben. Obschon verfügt wurde, daß alle im christlichen Volk erwachenden Bewegungen, die Leben in der Welt mit Leben nach den Räten Christi verbinden möchten, sich den Normen der Säkularinstitute unterzuordnen haben, verweilen manche dieser Bewegungen bewußt im Vorfeld (und es scheint, daß solches Zögern auch geduldet wird), um nicht vor Mitchristen und Nichtchristen als im Geheimen kirchlich »organisiert« zu erscheinen und gerade durch dieses anscheinende Geheimwesen suspekt zu werden.

Wir befinden uns hier an einer echten Frontlinie, an der die Gründe für oder gegen eine offizielle kirchliche Anerkennung von solchen aus der Spontaneität des Laientums aufsteigenden Gruppierungen leidenschaftslos abgewogen werden müssen. Vordergründig stehen sich (freies) Charisma und (gebundenes) Amt gegenüber; aber eine solche starre Gegenstellung ist nicht neutestamentlich, denn hier ist Charisma der umfassende Begriff: auch und gerade das Amt ist grundlegend ein Charisma. Anderseits ist jedes »freie« Charisma auf den Dienst an und innerhalb der Gesamtkirche bezogen, so daß seine praktische Art der Ausübung dem Wächteramt nicht gleichgültig sein kann. Dieses Zu- und Ineinander von freiem Wehen des Geistes innerhalb aller Lebensformen der Kirche, gerade auch des Laienvolkes, und von folgender Überwachung durch das bestellte Amt ist eben das, was sich im Ganzen und Großen beobachten läßt – man denke nur an die zugleich wohlwollende und kritische Aufnahme der verschiedenen »Pfingstbewegungen« durch das bischöfliche und päpstliche Amt.

Aber andere Bewegungen kommen der Grenze näher, die zum approbierten Institut heranführen: soll sie überschritten werden oder nicht? Hier kann abermals der soziologische Aspekt mit dem theologischen in eine gewisse Spannung treten. Es kann für einzelne Bewegungen vordringlich sein, möglichst offen und empfangsbereit zu erscheinen, wenigstens nach außen keine strikten Bedingungen der Mitgliedschaft aufzustellen, das christlich-Großmütige aus der vollen Spontaneität der Mitmachenden zu erwecken. Wenn sich innerhalb einer solchen Bewegung Einzelne zum Räteleben entschließen – sei es durch Eintritt in den eigentli-

chen Ordensstand oder zu einem Räteleben im Geist der Säkularinstitute –, so bilden sie gleichsam einen Sonderzweig der Bewegung, sosehr sich die dazu Entschlossenen dann fast zwangsmäßig als die gegebene Leader des Ganzen anbieten werden. In solchen Fällen dürfte es angezeigt sein, daß vom Amt her eine sehr diskrete und geschmeidige Weise der Überwachung geübt wird.

Aber solche offenen Bewegungen sind keineswegs die einzige Form des Wirkens des Geistes in der Kirche. Er kann immer wieder, wie so oft in früheren Jahrhunderten, Gründergestalten erwecken, die an der Spitze einer bestimmten und bald auch innerlich durchgeformten Gemeinschaft stehen, und, theologisch gesehen, mehr die Richtung vom Räteleben her in die offene Säkularität als – wie die vorher erwähnten Bewegungen – den umgekehrten Weg einschlagen. Hier kann das Moment des kirchlichen Dienstes einen etwas anderen Stellenwert gewinnen und der theologische Wert einer Vollhingabe an Gott durch die Kirche viel stärker im Vordergrund stehen.

Es dürfte nun eine reine Ermessensfrage sein, ob man für die in den mehr offenen Bewegungen Lebenden die Bezeichnung »Laie« aufsparen soll, oder diese nicht ebenso den ausdrücklich kirchlich organisierten zubilligen darf. Oder soll man vielleicht den Schluß ziehen, daß die Grenzen zwischen »Laienstand« und »Ordensstand« überhaupt fließend sind, auch wenn es für beide gewisse unübersehbare Schwerpunkte gibt? Warum sollte dies ein Nachteil für die Kirche sein, in der alle Brüder sind und alle Glieder des einen Leibes unter dem einen Haupt bilden?

Zwei Schlußbemerkungen. Die eine soll nur der kurze Hinweis darauf sein, daß es auch Säkularinstitute für Priester gibt, eine gewiß sehr merkwürdige Sache, wenn man bedenkt, daß die »Weltlichkeit«, verbunden mit dem Räteleben, das Spezifikum der Säkularinstitute ist. Priester, die solchen Instituten angehören, müßten sich also zugleich in Richtung auf das den »Laien« und das den »Ordensleuten« Vorbehaltene hin entwickeln, was aufs Ganze gesehen problematisch ist und mit verschiedensten Akzenten versehen werden kann. Aber die ausdrückliche Aufrechterhaltung dieser Lebensform zeigt einmal mehr die Osmose zwischen den sogenannten kirchlichen »Ständen« auf.

Das Zweite ist nachdenklicher. Es gibt heute Länder – und es könnte morgen deren noch mehr geben –, wo die offizielle Kirche verfolgt und Christsein im Ordensstand ausdrücklich verboten oder auf kümmerliche Reste eingeschränkt ist. Schwestern werden vielleicht noch bei der Pflege von Alten oder von Irren geduldet, ein »Schau-Kloster« wird erhalten, damit das Verschwinden von hunderten weniger bemerkt wird. In solchen Ländern, wo es auch die christlichen Laien schwer genug haben, werden Gebilde wie Säkularinstitute oder wie geistlich durchgebildete Bewegungen zum beinah einzigen Weg der kirchlichen Ausstrahlung und Missionierung. In solchen Ländern fragt man kaum noch nach »Ständen«, nur die priesterliche Amtsgewalt bleibt unterscheidend wichtig. Hier erwacht, wie so viele erschütternde Dokumente bezeugen, der elementare Sinn des Christseins, das jeder der ihm verliehen Gnade gemäß zu leben versucht.

Hans Urs von Balthasar

# STELLUNGNAHMEN

DASS »COMMUNIO« IM VERGANGENEN Jahr und im Januarheft umfassende Darstellungen[1] über den Zustand großer alter Regionalkirchen veröffentlicht hat, verdient Anerkennung und Dank. Obgleich wir gewisse feste Vorstellungen von unserer Kirche in den großen Nachbarländern haben, Vorstellungen, die durchaus der Wirk-

[1] 3/78, S. 247; 4/78, S. 340; 5/78. S. 446; 1/79, S. 67 und dieses Heft, S. 142.

lichkeit entsprechen können, zeigen uns umfassende Analysen, wie die in »Communio« veröffentlichten, wie vielfältig und hintergründig die Realitäten dort sind. Zieht man Bilanz, so kann diese nicht erfreulich genannt werden. Fast scheut man sich es auszusprechen, weil die Quintessenz so banal und platt klingt: Die Lage der Kirche ist in den westeuropäischen Ländern – nach den Berichten in »Communio« zu urteilen – besorgniserregend.

Es bei dieser Feststellung zu belassen, wäre freilich unverantwortlich. Zum einen gilt es ganz klar zu sagen, daß die Lage der Kirche in den anderen Ländern, die nicht Gegenstand der Betrachtung und Durchleuchtung in dieser Zeitschrift waren, nicht wesentlich anders ist als die in Frankreich, Italien, Belgien und Holland. Das gilt auch für die Kirche in der Bundesrepublik[2]. Ihre Probleme sind die der Kirche in gemischt konfessionellen Industriegesellschaften, auch wenn sie nicht immer so offen vor uns liegen wie etwa in Holland. Zum anderen sollten wir es nicht bei der Entgegennahme der Berichte belassen und zur Tagesordnung übergehen. Dies hieße resignieren. Vielmehr sollten wir nachdenken über die Gründe, die zum Verfall geführt haben oder – wem das zu hart klingt – zur großen Veränderung. Wir sollten dies tun im Geiste der »Communio«, der Verantwortung füreinander und im Bewußtsein, daß wenn ein Glied leidet, alle in der Gemeinschaft der Gläubigen leiden.

Versuchen wir das am holländischen Beispiel. Es ist – wie auch der holländische Berichter betont – der krasseste, der zugespitzte Fall für die große Veränderung der Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg. Doch ist es keine Sonderentwicklung, kein Ausbruch aus dem allgemein gültigen Muster: Auflösung der Bindungen an die Kirche – so die allgemein gültige Formel. Die Sonderheit der holländischen Kirche liegt innerhalb des auch für Hollands Kirche gültigen Trend (Auflösung) in der – wie der Berichterstatter betont – Übernahme der Leitung der Kirche durch die Laien. Dies ist in diesem Ausmaß sicher einmalig. Der holländische Berichterstatter attaquiert eine Schicht von Laien ganz besonders: die sozialen Aufsteiger oder Aufgestiegenen, sie haben an die Kirche Ansprüche gestellt und ihre Wertvorstellungen durchgesetzt. Sie haben, wie man hören kann, die Kirche Hollands »kaputtgemacht«. Freilich muß man, wenn man an diesem Urteil festhält, auch sehen, daß dies ohne Komplizenschaft von einem großen Teil des leitenden Klerus nicht möglich gewesen wäre, und daß es auch nicht überzeugt, darauf hinzuweisen, daß diese Entwicklung allein das Werk der von der Basis isolierten *homines novi* sei, da es doch vor allem die Basis ist, die die empirischen Daten für die Auflösung der Bindung an die Kirche liefert.

Das Faktum der Auflösung gewachsener Bindungen an die Kirche muß sozial empirisch untersucht werden. Doch das reicht nicht aus. Das holländische Beispiel lehrt, daß festgefügt scheinende Strukturen über Nacht weggefegt werden können dann, wenn ihre Voraussetzungen nicht mehr gegeben sind, und es lehrt auch, daß die Kriterien, an denen wir das religiöse Leben der Kirche messen (Kirchenbesuch, Sakramentenempfang) nur bedingt tauglich sind. Sie erklären den Absturz nicht.

So unbestritten es ist, daß die Strukturen der Kirche mit den Strukturen der Zeit, der Epoche korrelieren, von ihnen abhängen und sie auch beeinflussen, und so unbestritten es ist, daß Kirche hier und Kirche da nicht die gleichen sichtbaren Strukturen zu tragen brauchen, wenn sie auch im Prinzip und faktisch die eine heilige katholische und apostolische Kirche sind und bleiben – so unbestritten ist es auch, daß die Strukturen nichts, gar nichts vermögen, wenn hinter und in ihnen nicht der Geist des Herrn steht, lebt und waltet.

Unbestritten gewiß. Aber was heißt das?

Vielleicht kann uns das holländische Beispiel auch hier weiterhelfen. Die holländische Kirche zeichnete sich aus durch »Versäulung«, eine Schutzstruktur eher administrativer Art, um katholische Menschen in einer hochgradigen Diaspora vor Ver-

[2] Vgl. in dieser Zeitschrift Karl Forster 6/76, S. 556, und Hans Maier 1/77, S. 59.

einzelung und Abfall zu sichern. Dieser Schutz schien wenn schon nicht perfekt, so doch äußerst wirksam. Im Augenblick, da unter dem Druck einer innerkirchlichen Neuorientierung (Zweites Vatikanisches Konzil) die holländische Kirche sich öffnete, brach die Struktur zusammen. Zu fragen bleibt, ob mit dem Zusammenbruch der alten Struktur die Kirche im Desaster landen mußte. Vermutlich nicht. Wenn die alten Strukturen der Kirche getragen und erfüllt gewesen wären von einer unanfechtbaren evidenten Spiritualität aus dem Geiste und Zeugnis des Herrn, das heißt seiner Hingabe und seiner Entäußerung, dann wären die Folgen der gewiß nicht gefahrenfreien Strukturänderung abzufangen beziehungsweise zu entschärfen gewesen. Es war in dieser entscheidenden Phase vielleicht nicht zu wenig Spiritualität am Werke, nur zu viel verfälschte.

Noch ein zweites Beispiel, diesmal aus der italienischen Kirche. Hier handelt es sich unter anderem um Kommunikationsschwierigkeiten zwischen Leitung, Klerus, Intellektuellen und Gläubigen; mit anderen Worten und zugespitzt gesagt: um den Zerfall der gemeinsamen Sprache. Das sorgfältig aufgearbeitete Material Burgalassis (Bologna)[3] belegt: Sprache als Medium unmittelbarer Verständigung zwischen Gläubigen gibt es in der derzeitigen italienischen Kirche nicht. Die »Schichten« innerhalb der einen Kirche sprechen unterschiedliche Sprachen und hören und verstehen nur noch selektiv in Hinblick auf Inhalte von Glaube und Sitte. Weit mehr als fünfzig Prozent der Gläubigen begreift kirchliche Verlautbarungen nur mehr im Niveau von Asterix. Daher die Notwendigkeit, religiöse Comics zu entwickeln.

Nicht daß das so ist, ist bedrohlich. Sondern daß man es nicht bemerkt. Und auch diese Blindheit scheint nur möglich zu sein, weil die Wachheit und die Gabe der Unterscheidung am Schwinden sind.

Die Gabe der Unterscheidung. Wie wird sie gewonnen? Wem kommt sie zu? Aus einem Handbuch folgendes Zitat: Laien und Priester sind zusammen die Kirche. »Die Kleriker lassen ab von einer Haltung, die angesehene Stellung und Privilegien beansprucht, und bemühen sich, demütige Diener der Menschen um Jesu Christi willen zu sein. Dennoch besteht zwischen der Kirche der Märtyrer und der Kirche des Atomzeitalters folgender Unterschied: Die ersten Christen interessierten sich kaum für die irdische Welt, ihr eschatologisches Lebensgefühl war von monastischem Typus. Die Christen von heute empfinden die Eschatologie als das, was einer Geschichte von kosmischen Dimensionen ihren Sinn gibt. Sie wollen auch loyal sein gegenüber der Welt und suchen die irdischen Aufgaben zu verstehen und aufzugreifen durch deren Bezug auf die Herrschaft Christi und das Endziel ... Die Christen glauben, oder sie stellen vielmehr fest, daß die Tätigkeit der Kirche vielfach nicht mehr darin bestehen darf, gesonderte katholische Ordnungsgefüge zu schaffen, die von der Kirche direkt oder durch Ausübung ihrer Autorität geleitet werden. Denn so läuft man Gefahr, lediglich ein katholisches Getto am Leben zu erhalten ... Vielmehr hat man nach Formen zu suchen, wie echte Christen, die aus der Gemeinschaft der Kirche leben, in einer Weise, die so lauter wie nur möglich ist, in der Welt und bei den Menschen sein können ... Dieser Laienstand erstrebt eine Spiritualität, die seinem Lebensgefühl und seinen Bedürfnissen entspricht, die weder ein Abklatsch monastischer Spiritualität ist noch die Formel eines christlichen Lebens auf Rabattzahlung ...«

Wer wollte ernsthaft in Abrede stellen, daß diese Sätze als Programm der jungen neuen Laieneliten der holländischen Kirche gelten könnten, selbst dann wenn sie die Kirche über das Zulässige hinaus geändert haben sollten? Congar hat einmal die Formel von der »fortschreitenden Laisierung der Existenz« gebraucht – und zwar verstanden auch als innerkirchlichen Vorgang, keinesfalls identisch zu begreifen mit Abfall und Säkularisierung. So richtig die Beobachtung ist, so fraglich sollte ihre Bewertung sein. Wenn der Vorgang nicht nur positiv beurteilt werden darf, dann sicher nicht aus Sehnsucht und Nostalgie nach einer klerikal

[3] In: »Concilium«, Jan. 1978, S. 19.

verfaßten Kirche. Doch hat die Laisierung der Existenz von Laien und Priestern in der Kirche ihre Grenzen für beide, und für letztere sind sie enger.

Der Herausforderung der Kirche in unserer Zeit kann, wenn die Kirche ihrer Mission gerecht werden will, nicht allein begegnet werden mit neuen Strukturen, nicht allein mit dem Einfallsreichtum der Aktivisten, nicht mit Organisation und Administration bis zum Umfallen, nicht mit Bergen von gelehrt geschriebenen Papiers. Sondern es bedarf der Besinnung auf das für jeden Kleriker und Laien allzeit gültige »Sequere me«, ohne die Verdunklung dieses einzigartigen Anrufs durch die vielfachen Faltungen und Ordnungen: Besinnung auf die Notwendigkeit der unmittelbaren Nachfolge zu allen Zeiten: Entäußerung, Hingabe um seiner Liebe willen zu uns. Das ist der Geist, aus dem auch heute die Kirche lebt.

Werner Pank

---

Karl Suso Frank, geboren 1933 in Ulm-Wiblingen, Franziskaner, lehrt seit 1974 als ordentlicher Professor der Universität Freiburg i. Br. Alte Kirchengeschichte und Patrologie.

Walter Bayerlein, geboren 1935 in München, verheiratet, zwei Kinder, Richter am Oberlandesgericht München, Vizepräsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Stellvertretender Vorsitzender des Diözesanrats München, Mitglied der »Gemeinsamen Konferenz«.

Franz Furger, geboren 1935, ist ordentlicher Professor für Ethik und Moraltheologie an der Theologischen Fakultät Luzern. Er ist zudem Feldprediger, das heißt Armeeseelsorger im schweizerischen Milizsystem.

Josef Pieper, geboren 1904, ist em. Professor für Philosophische Anthropologie an der Universität Münster. Bei dem Aufsatz auf Seite 167 handelt es sich um die wesentlich gekürzte Fassung eines im Herbst 1978 vor der Rheinisch-Westfälischen Akademie in Düsseldorf gehaltenen Vortrags, der vollständig in der Schriftenreihe der Akademie erscheinen wird.

Hendrik Brugmans, geboren 1906 in Amsterdam, ist der Gründer des Europa-Kollegs in Brügge. Von 1950 bis 1972 war er dessen Rektor. Bei dem Beitrag auf Seite 177 handelt es sich um eine überarbeitete Fassung des Vortrags, den Brugmans am 22. April 1978 auf der Straßburger Europatagung gehalten hat. Den Beitrag übersetzte aus dem Französischen August Berz.

# Vom Geheimnis des Bösen

Vorfragen zur theologischen Diskussion
um die Gestalt des Teufels

*Von Karl Lehmann*

Bald nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil begann die Diskussion, ob der Teufel existiert oder nicht. Manchmal wurde auch gefragt, ob wir als Christen die Satansgestalt brauchen. Eine oft wiederholte Antwort wollte wissen, Sünde und Bosheit des Menschen allein genügten. Das Gespräch ist noch nicht zu Ende. Zwischen simpler Wiederholung des bisher Bekannten und seiner naiven Verneinung gibt es viele Wege. Die folgende kleine Überlegung möchte einen bescheidenen Beitrag zur Ausarbeitung der angemessenen Fragestellung leisten. Oft kommt es nämlich nicht in erster Linie darauf an, *was* man alles weiß, noch suchen und erforschen kann, sondern *wie* man sich einem Sachverhalt nähert und welches Maß die Erkenntnis dabei nimmt.

## *1. Die Frage des Zugangs zum Bösen*

Auf der Suche nach einer gemäßen Antwort auf die Frage nach der Gestalt des Teufels und der Dämonen[1] wird man nicht sofort mit der Problemstellung beginnen, ob es den Satan gibt oder ob es ihn nicht gibt. Selbstverständlich existiert er nicht in der Weise, wie es die Dinge unserer durchschnittlichen Lebenserfahrung oder wie es auch Menschen gibt. Natürlich darf man sich auch nicht an verfestigten und verdinglichten Bildern des Teufels orientieren, wie an einem sonderbaren, monströsen Wesen mit Bocksfuß und Hörnern, mit tausend Fratzen, halb Mensch und halb Tier. Es steckt schon eine verborgene Wahrheit in diesen Gleichnissen, aber wir entdecken sie nicht mehr auf den ersten Blick. Das Wort »Teufel« ist eine Antwort mit einer bestimmten Deutung der Erfahrung des Bösen in der Welt. Diese Erfahrung wird niemand leugnen: Lüge, Hinterlist, Eigensucht, sadistische Nadelstiche, tödlicher Haß sind Realitäten unseres Lebens. Sie können gar nicht bestritten werden.

Seit Leibniz unterscheidet man grundlegend verschiedene Formen des Übels. Das metaphysische Übel besagt eine Unvollkommenheit, wie sie der geschöpflichen Begrenztheit eines bestimmten Wesens zu eigen ist. Ein Stein gehört zu einer Seinsstufe, auf der kein Sehen möglich ist. Das physische Übel

[1] Vgl. zur ersten Information W. Kasper/K. Lehmann (Hrsg.), Teufel – Dämonen – Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen. Mainz ²1978; R. Schnackenburg (Hrsg.), Die Macht des Bösen und der Glaube der Kirche. Düsseldorf 1979. In beiden Veröffentlichungen sind zahlreiche Literaturhinweise zu finden.

bedeutet das Fehlen einer Eigenschaft, auf die ein konkretes Wesen von Natur aus angelegt und ohne die es in seiner vollen Wirklichkeit behindert ist. Dies ist der Fall bei der Blindheit eines Menschen. Demgegenüber besteht das ethisch-moralische Übel in einer freien Willensentscheidung gegen das im Gewissen gewußte Gebot oder Verbot. Es ist dann voll gegeben, wenn es der freien Verantwortung entspringt und also schuldhaft ist. Das Böse im eindeutig moralischen Sinn ist dann gegeben, wenn ohne Grund und in voller Absicht das Augenlicht zerstört wird. Das Böse im vollen Sinne existiert also nur, wo Freiheit und damit Zurechnung und Verantwortung wirksam sind. Wenn wir künftig vom Bösen sprechen, dann zielen wir auf diese ethisch-moralische Größe.

Der Mensch fragt nach dem Grund des Bösen. Wir haben für bestimmte Erscheinungsweisen des Bösen und für einzelne böse Handlungen eine »Erklärung«: ererbte Verhaltensweisen, Destruktivität, Aggression, Frustration, Sachgesetzlichkeiten, repressive Strukturen. Zweifellos bestimmen sie die Freiheit der handelnden Person mit und legen ob ihres Gewichtes nicht selten die Überzeugung nahe, es gäbe keine wirkliche freie Entscheidung. Bestimmte Begleitumstände der bösen Tat lassen sich damit begreiflich machen, aber nicht das Böse selbst. Freilich bleibt eine Spannung bestehen zwischen der relativen Freiheit des Individuums und einer gewissen Determination zum Bösen, welche den Einzelnen übersteigt und gelegentlich überwältigt. Wiederholt böse Handlungen können eine Dauerneigung ausbilden und den Willen in eine solche negative, zerstörerische Grundhaltung einüben, daß man fast von einem »inneren Zwang zum Bösen« sprechen kann.

Je mehr man das Böse in seinem Ursprung und die Freiheit zusammendenkt, um so rätselhafter erscheint es. Wer etwas deuten möchte, sucht nach einer inneren Erhellung, die ein bestimmtes Verhalten auch rechtfertigt. Wer einen unumstößlichen Grund für eine böse Tat sucht, kommt leicht zu Ausreden oder gibt Scheinantworten. Dies hängt nicht nur damit zusammen, daß das Böse sich gerne in seinem eigenen Ursprung verbirgt, sondern daß es einer wirklichen und dauerhaften rechtfertigenden Begründung nicht standhält. Geht man wirklich dem Ursprung des Bösen nach, so entzieht sich der letzte Grund einer bösen Tat uns selbst. Das menschliche Selbst erscheint als ein vieldimensionaler Abgrund, darin das Innen und das Außen, das Eigene und das Fremde viel weniger zu trennen sind, als wir durchschnittlich annehmen. Das Böse wird »irrationaler«. Je mehr wir ihm einen »Sinn« geben wollen, um so unbegreiflicher wird es. Es kann aber auch sein, daß endlose Erklärungsversuche das Böse banalisieren. Man kann es in seiner Ungeheuerlichkeit neutralisieren, wenn man es in eine äußerste unbeteiligte Distanz zu sich bringt. Die Neugierde der objektivierenden Reflexion kommt beim Bösen bald an eine Grenze, wo das Leiden des Opfers frevelhaft entschärft wird und der Schrecken des Bösen verlorengeht.

Das Böse ist darum für das Denken ein abgrundtiefes Rätsel. Es lädt immer wieder die Reflexion nach dem Woher und Wohin ein. Es bedeutet durch seine eigene Unverständlichkeit die schärfste Herausforderung an das Denken. Das Verstehen wird bei jeder Annäherung zurückgeworfen oder zum Komplizen. Verstehen nämlich tendiert auf Einverständnis. Von der Gnosis an besteht aber auch die Versuchung, dieses Rätsel des Bösen durch seine zwangshafte Logisierung in Erkenntnis (oder auf Täuschung und Irrtum als einen Mangel an Erkenntnis) aufzulösen. Noch Hegel zeugt von dieser Versuchung des reflektierenden Geistes. Erst recht kann diese entschiedene Provokation des Denkens, das die Undurchdringlichkeit des Bösen darstellt, den Menschen nicht nur zum platten »Erklären«, sondern auch zum redseligen Faseln verleiten. Eine erste Forderung aller Rede über das Böse muß darum die Aufforderung sein, sich dieser abgrundtiefen Rätselhaftigkeit des Bösen bewußt zu bleiben. Die klassische Philosophie und Theologie von Augustinus bis in das Spätmittelalter weiß sehr genau, daß in der Negativität des Bösen Dunkel und Schweigen herrschen: Die Freiheit als Ursprung ist nicht nur letzter Grund, sondern eher nicht mehr vollständig aufzulichtender Abgrund[2].

## 2. *Drei Grundrichtungen einer Antwort*

Mit der Berufung auf die geschichtliche Mächtigkeit des Bösen und seinen Ursprung in der Freiheit ist es jedoch nicht getan. Vielmehr muß gefragt werden, welche Freiheit gemeint ist und vor allem wie die »Realität« und Wirksamkeit des Bösen näherhin zu verstehen ist. Gerade weil der Mensch das Böse immer schon bei sich und in der Welt vorfindet, muß die Macht des Bösen im Zusammenhang einer Deutung der Gesamtwirklichkeit gefunden werden. Wie soll das Verhängnisvolle, Zwiespältige und Unheimliche des Bösen in der Welt verstanden werden, das über eine einzelne böse Handlung und auch über die Summe einzelner böser Taten hinausreicht? Welcher Art von Wirklichkeit ist das Böse? Ist das begrenzte, endliche Sein in sich gut und böse, zwiespältig oder neigt es im ganzen zum Bösen hin? Man sieht leicht, daß diese Fragen am Ende nur beantwortet werden können durch eine Erörterung des Sinnes von Sein überhaupt.

Der menschliche Vorrat an großen Auslegungsentwürfen für eine Antwort nach dem Stellenwert des Bösen im Ganzen der Wirklichkeit ist offenbar begrenzt. Das Potential der Lösungsmöglichkeiten ist, wie die Problemgeschichte des Bösen aufzeigt, nicht beliebig zu erweitern, so daß sich im Grunde – Mischformen und Varianten innerhalb der einzelnen Typen zugestanden – drei grundlegende Schemata ergeben:

[2] Vgl. neuestens zur Sache T. Koch, Das Böse als theologisches Problem. In: »Kerygma und Dogma« 24 (1978), S. 285–320; L. Wenzler, Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev=Symposium 59, Freiburg/München 1978.

*A. Der Dualismus:* Das Böse ist von Uranfang an ein mit Gott gleich ursprüngliches, freilich nicht unbedingt gleichrangiges, aber jedenfalls unabhängiges Prinzip, das für die unterschiedlichen Zustände im Bereich des Bösen im weitesten Sinne verantwortlich gemacht wird. Die Weltgeschichte und die Wirklichkeit überhaupt ist ein beständiger Streit zweier göttlicher Mächte um die Herrschaft. Ein solcher Dualismus kann mehr ethisch orientiert sein. Er kann aber auch verschiedene Seinsbereiche (geistig/seelisch-leiblich, ewig-materiell/vergänglich, Sein-Schein) voneinander grundsätzlich trennen und so die Gesamtwirklichkeit in völlig heterogene Blöcke zerspalten. Durch den »Gegengott« wird die Einheit der Wirklichkeit gesprengt. Vor allem die Gnosis hat das Böse und die Materie in einem ganz grundlegenden Sinne identifiziert. Andere dualistische Konzeptionen, wie zum Beispiel das iranisch-zoroastrische Denken, betonen die religiös-moralische Grundeinstellung. Durch das christliche Gottesverständnis ist eine solche Dualitätskonzeption freilich unzulässig, da Gott der eine Schöpfer der Gesamtwirklichkeit und der eine Herr der Geschichte ist. Es gibt keine von Gott unabhängige oder ihm entgegengesetzte Macht. Alles, was nicht Gott selbst ist, stammt radikal von ihm her und ist auf ihn bezogen. Gottes Schöpfung kann nur als gut begriffen werden.

Dualistische Konzeptionen treten heute selten in einer massiven Form auf. Es gibt jedoch Anzeichen dafür, daß die abgrundtiefe Macht des Bösen den Menschen immer wieder in Richtung einer dualistischen Antwort verführt, ganz abgesehen von späteren Nachwirkungen der Gnosis in ganz verschiedenen Formen der Weltfeindlichkeit (Manichäismus, Bogomilen, Katharer). Der Dualismus wird nicht selten als System abgelehnt, aber doch in einzelnen Strukturelementen für eine Antwort nach dem Bösen aufgegriffen. Dies trifft spurenweise auch auf das neue Buch von H. Haag, Vor dem Bösen ratlos?[3] zu, wenn dieser erklärt, »daß das Böse im Wesen des Menschen begründet« sei.

Solche mindestens zwiespältigen Aussagen sind gegen die dualistische Konzeption nicht genügend gefeit.

*B. Formen des Monismus:* Der eine Urgrund der Welt ist auch der verantwortliche Ursprung des Bösen. Die Schöpfung hat gegenüber dem Schöpfer in ihrer Seinsweise keine Eigenständigkeit. In irgendeiner Weise muß also das Böse auf Gott selbst zurückgeführt werden. Wo dies ausdrücklich geschieht, wird Gottes Sein dämonisiert. Es gibt freilich auch subtile Formen eines solchen Monismus. Gelegentlich werden auch in der Schrift Aussagen sichtbar, die in Abwehr des Dualismus beinahe monistisch wirken, vergleiche zum Beispiel: »Der das Licht bildet und die Finsternis schafft, der das Heil wirkt und das Unheil schafft, ich bin Jahwe, der alles dies wirkt« (Jes 45, 7). Monistische Züge werden auch deutlich, wenn Karl Barth von einer notwendigen Begleitung der Herrlichkeit Gottes durch einen Schatten spricht, so daß Gott das

[3] München 1978, S. 240.

Böse »mitwill«[4]. Das Böse ist zwar das Nichtige, aber dieses ist nicht ohne Gottes Wollen selbständig neben Gott. Auch bei H. Haag klingen Töne an, die in unsere Richtung weisen, wenn von dem Bösen als einem Element der Schöpfung nach Gottes Plan die Rede ist[5].

Auch eine andere Variante der monistischen Deutung kann bestechen, wenn nämlich Gott wenigstens so das Böse will, daß es seinen Zielen dient. Die faktische Realität des Bösen tangiert zum Beispiel momentan die harmonische Ordnung der Schöpfung, aber am Ende sorgt das Böse für eine gesteigerte Differenzierung und für eine erhöhte Harmonie der Welt. Die traditionelle Antwort auf die Frage nach dem Stellenwert des Bösen kann diese Gefahr nicht immer vermeiden. Eine noch subtilere Spielart einer solchen Erklärung ist durch den modernen Evolutionismus denkbar geworden, der sich mit dem eben besprochenen Ansatz verbindet. So glaubt H. Haag[6], die folgende Überlegung Teilhard de Chardins sei »aller Beachtung wert«: »Was ist aber die unvermeidliche Kehrseite jedes in einem Prozeß dieser Art erzielten Erfolges, wenn nicht, daß er mit einem gewissen Anteil von Abfällen bezahlt werden muß? Disharmonie oder physischer Zerfall im Vor-Lebendigen, Leiden beim Lebendigen, Sünde im Bereich der Freiheit: keine in Bildung begriffene Ordnung, die nicht auf allen Stufen folgerichtig Unordnung einschließt . . . Wenn (wie man, glaube ich, unvermeidlich einräumen muß) es für Gott, von unserer Vernunft her gesehen, nur eine mögliche Weise des Schaffens gibt – nämlich evolutiv, über den Weg der Einsmachung –, ist das Übel ein unvermeidliches Nebenprodukt, erscheint es als eine von der Schöpfung nicht zu trennende Qual.« Ähnlich spricht Teilhard de Chardin auch von »einer Menschheit, die mit statistischer Notwendigkeit von Sünde durchtränkt ist«[7].

Dies sind nur Splitter und Anflüge monistischer Konzeptionen. Es ist auch deutlich geworden, wie solche Fragmente in differenzierteren Systemen sich durchaus mit dualistischen Momenten verbinden können, indem sie zum Beispiel ein polares Wechselspiel unterschiedlicher Rangordnung darstellen. In der Kabbala, der jüdischen Mystik, wird das Böse[8] zu einem Element in Gott selber, das sich der Schöpfung versagt (»Selbstverschränkung Gottes in sein eigenes Wesen«). Gleichsam unterirdische Bezüge solcher Auffassungen zu F. Ch. Oetinger (1702–1782), J. Böhme (1575–1624) und besonders zu F. W. J. Schellings berühmter Schrift »Das Wesen der menschlichen Freiheit« (1809) liegen auf der Hand[9].

---

[4] Vgl. Die Kirchliche Dogmatik II/2. Zürich ([1]1942), S. 185 f.

[5] Vgl. Vor dem Bösen ratlos?, S. 238, auch 88 f., 240 f.

[6] Vor dem Bösen ratlos?, S. 249. (Verweis auf Mein Weltbild. Olten 1975, S. 60 f.)

[7] Ebd. (Mein Weltbild, S. 85, Anm. 37.)

[8] Vgl. ausführlich G. Scholem, Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Frankfurt 1973, S. 49–82.

[9] Dazu X. Tilliette, Die Freiheitsschrift. In: H. M. Baumgartner (Hrsg.), Schelling. Freiburg/München 1975, S. 95–108, 191 (Lit.).

Eine grobe monistische Antwort würde nicht nur der Helligkeit Gottes und der Heilsbotschaft des Alten und Neuen Bundes widersprechen, sondern es droht auch die Gefahr, daß das Widersinnige und die Negativität des Bösen bagatellisiert werden und es zugleich als notwendig behauptet wird. Am Ende erscheint es dann überhaupt nur als eine Täuschung. Damit wird man aber der Eigenwirklichkeit des Bösen als Phänomen und vor allem auch der *moralischen* Forderung nicht gerecht.

*C. Ursprung aus freier Entscheidung des endlichen Geistes:* Die Tradition kennt ein drittes Grundmodell, das wir schon eingangs besprochen haben. Es betrifft nicht das »metaphysische Übel« (ein letztlich höchst problematischer Begriff!) und das »physische Übel«, sondern nur das ethisch-moralische Übel, welches in einer Entscheidung des freien Willens gegen das sittlich Gute besteht. Dabei muß noch nicht entschieden werden, ob dieser personal-freie Geist ausschließlich im Menschen zu suchen ist.

Diese Antwort schließt zwei wichtige Grundelemente in sich. Die entscheidende Bestimmung des Bösen liegt darin, daß es in einer willentlichen Abwendung freier Wesen vom Guten besteht. Damit wird die Qualität der guten Schöpfung gerettet, außerdem der gute Gott gerechtfertigt. Es fällt kein Schatten auf die Schöpfung in der Absicht Gottes. Das geschöpfliche Wesen ist zwar mit dem Nichts vermischt, aber dies besagt keine grundlegende Beeinträchtigung seiner seinsmäßigen Positivität, zumal die Bezogenheit auf Gott keine Minderung, sondern eine Auszeichnung darstellt. Die Möglichkeit der Unordnung und Abweichung von dieser Bestimmtheit liegt nach der Tradition in der Gegebenheit und Situation der Kreatur, aber es gibt keine irgendwie geartete Notwendigkeit für ein Scheitern. Es gibt außer der Kontingenz keinen Grund für das Böse: »Was fehlbar ist, weist gelegentlich Fehler auf.«[10] Die Gewinnung eines Verständnisses des Bösen wird dadurch nicht leichter, denn neben der Grundlosigkeit des Willens läßt sich auch keine inhaltliche Bestimmung des Bösen angeben, das aus diesem Willen hervorgebracht wird.

Diese ethische Definition des Bösen vom endlichen personalen Geist her verlangt aber von sich aus nach einer Antwort, wie denn nun die »Realität« des Bösen im Ganzen der Wirklichkeit zu verstehen sei. Diese Frage wird um so dringlicher, je mehr Dualismus und Monismus – auch in differenzierten Formen – als Lösungsmodelle ausscheiden müssen. Die grundsätzliche Antwort ist bekannt: Das Böse ist eine Verneinung, ein Mangel und eine Verderbnis des Guten. Es hat keinen eigenen ontologischen Status im Sinne eines substantiellen Seins. Das Böse ist wie ein Parasit am Guten. Im Blick auf sich selbst ist es absurd. Da alles, was ist, gut ist, insofern es ist, ist das Böse in sich widersprüchlich. Es ist die Negation des Guten, von dem es lebt. Die willentliche

[10] Thomas von Aquin, Summa contra gentiles III, 71.

Abwendung freier Wesen vom Guten ist im Grunde eine selbstzerstörerische Tat.

Diese Konzeption stößt ihrerseits auf Schwierigkeiten, so genial sie im Grundansatz auch ist. Vor allem hat sich faktisch in diese Antwort immer wieder auch ein Restbestand dualistischen Denkens eingeschlichen (Fleisch/Sinnlichkeit – Geist). Die Ablösung von Gott als dem Grund des Guten bringt den Menschen in einen letzten Selbstwiderspruch. Im Bösen vollzieht der Mensch sein Wesen und gibt sich zugleich auf. Das Böse ist die Urform des Selbstmords. Im Wollen des Bösen möchte der Mensch die Differenz zwischen seinem endlichen Wesen und der absoluten Erfüllung in einem anderen auflösen und diesen »Widerspruch« in ihm allein klären. Er möchte sich selbst radikal von sich aus bestimmen. Das Böse steigert sich nochmals in seiner Selbstzerstörung. Und dies gibt zugleich einen Hinweis auf die nähere Deutung des Bösen als eines »Mangels« an Gutem (*privatio boni*). Die klassische Auslegung des Bösen von Augustinus bis in das neunzehnte Jahrhundert hinein konnte nämlich diese »Schwäche des Willens« nicht ausreichend verständlich machen. Thomas von Aquin freilich ist damit nicht angemessen gedeutet[11]. Das Böse ist für ihn eine Beraubung dessen, was die Wesen haben müssen, wenn sie das sein wollen, was sie sind. Das Böse ist eine aktive Wesensverletzung, welche das Gute erstickt und das Streben nach dem Guten erlöschen möchte. Das Böse ist mehr als das abstrakt »Negative«, weil das bloße Nichtsein noch nicht das Heillose des Bösen kennzeichnet. Die Verkehrung des Bösen und seine grimmige Zerstörungskraft können von hier aus in den Blick kommen. Zugleich wird deutlich, daß damit auch die klassische Antwort in eine gewisse Nähe zu Schellings Überlegungen kommt, ohne daß Gott mit dem Schatten des Bösen verwachsen sein muß.

Wer das Geheimnis des Bösen klären will, muß sich fragen, wie er seine Deutung im Gesamtkontext dieser Grundmodelle ansetzen will und versteht. Es gibt zwar synthetische Formen, aber die grundsätzliche Trennschärfe zwischen den einzelnen Antworten läßt sich nicht übersehen. Eine erste Klärung kommt jedenfalls an einer solchen Prüfung nicht vorbei. Differenzierungen sind dann immer noch möglich.

### *3. Voraussetzungen einer Antwort auf die Frage nach dem Teufel*

Wenn diese Grundsatzfragen mit ihrem Gewicht deutlich vor Augen stehen, läßt sich auch die Frage nach dem Satan auf eine neue Weise stellen. Bevor man jedoch eine eindeutige Antwort geben zu müssen meint, sollten folgende Leitlinien bedacht werden:

[11] Vgl. z. B. Quaestiones disputatae de malo I, 1, 120. Dazu W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin. Mainz 1964, S. 177 f., 212.

1. Es kann nicht geleugnet werden, daß das Dämonische und der Satan im Evangelium, das heißt im ganzen Neuen Testament, zwar keinen zentralen und selbständigen, jedoch einen unersetzlichen Stellenwert einnehmen. Streicht man solche Teile als nicht wesentlich, so bleibt zu bedenken, ob man die soteriologischen Aussagen des Neuen Testaments in vollem Maße aufrecht erhält. Wer das Maß und den Ursprung des Bösen verkennt, verliert den zureichenden Sinn für »Erlösung«.

2. Wer ja zur Existenz Satans sagt, erklärt damit nicht einfachhin den Ursprung des Bösen schlechthin. Auch die große Tradition, zum Beispiel Augustinus und Thomas von Aquin, warnt geradezu vor einer monokausalen Ableitung des Bösen nur vom Teufel her. Die Abgründigkeit des Bösen erlaubt einen mehrdimensionalen Ursprungsbereich. Der Teufel ist weder im Neuen Testament noch in der großen Überlieferung der einzige Erklärungsgrund für das Böse in der Welt.

3. Die Diskussion um die Existenz des Teufels darf den Zusammenhang mit der Lehre von den Engeln nicht völlig außer acht lassen. Wenn der Ursprung des Bösen nicht in einer Aufteilung oder Reduktion der Seinsbereiche in schlechthin Gutes und Böses zu suchen ist, sondern in der freien Entscheidung geistig-personaler Wesen, so muß dies nicht heißen, dies sei allein der freie Wille des Menschen. Die christliche Lehre vom Ursprung des Bösen geht von der Überzeugung aus, daß die Unheilssituation zwar durch kreatürliche Freiheit konstituiert wird, der Widerspruch zu Gott aber der menschlichen Freiheitsgeschichte vorausliegt. Die Schöpfung ist weiter und umfassender als der Mensch. Darum geht auch der Widerspruch gegen Gott von mehreren Trägern kreatürlicher Wirklichkeit aus. Die menschliche Vernunft stellt nicht einfach den Inbegriff des endlichen Geistes dar. Das Phänomen der menschlichen Sünde erschöpft noch nicht den Bereich der sündigen Möglichkeiten[12].

4. Jede Diskussion über die »Personalität« des Teufels muß zuerst den Person-Begriff ausreichend klären. Wird »Person« im Sinne der formalen Begabung eines Seienden mit Erkenntnis- und Willenskräften definiert, dann kann man diesen strukturellen Personbegriff für den Teufel verwenden, obgleich dies nicht die Sprache der klassischen Tradition ist. Ferngehalten werden muß auf jeden Fall eine positive Füllung des Personverständnisses durch die Kategorien der Kommunikation, der Würde und der Begegnung, wie sie dem personalistischen Konzept der Moderne entstammen. In diesem Sinne ist der Teufel gerade das »personauflösende« Element, das jede Kommunikation in Lüge pervertiert[13].

5. Wenn der Teufel so als »Un-Person« (J. Ratzinger, ähnlich E. Brunner) verstanden wird, so finden sich in ihm auch alle Elemente des »Es«, der ver-

[12] Nähere Begründung vgl. bei W. Kasper/K. Lehmann, Teufel – Dämonen – Besessenheit, S. 85 ff.

[13] Vgl. ebd., S. 88 ff.

knechtenden und entfremdenden Strukturen, anonymer Mächte usw. Es ist darum bezeichnend, daß die Bestimmung des Bösen einherschwingt zwischen einer personalen und einer neutral-sächlichen Bedeutung des Bösen (der Böse oder das Böse). In diesem Zusammenhang kann man auch verstehen, warum die Rede vom Teufel als einem personalen Wesen mißverständlich ist und heute auf Schwierigkeiten stößt. Sensibilität für diese Probleme zu haben, ist nicht identisch mit einer theologischen Verharmlosung der damit zusammenhängenden Fragen.

Vielleicht ist eine positive Aussage über die Existenz des Teufels unter diesen Voraussetzungen eher anzunehmen[14]. Wer glaubt, sich anders entscheiden zu müssen, darf nicht nur negieren, sondern er muß zeigen, daß er wirklich eine bessere Deutung des Ursprungs des Bösen vorlegen kann. Es wird sich dann zeigen, daß man mit der Gestalt des Satans nicht so einfach fertig wird. Das Geheimnis des Bösen ist kein Feigenblatt für unerträgliche mythologische Zumutungen, es wehrt aber auch dem dreisten Zugriff der rationalistischen Gartenschere.

[14] Dankbar stelle ich die Zustimmung W. Kaspers und H. U. von Balthasars zu den Grundlinien der vorgetragenen und anderswo ausführlicher erörterten Thesen fest; vgl. R. Schnackenburg, Die Macht des Bösen und der Glaube der Kirche, S. 78 ff. u. ö.; H. U. von Balthasar, Theodramatik II/2. Einsiedeln 1978, S. 431, 455 f. H. Haag sieht darin nur »akrobatische Gedankensprünge« (Vor dem Bösen ratlos?, S. 293, Anm. 33). Wer offenbar die Anstrengung des Begriffs so wenig schätzt, hat gerade bei der Frage nach dem Bösen, die Philosophie und Theologie in eine besonders große Nähe bringt, wenig Chancen auf eine wirklich gültige Erkenntnis. Historische Richtigkeiten, so unentbehrlich sind sie, machen nicht das Ganze aus. Haag verläßt auch in diesem Buch seine Kompetenz, wenn er in verkürzter Form Schlußfolgerungen von hoher systematischer Tragweite zieht.

# Die Übel und der Übel Größtes

Gedanken über das Übel, die Schuld und die Sünde

*Von Bernhard Stoeckle*

## *1. Gegenwärtig vorherrschende Bestrebungen*

Wenn es gilt, die Einstellung unserer aufgeklärten und hochzivilisierten Gesellschaft gegenüber jenem gewichtigen Komplex menschlichen Daseins, der gewöhnlich mit den Begriffen des Bösen, Schlechten, Üblen, der Schuld und der Sünde zu erfassen versucht wird, gezielter Befragung auszusetzen, wird man vor allem zwei Sachverhalte grundlegender Art zur Kenntnis nehmen müssen.

Der Drang zur Dämonisierung der gegebenen Verhältnisse. –

Nicht wenige Anzeichen deuten daraufhin, daß in weiten Kreisen der Gegenwartsgesellschaft eine geradezu frenetische, sich selbst wie ein hysterischer Schrei fortgesetzt überschlagende Entwertungstendenz gegenüber dieser unserer Welt, ihren Einrichtungen und Strukturen am Werke ist. Kaum einer wagt es noch, sich über unsere Epoche zu äußern, ohne vorab seinen Beitrag zum Anklagen des Üblen, Schlimmen und Bösen in der Welt geleistet zu haben. Mitunter kann man sich des Argwohns nicht erwehren, als würden unbeschadet der in der Tat vorhandenen schlimmen Zustände und Vorkommnisse noch zusätzliche Anstrengungen aufgeboten, unsere Welt, vor allem die Gesellschaft, so pervertiert, schuldbehaftet, verachtenswert und verkommen wie nur möglich auszumalen, um sie dann um so besser totaler Verdammung und Verurteilung überantworten zu können. Solchem Trend zur Dämonisierung entspricht der heftige Widerspruch, der sogleich laut wird, sobald jemand auf die Idee kommt, auf das Heile, Intakte und in Ordnung Befindliche zu verweisen, das doch auch in unserer Welt gesichtet werden kann. Anläufe in dieser Richtung werden zynisch als »Spielchen von der heilen Welt« lächerlich gemacht. Was sich solchermaßen Ausdruck verschafft, ist nichts anderes als ein verbissener, säkularisierter Manichäismus. Dadurch, daß unsere Welt als rundherum zerrüttet qualifiziert und die gegebenen Verhältnisse unter dem Vorwand kritischer Hinterfragung permanent und blindwütig diffamiert werden, hat sich teilweise bereits eine Grundstimmung verbreitet, die man als unüberwindbaren Ekel vor dem Menschen und seiner Geschichte bezeichnen kann. Wenn nun in diesem Zusammenhang die Frage aufgeworfen wird, wer denn für das Vorhandensein einer derart üblen und schuldbeladenen Welt verantwortlich zu

machen sei, wer als eigentlicher Schuldträger infrage kommt, so scheint man gewillt, den Verursacher ausschließlich im System, in den Verhältnissen, in den Strukturen und Institutionen der Gesellschaft zu erkennen. Es besteht offenbar die Auffassung, als lasse sich das weltgeschichtliche Böse ein für alle Mal dingfest machen in bestimmten innerweltlichen Gegebenheiten. Weil diese von Grund auf verdorben sind, werden auch die Menschen schlecht und böse. Wenn demnach Mord, Vergewaltigung, Gewalttätigkeit, Ungerechtigkeiten geschehen, so geht das auf das Konto des strukturell Bösen. Man erfaßt unschwer: der Quellgrund alles Üblen und Schuldhaften liegt nicht eigentlich in den einzelnen menschlichen Individuen, sondern in den anonymen Mächten und Strukturen. Das Üble, die Schuld und die Sünde werden auf diese Weise kollektiviert und anonymisiert. Wenn schließlich noch die Frage auftaucht, wie man die Zustände verbessern, das Schlimme beseitigen könne, so erfährt man, das was Not tut sei nicht die Umkehr, die jeder Einzelne an sich selber zu vollziehen hat, sondern der Umsturz, die revolutionäre Praxis. Sind das System, die Verhältnisse und Strukturen revolutioniert, dann werden auch die Menschen wieder gut.

Versuche zur Entindividualisierung von Schuld und Sünde. –

Was das »Schuldigwerdenkönnen« und das »Schuldiggewordensein« der einzelnen menschlichen Individuen anlangt, so geht die Auffassung unserer Zeit eindeutig dahin, dem Menschen selbst die Befähigung, Schuld auf sich zu laden, für die er persönlich verantwortbar ist und für die er persönlich gerade zu stehen hat, mehr oder weniger abzusprechen und den Schuldiggewordenen so weitgehend wie nur möglich zu entlasten, ihm Schuldunfähigkeit zu attestieren. Keiner handle ja aus freien Stücken schlecht und böse. Diese Überzeugung findet ihren Niederschlag in dem Bestreben, persönliche Schuld entweder zu neutralisieren, das heißt als eine sittlich indifferente Angelegenheit zu erklären oder sie zu externalisieren, das heißt sie als eine Sache auszuweisen, für die andere und anderes die Verantwortung tragen. So hört man denn auch, daß der Mensch dadurch schuldig werden kann, weil er es nicht besser weiß, weil ihm die nötige Aufklärung gefehlt hat, weil er im Grunde nur anders denkt und handelt und diese Andersartigkeit von der Gesellschaft fälschlich als sittenwidrige Verfehlung betrachtet wird (vgl. die Wertung der Homosexualität), weil er in einem psychischen Notstand sich befindet oder aus innerem unwiderstehlichem Zwang heraus gehandelt hat, er also nicht anders kann, weil er schließlich Produkt der Verhältnisse ist, in denen er lebt und die ihm keine andere Möglichkeit lassen als in Schuld zu fallen. Schuld erscheint somit unter individueller Rücksicht als Ausdruck von Unwissenheit, von bloßer Andersartigkeit, von Krankheit bzw. psychischer Fehleinstellung oder Fehlentwicklung, als Reflex der bestehenden Verhältnisse. Was demnach der Schuldiggewordene

nötig hat, ist nicht Anklage, Reue, Bestrafung und Sühne, sondern vielmehr Nachsicht, Hilfe und gegebenenfalls Heilung.

Einen nicht unerheblichen Rückhalt für diese Art und Weise der Schuldentledigung leistet der in unserer Gegenwart zu beobachtende Zerfall der religiösen Bindungen, insbesondere jedoch der Verlust tragender gemeinsam akzeptierter und verbindlicher Wertvorstellungen, sowie die Abneigung, die Verbindlichkeit von objektiven Normen anzuerkennen. Dafür wiederum zeichnet der sogenannte Wertpluralismus verantwortlich, der im Grunde allen alles erlaubt oder zumindest in grenzenloser Duldsamkeit sich mit allem abzufinden bereit ist. Daß von einer derartigen Permissivität nur ein kleiner Schritt zu einem ausgesprochenen Wertanarchismus gegeben ist, liegt auf der Hand.

Von dieser Entwicklung blieb auch das christliche Bewußtsein und Ethos nicht ausgespart. Es mag zu früheren Zeiten wohl vorgekommen sein, daß kirchliche Seelsorge einen beträchtlichen Teil ihrer Anstrengung darauf verwandte, in den Gläubigen das Schuld- und Sündenbewußtsein wachzuhalten, um auf diese Weise die Einsicht in die Notwendigkeit der Heils- und Erlösungswirklichkeit zu befestigen. Mittlerweile dürfte das Pendel nach der anderen Seite ausgeschlagen sein: Sünden- und Schuldbewußtsein als individuelle Erfahrung und Betroffenheit kommen zunehmend abhanden. Dazu verhilft nicht zuletzt jene Taktik, welche unter Berufung auf das eigene Gewissen glaubt, auch objektiv Sündhaftes als legitime Handlungen darstellen zu können.

## 2. *Die Übel dieser Welt*

### Der Begriff des Übels. –

Im weitesten Sinne versteht man unter Übel alle Vorgänge, Zustände und Ereignisse, die vom Menschen als etwas Nichtseinsollendes wahrgenommen werden. Unter dieser Rücksicht ist es sicher zutreffend und berechtigt, wenn das Übel philosophisch als Nichtsein definiert wird. Allerdings muß um der Vermeidung von Mißdeutungen willen sogleich hinzugefügt werden, daß solches Nichtsein, sofern es konkret in der Gestalt des Übels auf den Menschen trifft, in ihm bestimmte Reaktionen auslöst, also nicht resonanzlos bleibt. So betrachtet werden Übel stets als leidvolle Begrenzung, als Bedrängnis, als Durchkreuzung von Plänen, als Beeinträchtigung oder Minderung des Besitzstandes empfunden. Übel ziehen dann in jedem Fall Un- und Widerwillen auf sich, geben Anlaß zu Schmerz, Furcht, Trauer und Besorgnis. Aufs Ganze gesehen gibt sich das Übel stets als ein mehr oder minder gewichtiger Störfall im Ablauf des menschlichen Daseins zu erkennen. Der Versuch einer systematischen Erschließung des Übels oder der Übel wird zunächst aufmerksam machen müssen auf die Unterscheidung von aufhebbaren und nicht aufhebbaren Übeln. Gewiß kann ein nicht geringer Bestand von Übeln, die sich ereignet haben und

die eingetreten sind, vom Menschen selbst beseitigt werden, so er gewillt ist, die dafür nötigen Anstrengungen aufzubringen. Das betrifft etwa Krankheiten, aktuelle Konfliktsituationen, Notstände, seien diese wirtschaftlicher oder gesellschaftlicher Art oder von der Natur selbst hevorgerufen. Dessen ungeachtet wäre es aber doch eine unmögliche Utopie zu glauben, es werde dem Menschen je innerhalb seiner Geschichte gelingen, mit Hilfe des Fortschritts und der wachsenden Verbesserung der Lebensverhältnisse jedwedes Übel aus der Welt zu schaffen. Es gibt unaufhebbare Übel wie den Tod oder die Tatsache, daß Konflikte das menschliche Zusammenleben prägen. Das führt zugleich zu einer weiteren Unterscheidung: es gibt Übel, die vermeidbar sind, deren Entstehen und Umsichgreifen vorgebeugt werden kann. Ebenso aber ist in Rechnung zu stellen, daß eine Reihe von Übeln nicht vermeidbar sind. So zeigt sich immer wieder, daß die Verfolgung und Sicherstellung wichtiger und wertvoller Ziele nur mit der Inkaufnahme von Minderungen und Übeln auf anderen Gebieten und an anderer Stelle verbunden sind. Daß darüber hinaus, wie bereits angedeutet, bestimmte Grundübel vom Ansatz her nie vermieden werden können, liegt auf der Hand. Mit am wichtigsten erscheint es jedoch, zwischen vormoralischen, rein physischen, und den eigentlich moralisch sittlichen Übeln zu unterscheiden. Natürlich ist jede Schuld und jede Sünde ein Übel und es trifft auch zu, daß von Schuld und Sünde Übel weitererzeugt und der Bestand an Üblem in der Welt vermehrt wird. Aber nicht alles an Übeln, was in unserer Welt vorfindbar ist, kann auf das Konto schuldhaften menschlichen Versagens gesetzt werden. So gibt es Übel, die einfach mit der Kontingenz, der Endlichkeit von Welt und Mensch zusammenhängen. Dem steht nicht entgegen, daß verschiedene Übel, die für ein rein welthaft orientiertes Empfinden jenseits von Gut und Bös sich befinden, in vertiefter religiöser Schau sich als Folgen und Konsequenzen menschlicher Urschuld zu erkennen geben.

Theologische Vertiefung. –

Was immer von der allgemein menschlichen Erfahrung als Übel wahrgenommen, erlitten, auf sich genommen und durchgestanden wird, ist in der Perspektive christlicher Gläubigkeit den »Leiden der Jetztzeit« zuzuordnen. Hinsichtlich ihrer Herkunft und ihres Ursprunges geben sich die Übel bzw. Leiden nach Röm 8, 18 zu erkennen als Ausdruck der von menschlicher Schuld über die gesamte Schöpfung gebrachten Verstörung und Gebrochenheit. Entscheidender jedoch ist für die neutestamentliche Bezeugung der eschatologische Aspekt, das heißt die Auslegung der Leiden im Licht der Zukunft Gottes. Gegenüber der Hoffnung auf die ewige Herrlichkeit schmilzt die Leidenszeit auf ein weniges zusammen (1 Petr 5, 10). In Röm 8, 18 bemerkt in ähnlicher Weise Paulus, daß die jetzigen Leiden in überhaupt keinem vergleichbaren Verhältnis stehen zu der künftigen Herrlichkeit, weshalb die

Leiden als Zeichen der Begnadung gewertet werden können: sie gleichen den Geburtswehen der Frau. Mensch und Schöpfung sind leidend auf das herrliche Ziel hin unterwegs. So wartet der Christ eigentlich nicht so sehr auf das Ende, sondern auf das Ziel des Leidens. Die ihn ereilenden Übel sind ihm deshalb im letzten Signale, die ihn auf die Vollkommenheit und Schönheit der kommenden Welt verweisen.

Auseinandersetzung mit den Übeln. –

Die christliche Einstellung zu den Übeln und Leiden sowie die vom Christen zu leistende Auseinandersetzung mit ihnen weiß sich geleitet von der Art und Weise, wie Jesus selbst den Bedrängnissen und Beschädigungen menschlichen Daseins begegnet ist. Die Haltung Jesu kann zusammengefaßt bezeichnet werden als Gottes Protest gegen das Leiden in der Welt. Jesus hat denn auch das Leiden weder für sich noch für andere gesucht, er hat es auch nicht als etwas Unabänderliches einfach hingenommen, sondern er hat durch sein Wort und Tun eindeutig zu erkennen gegeben, daß Leid und Übel in dieser Welt eigentlich keinen Ort haben sollen, daß alle Anstrengung aufzubieten ist, um Leiderzeugendes, wo immer es auftritt, fortzuschaffen. Er hat deshalb auch Zeichen aufgerichtet, die sichtbar machen, daß Leid, Krankheit und Tod, mit die schlimmsten Übel des Menschen, nicht das letzte Wort haben werden. Nach Ansicht Jesu, mehr noch entsprechend seinem schlüssigen Handeln, darf also die Überwindung von Leid und Übel nicht in eine für das Heute irrelevante Zukunft verwiesen werden. Dadurch, daß Jesus in dieser Welt Übel beseitigte, gab er eindeutig genug zu verstehen, daß diese Welt nicht nur Jammertal und Tal der Tränen ist. Von da aus gesehen ist der Christ zur Teilnahme an Gottes Widerstand gegen die Übel und Leiden der Weltzeit gefordert. Das verlangt eine Einsatzbereitschaft, die über den privaten und kirchlichen Raum hinausreicht und entschlossen ist, jeder Form des Leides und des Übels in der Welt den Kampf anzusagen. Will der Christ dieser Aufgabe entsprechen, so hat er vor allem dreierlei sich zu vergegenwärtigen.

Er wird der Neigung sich widersetzen, das Leid zu vergötzen, Leid und Übles um seiner selbst willen zu suchen, in den Übelständen schwelgerisch und genußvoll zu baden. Eine Leidensmystik, die selbstquälerisch Schmerz, Leid und Tod geradewegs herbeisehnt oder herbeiredet, liegt bestimmt nicht auf der Linie der christlich verantwortbaren Auseinandersetzung mit den Übeln der Welt. In diesem Kontext ist der Christ aber auch gehalten, jenem modischen Trend entgegenzuwirken, der getragen von dem Unwillen gegenüber einer heilen oder auch heilen Welt das Üble leichtfertig beschwört, vergrößert und verschlimmert, Übelstände maximalisiert und Übel ausfindig macht, die nicht oder so nicht vorhanden sind.

Christliches Ethos würde seine Verantwortung im Blick auf Leid und Übel auch verfehlen, wenn es darauf abstellte, Leid und Übel apathisch und resignierend hinzunehmen, sich womöglich abzustumpfen, vor allem jedoch, wenn es fremdes Leid gleichgültig an sich vorbeiziehen lassen würde. Dem steht nicht entgegen, daß überall dort, wo die Auseinandersetzung mit unabwendbarem und unaufhebbarem Übel gefordert wird, der Christ zur Haltung der großen Geduld, der *Hypomonē* gefordert ist. Dies im Blick auf die Zukunft Gottes, in der nicht mehr geweint und getrauert wird, in der Tod und Leid keinen Platz mehr haben.

Christliches Ethos wird sich schließlich nicht dazu verleiten lassen, vorhandenes Leid und in der Tat bestehende Übel wegzuleugnen, Schlechtes und Schlimmes in seiner Tragweite herunterspielen, echte Übelstände, die danach verlangen, abgestellt zu werden, unter den Teppich zu kehren. Es gilt vielmehr die Wahrhaftigkeit und den Mut aufzubringen, üble Dinge – auch wenn es schwerfällt – offen beim Namen zu nennen. Darüber hinaus hat der Christ ganz grundsätzlich die Bereitschaft zu der Anerkenntnis aufzubringen, daß solange diese Welt besteht, mit dem Entstehen von Übeln und Leid immer zu rechnen sein wird. Das schließt in sich die Absage an die illusionäre Vorstellung, die glaubhaft machen will, es könne dem Menschen in seiner Geschichte gelingen, eine Welt zu errichten, in der nicht mehr gestorben, gelitten wird, in der keine Konflikte mehr ausgetragen werden, in der Übel sich nicht mehr ereignen. Jede Anstrengung in dieser Richtung würde nur zur Anhäufung neuer und noch schlimmerer Übel führen.

### *3. Der Übel Größtes: Schuld und Sünde des Menschen*

»Schuldig-werden-können«, »Schuldig-geworden-sein«, sich Schuld aufladen, für Schuld verantwortlich gemacht zu werden und schließlich mit Schuld bleibend oder auch nur vorübergehend leben zu müssen, das alles gehört gewiß zu den sehr wesentlichen, aber auch bedrückendsten Erfahrungen des Menschseins. Dabei wird jedoch gewußt oder zumindest gespürt, daß in der Schuld nicht etwas Ursprüngliches und Primäres, notwendig zum Menschsein Gehöriges angetroffen wird, daß Schuld vielmehr ein Sekundärphänomen darstellt, daß ihr voraus etwas anderes liegt: die Schuldlosigkeit oder die Unschuld.

Erst wenn man diese allgemein menschliche wie auch christliche Grundlogik anerkennt, darf von der Schuld als dem größten Übel gesprochen werden, das in seinem Entstehen wie auch in seinen Auswirkungen einen Prozeß bezeichnet, der im letzten auf eine Verstörung und Zerstörung des Menschen selbst hinausläuft. So sehr nun auch der Mensch um die Belastung weiß, die ihm durch die Schuld als Teil seiner selbst auferlegt ist, er sieht sich nicht in der Lage, dafür eine vollgültige Erklärung anbieten zu können. Die Frage nach dem Warum und Woher der Schuld bleibt letztlich unbeantwortet und unbeant-

wortbar. Offenbar eignet der Schuld der Charakter eines Geheimnisses: sie ist wie der Tod, mit dem sie in merkwürdiger Weise zusammenhängt, eine Grenzbestimmung menschlicher Erfahrung und menschlichen Nachdenkens.

*Human-welthafte Dimension: die Schuld*

Begrifflichkeit: Allgemein und grundsätzlich wird unter Schuld ein Verstoß gegen die moralisch gültigen Gebote und Normen oder auch gegen die bestehende und anerkannte Rechtsordnung verstanden. Von daher erhält der Begriff Schuld eine zweifache Bedeutung. Von moralisch-sittlicher Schuld ist immer dann zu sprechen, wenn jemand, sei es durch Handlungen oder Unterlassungen oder auch durch bloßen Vorsatz, bewußt und in freier Entscheidung gegen sein Gewissen, das heißt gegen die von seinem Gewissen ihm vermittelten sittlichen Normen verstößt. Mit dem Hinweis auf das Gewissen als die die Schuld anzeigende Instanz wird zugleich der individuelle Charakter der Schuld signalisiert. Entscheidende Voraussetzung für das Zustandekommen von moralischer Schuld ist demnach die Befähigung des Menschen zum freien Handeln, die Option für ein sittlich nicht zu rechtfertigendes Interesse, der Entscheid gegen eine sittlich anerkannte Pflicht. Daraus ergibt sich, daß moralische Schuld den nicht trifft, der eine Tat aus unfreiem Impuls, aus unwiderstehlichem Zwang, unter Bedrohung und Gewaltanwendung, unter dem Druck innerer und äußerer Nötigung begangen hat. Eine weitere sehr wesentliche Bedingung für das Zustandekommen einer sittlichen Verschuldung ist die Einsicht von der inneren Unwertigkeit der schuldverursachenden Handlung. Fehlt das Bewußtsein oder das Empfinden, sich gegen einen verbindlichen Wert (etwa den der Wahrhaftigkeit, der Treue) vergangen zu haben, kann allenfalls nur eingeschränkt ein Schuldvorwurf erhoben werden.

Anders als bei der moralischen Schuld ist das maßgebliche Kriterium der Rechtsschuld nicht bewußtes Handeln oder Unterlassen oder böser Wille, sondern der faktische und damit überprüfbare Verstoß gegen Gesetz und Rechtsordnung.

Was das Verhältnis von moralischer und rechtlicher Schuld angeht, so ist zunächst davon auszugehen, daß jemand, der ein Verbrechen begeht (damit rechtlich schuldig wird), auch dem moralischen Schuldvorwurf sich ausgesetzt sieht. Aber es kann durchaus auch der Fall eintreten, daß rechtliche Unschuld und moralische Schuld zusammengehen, wenn etwa gegen sittliche Gebote gehandelt wird, deren Erfüllung rechtlich nicht verbindlich ist und rechtlich nicht eingeklagt werden kann. Umgekehrt ist nicht jeder Verstoß gegen bestehende Gesetze unmoralisch. Rechtliche Schuld kann bestehen bleiben, wenn die mit ihr eingegangene moralische Schuld bereits getilgt ist und umgekehrt vermag moralische Schuld auch bei Tilgung der Rechtsschuld weiter fortzubestehen. Schließlich sollte nicht übersehen werden, daß im Bewußtsein vieler

Menschen von heute sich die Auffassung eingenistet hat, daß dort, wo keine Rechtsschuld, also kein Verstoß gegen eine Rechtsnorm vorliegt, auch von moralischer Schuld nicht gesprochen werden könne.

Der personale Charakter und Personenbezug der Schuld. –

Wenn Schuld im moralischen Sinn entsteht, so bedeutet das in jedem Fall, daß man sich nicht gegenüber einer Sache, sondern letztlich gegenüber einer Person schuldig gemacht hat. In diesem Sinn hat jede Schuld einen Gläubiger, dem sie schuldet. Unter dieser Rücksicht vermag der Mensch schuldig zu werden gegenüber sich selbst, also gegenüber der eigenen Person, gegenüber den Mitmenschen und letztlich gegenüber Gott. All diese Schuldbereiche sind indes engstens miteinander verzahnt. Gemessen an der Grundausrichtung des Menschen von heute wird die Schuld, die man anderen Menschen gegenüber sich auflädt, noch am ehesten bewußt und deutlich. Dabei ist nicht nur zu denken an jene aus Lieblosigkeit und Verantwortungslosigkeit hervorgehenden Handlungen, die dem Nächsten unmittelbar und ungerechtfertigt Leid und Schaden zufügen, wie das bei den Handlungen der Rache, der Gewalttätigkeit, der Brutalität der Fall ist. Auch die Gleichgültigkeit gegenüber der Not des Mitmenschen bzw. die Interesselosigkeit und Teilnahmslosigkeit gegenüber den Sorgen und Anliegen der Mitmenschen läßt auf ausgesprochene Schuld erkennen. Vielleicht wird man noch einen Schritt weitergehen müssen und Bloch wie Cox zustimmen, daß das Grundmodell jeglicher Schuld nicht in dem wilden Sich-auflehnen, vielmehr in der Überantwortung an die aus der »Urgleichgültigkeit« kommende Gleichgültigkeit gegenüber jedem menschlich belangvollen Anspruch zu erkennen ist.

Entsprechend der engen Verflechtung von Mitsein und Ichsein hängt indes die Schuld, mit der man an und gegenüber anderen schuldig geworden ist, sehr häufig damit zusammen, daß die Schuldigen bereits im Verhältnis zu sich selbst gestört, mithin gegenüber der eigenen Person schuldig geworden sind. So ist beispielsweise Fremdhaß oft nur Ausdruck dafür, daß man sich selber nicht mag, sich selber zuwider ist. Und Gleichgültigkeit gegenüber dem Mitmenschen zeugt in der Regel auch von einer Gleichgültigkeit gegenüber den Interessen und Anforderungen des eigenen individuellen Menschseins.

Für den gläubigen und religiös gebundenen Menschen bedeutet jedoch das Schuldiggewordensein vor anderen und vor sich selbst immer auch Schuld vor dem Anspruch Gottes. Schuld überführt sich so in die Dimension der Sünde, in die Absage an Gottes Willen und Ordnung.

*Die theologale Dimension: Schuld als Sünde*

Der Begriff: Das ursprünglich zutiefst religiös bestimmte Verständnis dieses Begriffs, das von der verantwortlichen Beziehung des Menschen zu Gott aus-

geht und auf eine Aufkündigung oder auf den Bruch des Gottesverhältnisses deutet, ist gegenwärtig kaum noch präsent. Das bedeutet freilich nicht, daß das Wort Sünde zur Gänze aus dem Verkehr gezogen wäre, aber man hat sich angewöhnt, von Sünde nur noch dort zu sprechen, wo es gilt, bestimmten Verstößen gegen verfügte innerweltliche Ordnungen einen Namen zu geben. So spricht man mit einer gewissen Vorliebe von Umweltsünden, Essenssünden, Temposünden und Jugendsünden. Das hat gerade auch bei gläubigen Christen nicht nur zu einer Umschichtung des Sündenbewußtseins insgesamt, sondern auch zu einer Verflachung des Sündenbegriffs als solchen geführt. Es wird nicht mehr gespürt, daß Sünde etwas zu tun hat mit dem für den Menschen entscheidendsten Verhältnis: dem Verhältnis zu Gott. Die Erfahrung von der Sünde als einem existentiellen, als dem eigentlich zentralen Verhängnis, das über den Menschen kommen kann, scheint weitgehend abgebaut.

Wesen der Sünde: Obgleich es unter theologischer Rücksicht durchaus vertretbar ist, die sittlichen Einzelverfehlungen als Sünde zu kennzeichnen, muß doch im grundsätzlichen davon ausgegangen werden, daß in der Sicht der Offenbarungsschriften alle Einzelsünden nur verstanden werden können als Symptome und Figurationen jener einen Grundsünde, die im Leben ohne Gott besteht, das heißt in der Überantwortung an den Unglauben, an die Hoffnungslosigkeit und die Verleugnung der Liebe. Das bedeutet, daß jede Sünde geprägt ist von den Elementen des Nicht-glauben-Wollens, der Verzweiflung und der Unliebe.

Das Verhältnis von Schuld und Sünde. –

Es wäre zu kurz geschlossen, die theologische Relevanz der Schuld einzig mit dem Hinweis zu beantworten, daß der Mensch gegenüber Gott nur dadurch schuldig werden kann, daß er sich gegenüber Mitmenschen und gegenüber sich selbst verfehlt. Eine derartige anthropologische Reduktion läßt außer acht, daß es durchaus Schuld gegenüber Gott gibt, die nicht über das Versagen gegenüber den humanen Anforderungen verläuft. Dessenungeachtet wird man daran festhalten müssen, daß die Zurückweisung des Anrufes Gottes, ihm Glauben zu schenken, auf ihn zu hoffen und ihn zu lieben, nicht ohne Auswirkungen auf die Gestaltung der humanen Belange, auf das Verhalten gegenüber den Anforderungen des Menschseins bleibt. Sie schlägt sich, wenn auch in den meisten Fällen erst auf längere Sicht nieder in einem Nein auch zum Menschen. Die Kehrseite der Verweigerung gegenüber Gott ist die Weigerung gegenüber dem Humanum, wobei es keine Rolle spielt, in welcher Weise sich diese Weigerung Ausdruck verschafft, ob in der Gleichgültigkeit oder in der unmittelbaren Verletzung und Schädigung des anderen und eigenen Menschseins. Auf der anderen Seite ist sich der gläubige Mensch bewußt, daß jede weltimmanente Schuld auch eine Störung des Gottesverhältnisses anzeigt, die Beziehung zu

Gott nicht unbetroffen läßt, sondern belastet; in diesem Sinne bemerkte Thomas v. Aquin: »Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo, quod contra nostrum bonum agimus« (S.c.G. II/122). Das bedeutet freilich nicht, daß für das Zustandekommen einer Sünde im Einzelfall das klare Bewußtsein nötig wäre, sich unmittelbar gegen Gott selbst verfehlt zu haben, daß etwa ein Verstoß gegen die Wahrheit auch ein Verstoß gegenüber dem bedeutet, der die ewige Wahrheit selber ist. Allerdings wird bei einem wirklich religiösen Menschen die Einsicht in die Unwertigkeit und Unsachlichkeit seines Verhaltens schwerlich ohne jede Erinnerung, ohne jeden Gedanken an Gott bleiben.

Aufgrund dieser engen Verflechtung von Welt- und Gottbezug verbietet sich jedenfalls die Auffassung, als ob Schuld sich allein aus dem Versagen im Bereich des Menschseins ergäbe und Sünde allein nur das direkte »kurzgeschlossene« Verhältnis des Menschen zu Gott betreffe.

### *Das Woher von Schuld und Sünde*

Schuld und Sünde bleiben stets personal zu verantworten. Sie kommen aus dem Inneren des Menschen selbst. Auch zur Zeit Jesu gab es dementgegen Versuche, Schuld und Sünde zuerst bei den anderen, bei den Verhältnissen und Strukturen anzusiedeln. Da bestand die Auffassung, daß nur das, was von außen kommt und von außen in den Menschen eindringt, den Menschen unrein, heillos mache und daß der Mensch nur diese oder jene Vorschriften im Umgang mit den Dingen befolgen müsse, um sich rein zu erhalten.

Jesus hat dem auf das entschiedenste widersprochen (Mk 7, 14): »Nicht was von außen in den Menschen kommt, kann ihn verunreinigen, sondern was aus dem Menschen herauskommt, das ist es, was ihn unrein macht.« »Was solchermaßen aus dem Menschen kommt und ihn schlecht, schlimm, böse werden läßt, das sind seine eigenen bösen Gedanken, das sind Ehebruch, Mord, Diebstahl, Unzucht.« »All dieses Böse kommt aus dem Menschen und verunreinigt ihn.« Jesus hat sich über die Enge des menschlichen Herzens und dessen Neigung zum Sündigen wahrhaft keinen Täuschungen hingegeben. Er sieht in dem bösen Trieb, der im Inneren des Menschen lauert, die eigentliche »Triebfeder« für das Entstehen der bösen Taten und Werke. Diese Eröffnung des Evangeliums ist schonungslos eine harte Rede, unerträglich für solche, die sich darauf eingestellt haben, die von Jesus angesprochenen bösen Dinge wie Diebstahl, Mord, Ehebruch, Zwist als zwangsläufige Produkte einer falsch programmierten, erst noch veränderungsbedürftigen Gesellschaft zu verstehen. Die Urkirche hat ihren Herrn da ungleich besser verstanden: »Woher kommen denn Streitigkeiten und Kämpfe unter Euch, woher anders als aus euren bösen Lüsten, die in euren Gliedern kämpfen« (Jakobus 4, 1 f.).

Von diesem evangelischen Zeugnis her wird es uns auch möglich, den Grund aufzudecken, der den Menschen offenbar immer wieder dazu bestimmt, das

Böse in der Welt nicht bei und in sich selbst, sondern woanders zu suchen: außerhalb seiner selbst. Es ist die uns allen bekannte Neigung, das Böse, das Unheil, von dem wir in ehrlichen Augenblicken spüren, daß es in uns selber wohnt, auf diese oder jene Dinge der Außenwelt zu projizieren, uns damit einzureden, nicht wir seien selbst böse, sondern werden böse gemacht durch Tatbestände, die wir durchaus in den Griff bekommen und überwältigen könnten. Mit solcher Selbstentlastung betrügt der Mensch sich selbst und gerät in die Gefahr, an der falschen Front zu kämpfen. Er braucht sich dann nicht zu wundern, wenn dieser Kampf fruchtlos endet. Die Behandlung von Symptomen hat noch nie einen Kranken gesund gemacht, eher sein Leiden noch intensiviert.

*Fragen um die Bewältigung von Schuld und Sünde*

Wo Schuld bewußt erfahren wird, wo immer der Mensch feststellt, er sei schuldig geworden, drängt sich ihm die Notwendigkeit auf, die Schuld zu bewältigen, sie zu überwinden und zu löschen. Es macht ja die Eigenart der Schuld aus, daß sie aus sich heraus nicht duldet, einfach stehen gelassen zu werden. Sie verlangt nach radikaler Beseitigung.

Eine recht naheliegende, wenn auch äußerst gefährliche Möglichkeit Schuld aus dem Weg zu räumen, besteht in dem Versuch der Selbstrechtfertigung, in dem Bestreben, vor sich und anderen die begangene Schuld zu schönen, zu bagatellisieren, als harmlose Fehlleistung herunterzuspielen oder sie überhaupt gewaltsam aus dem Bewußtseinsfeld und der Erinnerung auszublenden. Solche Schuldverdrängung leistet indes keine Tilgung der Schuld. Im Gegenteil, der Druck, den die so verdrängte Schuld erzeugt, verstärkt sich, davon abgesehen, daß das Nicht-wahrnehmen-wollen von Schuld nur zu neuem schuldig werden, zur Schuldanhäufung führt.

Ein weiteres ebenso untaugliches Mittel der Schuldbewältigung stellt der Versuch dar, die Schuld nach Art des Sündenbockmechanismus den Gegebenheiten der Umwelt anzulasten, die Schuld gewissermaßen zu externalisieren. Auf diese Weise erscheint dann das Andere oder die Anderen als die eigentlich Verantwortlichen für das eigene Schuldig-geworden-sein.

Die einzig vertretbare Bewältigung von Schuld kann sich nur in diesen Schritten vollziehen: Schuld will zunächst als solche erkannt werden. Das verlangt die Bereitschaft, der Schuld offen ins Auge zu sehen und allenfalls verborgene Schuld ans Licht zu bringen, um eine Aufhellung des Schuldtatbestandes bemüht zu sein. Das Erkennen der Schuld überführt sich sodann zum Bekennen und Eingeständnis, daß man selbst schuldig geworden ist. Ein solches Bekenntnis »gegen den Himmel und gegen Dich« gefehlt zu haben, mindert in keinem Fall die Würde des Menschen, sondern zeugt von der souveränen Bereitschaft, zu der eigenen Schuld zu stehen. Durch ein solches Bekenntnis ihrer

selbst wird Schuld als ein Nicht-sein-sollendes, Nicht-sein-müssendes und vor allem Nicht-sein-dürfendes herausgestellt. Sie wird bekannt als Verfehlung und Versäumnis gegenüber einem unbedingten Anspruch und sie wird bekannt als von sich und dem Schuldigen her auch unaufhebbar. Mit dem Erkennen und auch Bekennen der Schuld verbindet sich dann schließlich der Ruf nach Vergebung. Der Schuldiggewordene weiß, daß er nicht selbst über die Schuld in der Weise verfügen kann, daß er Schuld sich selber zu vergeben in der Lage wäre. Für den christlichen Glaubenden ist derjenige, der Schuld vergibt im letzten Gott selbst. Jede Bitte um Vergebung muß indes ins Leere laufen, wenn sich nicht zugleich auch einstellt der feste Wille zur Abkehr von der Schuld und zum Beschreiten neuer vorwärtsweisender Wege. Verlangt ist im eigentlichen der entschlossene Wille, fortan das Böse durch das Gute zu überwinden.

# Lokalisierbarkeit des Bösen?

## Zur Frage nach Gegenwart und Wirkweise von bösen Geistwesen in der Welt

*Von Leo Scheffczyk*

Die Frage nach dem Einfluß und der Wirkweise böser Geistmächte auf den Menschen steht in der »Hierarchie der Wahrheiten« gewiß nicht an vorderster Stelle. Sie hat zudem eine positive Entscheidung darüber zur Voraussetzung, daß es solche Geistmächte überhaupt gibt. Da diese Voraussetzung heute weithin nicht mehr gegeben ist, könnte es angemessener erscheinen, zunächst einmal diese grundlegendere Wahrheit von der Existenz eines personalen Bösen zu sichern, bevor man die Folgerungen daraus für die Erkenntnis seines Einflusses und seiner Wirkweise in der Welt des Menschen zieht.

Andererseits kann schon die Existenzfrage nicht unabhängig von der Frage nach den Wirkungen und nach der Wirkweise solcher Mächte erörtert werden. Gerade bei einem Geistwesen, das ja als solches vom sinnenhaften Menschen nicht erkannt werden kann, muß die Wirklichkeit aus seiner Wirksamkeit erschlossen werden. Die Notwendigkeit dieser Verbindung bestätigt sich darum auch auf umgekehrtem Wege, nämlich an der Beobachtung, daß die oft behauptete Unmöglichkeit gewisser Wirkungen der bösen Geistmächte (»Besessenheit«) und Gegenwirkungen (»Exorzismus«) auch zur Leugnung ihrer Existenz führt.

Das kirchliche Lehramt hat jedenfalls auch in den Auseinandersetzungen der jüngsten Zeit daran festgehalten, daß es den Teufel und böse Geistmächte gibt und daß sie auf den Menschen Einfluß gewinnen können[1]. Die in diesem Zusammenhang in der Diskussion erhobenen Forderungen nach einer Anpassung der Texte des »Exorzismus« an heutige Verstehensvoraussetzungen können nicht so gedeutet werden, als ob der Glaube an eine Einflußnahme dieser Mächte auf Welt und Menschen aufgegeben werden sollte[2]. Wenn die Kirche und die Theologie eine solche Einflußnahme auch als etwas Außergewöhnliches betrachten (ähnlich wie sie es auf der Gegenseite bezüglich der »Wunder« tun), müssen sie doch das Außergewöhnliche in seiner inneren Möglichkeit erklären und widerspruchsfrei halten. Ein Irrationalismus in diesem Bereich würde den Glauben der Gefahr des Aberglaubens nahebringen.

Das gilt besonders in der nicht leichten Frage nach der denkerischen Erhellung des natürlichen Geheimnisses der Beziehung eines reinen Geistwesens zu

[1] Christlicher Glaube und Dämonenlehre. In: »Osservatore Romano« vom 26. 6. 1975.

[2] Vgl. dazu W. Kasper und H. Lehmann (Hrsg.), Teufel, Dämonen, Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen. Mainz 1978.

einem raum-zeitlichen Ort und einem anderen Geschöpf (wie dem Menschen). Die hier notwendigerweise gebrauchten Vorstellungen und Bilder von einer »Einwohnung« des Bösen im Menschen, von einer »Umsessenheit« und »Besessenheit« des Menschen können bei einer wörtlichen Auffassung den Eindruck hervorrufen, als ob es sich hier um grob-physische und derb-sinnenhafte Vorgänge handele, die das Dämonische (ähnlich wie im Mythos oder in der Magie) zu einer gegenständlichen Realität verfestigen und es in die Kategorien des rein Welthaften einbeziehen, was zu einer Primitivisierung des Denkens von ihm und der Einstellung zu ihm führen müßte. Dieser Mißdeutung kann nur begegnet werden durch ein denkerisches Bemühen um das natürliche Geheimnis der Beziehung der Geistmächte zur materiellen Welt, das heißt auch um das Problem ihrer »Lokalisierung«, welche von vornherein nicht am Maßstab des Physischen und Physikalischen gemessen werden kann.

*Der theologische Zusammenhang*

Vordergründig betrachtet, handelt es sich bei der Frage nach der »Lokalisierung« des Bösen um eine subtile Einzelheit, die nur in der Lehre von den gefallenen Engeln und ihrer Wirkkraft einschlägig zu sein scheint. In Wirklichkeit kann man aber keine solchen bloßen Einzelheiten aus dem Glauben herauslösen. Der Glaube ist etwas Organisches, in dem alles mit allem zusammenhängt. Das gilt auch für die Frage nach dem Verhältnis des personal verstandenen Bösen (des Teufels oder der bösen Engel) zur Welt des Menschen, die als materielle Schöpfung ein raum-zeitliches Gebilde ist. Wenn man in einer solchen Welt Wirkungen von reinen (guten oder bösen) Geistwesen annimmt, muß man folgerichtig auch die Frage stellen und zu beantworten suchen, wie solche rein geistigen Wesen in Kontakt mit dem äußeren Raum treten, wie sie in ihm anwesend sein und sich in ihm »bewegen« können. Die traditionelle Theologie hat im Anschluß und unbeeinflußt von den Problemen des Weltbildes diese Fragen in der »Engellehre« aufgenommen und sie unter erstaunlichem Aufwand wie mit großem theologischem Ernst zu beantworten gesucht[3].

Sie war dabei von dem Bewußtsein getragen, daß die bezüglich der reinen Geister gewonnenen Erkenntnisse in einem größeren Zusammenhang stünden und dementsprechend auch ganzheitlich betrachtet werden müßten[4]. Innerhalb dieses Zusammenhanges können sie neues Licht sowohl auf das Geheimnis des absoluten Gottes wie auch auf die Geistigkeit des Menschen werfen, auf

[3] Daß dabei die Antworten im einzelnen nicht einhellig und zwischen den Schulen z. T. strittig waren, besagt keine Unsicherheit im Grundsätzlichen; vgl. dazu G. Tavard (unter Mitarbeit von A. Caquot und J. Michl), Die Engel (Hdb. der Dogmengeschichte II, 2b). Freiburg 1968, S. 67 ff.

[4] Vgl. dazu u. a. E. Peterson, Das Buch von den Engeln. Leipzig 1938, S. 88 f.; M. Schmaus, Der Glaube der Kirche I. München 1969, S. 420 ff.; J. Auer, Die Welt – Gottes Schöpfung III (Kleine Katholische Dogmatik, hrsg. von J. Auer/J. Ratzinger). Regensburg 1975, S. 425 ff.

seine endgültige vergeistigte und verklärte Existenzform wie auf das natürliche Geheimnis des Verhältnisses von Materie und Geist, das trotz des Fortschrittes der Naturwissenschaften dem Menschen als bleibende Aufgabe vorgegeben ist. So war mit der Betrachtung der Engelwelt, ungeachtet der Gefahren, die sich aus den der natürlichen Vernunft gesetzten Grenzen hier immer wieder in Form des Zu-viel-Wissen-Wollens und der ungezügelten Spekulation ergeben konnten, immer auch die Überzeugung verbunden, daß gerade diese »mittlere Ordnung« der Geschöpfe (zwischen Gott und dem Menschen) für das Verständnis des Ganzen von Gott und Welt durchaus Positives beitragen könne.

Die »unsichtbare Schöpfung« der reinen Geistwesen konnte nicht nur etwas von der alle Ordnungen umfassenden »Kosmizität« der Schöpfung erahnen lassen; sie eröffnete nicht nur dem Menschen ein tieferes Verständnis für eine natürliche Transzendenz innerhalb des Geschöpflichen; sie vermochte vor allem vermöge ihrer Mittelstellung (zwischen Gott und der sichtbaren Schöpfung) sowohl das Geheimnis des unerschaffenen Gottes wie auch die Intensität seiner Weltzuwendung (vermittels der Engel) in ein neues Licht zu heben, das dem Menschen eine neue Dimension seiner Existenz aufschloß und einen neuen Einblick in die Dramatik des Weltgeschehens ermöglichte (vgl. dazu Eph 6, 12). Es mag nicht ohne Belang für die heute festzustellende Störung des Gott-Welt-Verhältnisses sein, daß diese Ordnung der »Mittelwesen« weithin unbeachtet und unbedacht bleibt. Aus diesem Mangel läßt sich zu einem Teil auch erklären, warum die Welt gott-los und Gott welt-los geworden ist. Die Existenz des rein Geistigen bildete aber auch einen mächtigen Schutzwall gegen die Einflüsse eines philosophisch-weltanschaulichen Materialismus, der heute in den Verkleidungen des Biologismus, des Physizismus und des Mechanismus der Maschinenwelt im Vordringen begriffen ist.

Freilich wird bei dem Bemühen um die Verhältnisbestimmung von unsichtbarer und sichtbarer Welt die in der Vergangenheit als Vorzug betrachtete Einbeziehung naturwissenschaftlich-kosmologischen Denkens heute als Nachteil empfunden und zu einem Einwand umgewendet. Man sagt hier (wie auch an anderen Stellen der Glaubenslehre: etwa in der Eucharistie oder in der Wahrheit von den Letzten Dingen), daß der Glaube keiner »Physik« bedürfe und durch sie nur verwässert werden könne. Tatsächlich verschmäht eine personalistische oder existentialistische Gläubigkeit jedes Anhalten der Theologie an naturwissenschaftlichen Befunden und Fakten als dem modernen Glaubensverständnis unangemessen.

Dagegen wird von nichtchristlichen Beobachtern der Wandlungen innerhalb der christlichen Szene von heute (etwa im Hinblick auf die rein existentialistische Auffassung des Glaubens, der nur noch aus »Bedeutungen« besteht) die kritische Frage gestellt, was »die Redeweisen vom Heilsgeschehen für einen Sinn haben sollen, wenn sie keinerlei kosmologische Bedeutung in Anspruch

nehmen«[5]. Hier ist richtig erkannt, daß ein Glaube und eine Glaubenswissenschaft ohne kosmologische Bezüge die Welthaftigkeit verliert und in reinen Subjektivismen enden muß.

*Die Beziehung der Geistwesen zur materiellen Welt*

Als Geschöpfe Gottes besitzen die reinen Geistwesen eine Beziehung zu Gott wie zur Schöpfung. Die guten Engel verwirklichen ihren Schöpfungsauftrag in einem einzigartigen Lobpreis Gottes, der »himmlischen Liturgie« (Apk 4, 5; 19, 6), aber auch in einer dienenden Wirksamkeit in der Geschichte des Heils und an den Menschen. Von dieser ihrer schöpfungsbezogenen Wirksamkeit haben sie auch ihren Namen als »Boten« Gottes empfangen, welche Benennung mehr eine Aufgabe und eine Funktion bezeichnet als ein Wesen definiert. So stand denn auch in der Theologie bis hin zum Mittelalter das Interesse an dem heilsbedeutsamen Wirken der Engel im Vordergrund, während die theoretischen Fragen nach ihrem Wesen zurücktraten. Die Tatsache der weltzugewandten Aktivität der Engel war durch eine Fülle von Schriftzeugnissen gesichert, die vom Auf- und Niedersteigen der Engel (Gen 28, 12 ff.) sprechen, von ihren Erscheinungen (vor allem in der Geschichte der Erlösung durch Jesus Christus: vgl. Lk 1, 19 [Geburt] und Mt 28, 2 [Auferstehung]) und von ihren Kontaktnahmen zur raum-zeitlichen Welt der Menschen. Die dabei von der Heiligen Schrift gebrauchten weltbildbedingten Vorstellungen und anschaulichen Bilder wurden von der christlichen Frömmigkeit weithin realistisch verstanden. Von der spekulativen Theologie der Scholastik dagegen wurden sie mit den Mitteln einer philosophischen Naturbetrachtung, die vor allem den Unterschied zwischen dem rein Geistigen und dem Materiellen bedachte, geläutert und auf die Ebene des theoretischen Denkens gehoben. Beide Betrachtungsweisen (die der Frömmigkeit wie die des theologischen Denkens) kamen aber darin überein, daß an der Wirklichkeit der Beziehungen zwischen den Geistwesen und der materiell-leiblichen Welt der Menschen, in der allein sich die Geschichte abspielt, nicht gezweifelt wurde.

Bei all diesen theologischen Überlegungen, die nicht immer frei waren von denkerischen Übertreibungen, die andererseits aber auch in Ermangelung ausdrücklicher Offenbarungsaussagen das Hypothetische und Konjekturale der theologischen Erweiterungen anerkannten[6], blieb der tragende Grundgedanke unangefochten, daß die Engel kraft ihrer Geschöpflichkeit in Beziehung zu anderen Geschöpfen treten können und kraft ihrer Mächtigkeit als reine Geistwesen auch auf körperliches Sein einwirken können.

Dieser Grundsatz gilt sowohl für das Wirken der guten als auch für das der bösen Engel, ohne daß man daraus auf eine völlige Gleichstellung der Mächte

[5] So H. Albert, Traktat über kritische Vernunft. Tübingen[3] 1975, S. 112.
[6] Vgl. dazu J. Auer, a.a.O., S. 409 f.

des Bösen im Verhältnis zu denen des Guten schließen dürfte. So hat sich etwa die in der patristischen Theologie gelegentlich vertretene Auffassung, daß jedem Menschen gleich dem Schutzengel auch ein böser Schadensengel zukomme, in der Kirche niemals durchgesetzt[7].

Um so schwerer verständlich scheint dem modernen Denken die von der Kirche vertretene Glaubenslehre zu sein, daß die bösen Geistmächte in der Weise eines direkten Einwirkens auf den Menschen Einfluß gewinnen können, dessen Stärke und Intensität über die durch die Erlösung Christi gebundene Macht des Bösen weit hinauszugehen scheint. Die Theologie hat (übrigens erst in neuerer Zeit) das Phänomen dieser Einflußnahme weiter differenziert und eine »Umsessenheit« von einer »Besessenheit« und einer »Besitznahme« unterschieden. Aber diese Unterschiede in der Intensität der Einwirkung der bösen Engel auf den Menschen sind nicht so bedeutsam wie die Tatsache selbst, daß solche gewaltsamen Einflüsse auf das leibliche Leben des Menschen wie auf seine Sinne offenbar als Realität zu verstehen sind. An solchen Phänomenen wird die Beantwortung der Frage am dringlichsten, wie das Einwirken und die Gegenwart eines Geistwesens in einer raum-zeitlichen Welt zu denken ist.

### *Theologische Unterscheidungen*

Die reine Geistigkeit der Engel führt das Denken zu der Erkenntnis, daß deren Verhältnis zu Raum und Zeit und damit zur sichtbaren Schöpfung anders zu bestimmen ist als mit den dem menschlichen Vorstellen und Anschauen vertrauten Kategorien. Die Andersartigkeit ist aber, genauer betrachtet, eine doppelte, insofern sie sowohl von der Daseinsweise Gottes, die als schlechthin unräumlich verstanden werden muß, als auch von der Existenzweise des leiblich-geistigen Menschen zu unterscheiden ist, die sich als eine räumlich-zeitliche erweist.

Die Andersartigkeit tritt ertsmals an der Stelle hervor, wo es darum geht, den »natürlichen Ort« der guten wie der bösen Geister zu bestimmen. Die Heilige Schrift, die Liturgie wie die christliche Frömmigkeit bezeichnen diesen »Ort« als »Himmel« oder »Hölle«. Dem denkenden Glauben (auch des einfachen Christen) bedeutet es heute keine unüberwindliche Schwierigkeit mehr, diese Ortsangaben als unähnlich-ähnliche (analoge) Aussagen zu verstehen, welche nicht im förmlichen Sinne räumlich gemeint sind, sondern welche die jenseitige Realität dieser Mächte zum Ausdruck bringen wollen, was sich für uns nicht anders erreichen läßt als durch Hinzunahme von räumlichen Vorstellungen. Die gemeinte Wirklichkeit ist aber keine quantitative, das heißt keine solche der äußeren Ausdehnung im Raume, sondern eine qualitative, das heißt eine solche der inneren Mächtigkeit und Fülle. Schon die Heilige Schrift weist

[7] J. Brinktrine, Die Lehre von der Schöpfung. Paderborn 1956, S. 178 f.

in der Vielzahl ihrer qualitativ gehaltenen Aussagen über den Himmel (Königtum Gottes, ewiges Leben, Hochzeitsmahl, Beim-Herrn-Sein) darauf hin, daß der Himmel etwas Überräumliches und Überzeitliches ist, nämlich die unmittelbare und direkte Teilnahme am seligen Leben Gottes (wie entsprechend auch der Gegensatz der »Hölle« als Zustand der Unseligkeit im Widerstand zu Gott zu verstehen ist).

Wie »Himmel« und »Hölle« nicht als physikalische Orte oder räumliche Wohnungen der reinen Geister verstanden werden können, so kann das noch viel weniger von der sichtbaren Schöpfung gelten, die gelegentlich als das »Herrschaftsgebiet« der bösen Geistmächte ausgegeben wird. Im Anschluß an die anschauliche Schilderung vom Engelsturz (Apk 12, 7–9) und der Usurpation der »Reiche der Welt« durch den Widersacher (vgl. Mt 4, 9) tritt gelegentlich eine Interpretation auf, nach welcher die sichtbare Welt selbst der eigentliche und bleibende Aufenthaltsort und Wirkbereich der bösen Geistmächte sei[8]. Sie findet sich spurenhaft auch noch in einer scheinbar modernen Deutung, in der es heißt, daß sich die »dämonischen Strukturen in Person und Gemeinschaft«[9] fänden oder als »überindividuelle Strukturen«, als »destruktive Seinsmächte« in »denselben Personen, derselben sozialen Gruppe und derselben historischen Situation miteinander kämpfen«[10]. Hier wird die Existenz der Dämonen förmlich an den empirischen Raum und die Zeit gebunden, was in weiterer Folge Anlaß zu einer physikalischen Lokalisierung im Leibe des Menschen werden kann, die letztlich von der Theologie auch beim Phänomen der »Besessenheit« nicht gemeint ist.

Freilich bleiben die Engel als Geschöpfe (selbst als rein geistige) aufgrund ihrer wesenhaften Zugehörigkeit zur Gesamtschöpfung und der (gottgegebenen oder von Gott zugelassenen) Wirkungen an ihr immer auch auf die raum-zeitliche Welt bezogen. Von ihrer Geschöpflichkeit her besitzen sie die Möglichkeit zur Entfaltung einer natürlichen Beziehung zum empirischen Raume.

Diese Beziehung ist aber zunächst anders zu denken und zu bestimmen als das Verhältnis des Schöpfers zu seiner räumlichen Schöpfung. Während der Schöpfer aufgrund seiner Unendlichkeit (im Sinne der unendlichen Vollkommenheit verstanden) und Unermeßlichkeit eben als unmeßbar und darum auch als unräumlich erkannt werden muß, eignet den geistigen Geschöpfen aufgrund ihrer nur endlichen Kraft von Natur aus ein gewisses Maß, eine Begrenzung und eine Meßbarkeit. Wenn sie diese ihre »bemessene« Kraft auf einen bestimmten Raum richten, bleiben sie (als Geistwesen) dem empirischen Raume zwar in bestimmter Weise überhoben (was am besten durch den Begriff der »Überräumlichkeit« aussagbar ist), aber sie werden dabei niemals der gött-

[8] Vgl. A. Winklhofer, Traktat über den Teufel. Frankfurt a. M. 1961, S. 71 ff.
[9] P. Tillich, Systematische Theologie III. Stuttgart 1966, S. 126.
[10] Ebd., II, S. 47.

lichen Raum- und Zeitlosigkeit teilhaftig. Darum können sie auch nicht an den Folgerungen der göttlichen Unermeßlichkeit und Raumlosigkeit teilhaben, die dem Schöpfer im Verhältnis zu seiner materiellen Schöpfung eignen: an der Allwirksamkeit, an der Allgegenwart und an der absoluten (unräumlichen) Erfüllung des Raumes durch den Schöpfer.

Hieraus ergeben sich für das Verständnis des Verhältnisses der geschaffenen Geistwesen zum Raume bedeutsame Grenzsetzungen. Die Beziehung der Geistmächte zum Raum kann daraufhin nicht als unermeßlich und grenzenlos angesehen werden. Darum vermag ein Geistwesen nicht an einem physikalischen Ort und zugleich an einem anderen zu sein. Es vermag seine begrenzte Kraft, konkret seinen Willen, auch nur auf begrenzte Orte zu beziehen oder zu übertragen (wenn diese auch von unserem Denken in ihren Begrenzungen nicht festzulegen sind). Schließlich ist daraus auch ein Unterschied bezüglich der Intensität des Verhältnisses zu einem bestimmten Raum zwischen Gott und einem geschaffenen Geistwesen zu erschließen. Weil der Engel sich nur mit seiner begrenzten Kraft einem körperlichen Wesen zuwenden kann, jede begrenzte Kraft aber dem Widerstand ihres Objektes ausgesetzt ist, vermag seine Willenskraft nicht in das Innerste der Dinge einzugreifen und die Dinge nicht von innen her zu ergreifen, wie das der schöpferischen Ursächlichkeit Gottes möglich ist. So setzt die Kraft, die ein angelischer Geist auf ein Geschöpf ausüben kann, immer »von außen« an. Die Wirkung bleibt dem Geschöpf gegenüber wesentlich eine äußere und äußerliche.

Wenn so das Verhältnis der Geistmächte zum Raume und zu den körperlichen Wesen auch von der Unermeßlichkeit, Raumlosigkeit und Allgegenwart Gottes wesentlich zu unterscheiden ist, so fällt es deshalb nicht mit der Gegenwartsweise und der Raumbeziehung der materiellen Dinge zusammen. Hier ist auch der andere angedeutete Unterschied zu den materiellen Geschöpfen ernst zu nehmen, der den Engeln aufgrund ihrer reinen Geistigkeit zukommt und dazu führt, ihnen eine gewisse Überräumlichkeit zuzuerkennen.

Die Tatsache allerdings, daß die Geistmächte auf die räumliche Welt wirken und sie mit ihren Kräften beeinflussen können, führt zunächst zur Anerkennung einer gewissen »Örtlichkeit« ihrer Gegenwart und einer ebensolchen »Verräumlichung« ihres Wirkens. Wenn die reinen Geistwesen durch den Kontakt ihrer Kraft einem bestimmten raum-zeitlichen Gebilde (konkret einem Menschen) gegenwärtig sind, so ist damit tatsächlich eine gewisse Lokalisierung ihrer Gegenwart gegeben. Thomas von Aquin hielt diese Folgerung für so notwendig und wesentlich, daß er die gegenteilige Meinung, wonach die Engel keinerlei lokale Gegenwart gewinnen könnten, sogar für häretisch erklärte[11]. Aber damit vertrat er (ebenso wie die spätere Theologie) keineswegs

[11] Sent. I dist. 37 q.3 a.1.

eine plumpe Materialisierung, eine magische Verdinglichung und mythologische Immanentisierung der Geistigkeit der angelischen Wesen wie ihres Wirkens.

Im Gegensatz zu einer primitiven Dämonologie, welche die natürliche Transzendenz und das natürliche Geheimnis der Schöpfung der Geister naturalistisch vergröbert, muß auch heute der Unterschied zwischen der »Lokalisierung« der Geistwesen und der Räumlichkeit materieller Wesenheiten herausgearbeitet werden.

Schon die traditionelle Theologie wies an dem sehr subtil ausgearbeiteten Unterschied zwischen dem geistigen und dem materiellen Sein nach, daß die Gegenwart des Geistes im Raum ganz eigentümlichen Gesetzen folgt. So existiert zwar eine wirkliche Beziehung zwischen dem Geistwesen und dem betreffenden Körper, aber doch nicht in der Form räumlicher Erstreckung und Ausfüllung. Die Anwesenheit des Geistes kann nicht in der Weise der Ausdehnung gedacht werden, so daß etwa bestimmte Teile des Geistwesens bestimmten Teilen des körperlichen Wesens zugeordnet wären, ein bezüglich eines unteilbaren geistigen Wesens unvollziehbarer Gedanke.

Von dieser Grundauffassung her ist auch nicht anzunehmen, daß ein geistiges Wesen in ein körperliches Sein so einzugehen vermag, daß es von seinen Grenzen eingeschlossen wird bzw. daß der materielle Körper das geistige Sein umschließt. Diese Gegenwart meint vielmehr ein geistig-dynamisches Verhältnis, welches so geartet ist, daß das materiell-räumliche Ding von der Wirksamkeit des betreffenden Geistes getroffen wird und ihm in gewisser Weise unterworfen wird. Es handelt sich dabei um eine gewisse dynamische Gegenwart, in welcher das Geistwesen seine Kraft innerhalb eines bestimmten räumlichen Bereichs auswirkt. Innerhalb dieses Bereiches ist das geistige Wesen mit seiner Kraft aber gerade nicht räumlich und lokal anwesend wie ein Körper in einem anderen. Deshalb kann seine Gegenwart auch nicht als ausgedehnt und den Raum stetig (kontinuierlich) ausfüllend gedacht werden. Der Einfachheit und Unteilbarkeit des Geistigen kommt innerhalb seines Wirkbereiches nur eine ganzheitliche Gegenwart zu, welche besagt, daß er ganz in dem betreffenden Bereich wie auch ganz in seinen Teilen zugegen ist. Daraufhin ist auch zu erkennen, daß das Geistwesen von dem betreffenden Raum nicht umschlossen und umgrenzt werden kann. Es ist im Gegenteil zu sagen, daß es den Raum und das betreffende materielle Wesen »umschließt«, freilich nur in der Weise, daß es das betreffende Geschöpf seinem Einfluß unterwirft.

Die andersgeartete »Örtlichkeit« oder »Räumlichkeit« der Geistwesen bietet auch die Antwort auf die sich hier möglicherweise einstellende Frage nach der »Ortsbewegung« der reinen Geister. Nach dem Gesagten kann von einer solchen innerhalb des betreffenden Wirkbereiches überhaupt nicht gesprochen werden. Erwägt man aber die Tatsache, daß ein Geistwesen seine Kraft auch einem anderen Bereich oder Ding zuwenden kann, so scheint sich die Annah-

me einer »Ortsbewegung« zu ergeben. Auch diese kann aber nicht nach Art körperlicher Dinge aufgefaßt werden. Was in sich selbst unausgedehnt und unteilbar ist, muß grundsätzlich auch die Fähigkeit besitzen, Räume ohne das Durchschreiten ihrer Teile in Besitz nehmen zu können. Die hier anzunehmende »Bewegung« muß deshalb als eine (im Gegensatz zur stetigen Bewegung materieller Wesen) unstetige, diskontinuierliche bezeichnet werden. Weil Raum und Zeit aber ineinander verwoben sind, hat dies auch Konsequenzen für das Verhältnis der Geistmächte zur Zeit und zur Zeitlichkeit. Deshalb eignet den angelischen Wesen auch eine »Überzeitlichkeit«. Sie äußert sich darin, daß das Geistwesen dem »Fluß« und der »Zerstreutheit« der zeitlichen Dehnung entzogen ist und daß es das zeitlich Auseinandergefaltete als unausgedehnte Folge von neuen Akten und Inhalten umgreift, die sich wie »Augenblicke« ereignen. Diese andersgeartete Raum-Zeitlichkeit der Geistwesen ist zwar nicht vollständig in menschliche Vorstellungen zu fassen. Sie ist aber auch nicht wirklichkeitsfremd. Überraschenderweise sind solche Einsichten auch vom modernen Denken über Raum und Zeit zu erreichen, das sich an den Grenzen des Materiellen, im Überschritt vom Physikalischen zum Transphysikalischen, Erkenntnissen nähert, die für eine »Entkörperlichung« von Raum und Zeit sprechen[12]. Sie haben zunächst ihre Bedeutung für das Denken vom vergeistigten Vollendungszustand des Menschen. Sie eröffnen aber auch neue Verstehensmöglichkeiten für eine noch höhere Stufe geschöpflicher Raum- und Zeitüberhobenheit, wie sie bei den rein geistigen Geschöpfen verwirklicht ist. So betrachtet, verzahnen sich die Bereiche miteinander und spenden einander gegenseitig Licht und Erkenntnis.

### *Folgerungen für das Verständnis von »Besessenheit« und Exorzismus*

In diesem Lichte sind auch die heute in einer Welt des Empirismus und Positivismus schwer verständlichen Phänomene der »Besessenheit« und des Exorzismus einer Deutung näherzubringen, welche die grob-physizistische Auffassung vermeidet und zu einer Entmaterialisierung dieser Erscheinungen beitragen kann. Im Endergebnis ist damit keine Entwirklichung dieser Phänomene angestrebt, wohl aber ein geistig-transnaturalistisches Verständnis, das auch dem natürlich Geheimnishaften dieser Wirklichkeit Rechnung trägt.

Im Zuge einer solchen »Entmaterialisierung« und »Entlokalisierung« der Gegenwart und Wirksamkeit der Geistmächte kann dann das Phänomen der »Besessenheit« nicht auf das Modell des Verhältnisses von Seele und Leib im Menschen gebracht werden. Der »Widersacher« vermag dem Menschen nicht so einzuwohnen, wie die Seele dem Leibe einwohnt. Ohne hier auf das natür-

[12] Vgl. dazu u. a. Hedwig-Conrad Martius, Die Zeit. München 1954; H. E. Hengstenberg, Der Leib und die Letzten Dinge. Regensburg 1954, S. 43 ff; ders., Mensch und Materie. Stuttgart 1965, S. 40 ff.

liche Geheimnis des Verhältnisses von Leib und Seele eingehen zu können[13], erscheint ein wesentlicher Unterschied doch einsichtig: Die Seele (der Geist) geht als Prinzip des ganzheitlichen Wesens »Mensch« eine wesenhafte Einheit mit dem materiell-stofflichen Prinzip (dem Körper) ein und schafft sich so einen beseelten Leib. Diese wesenhafte Einheit rührt daher, daß Leib und Seele als Konprinzipien füreinander und aufeinander hin geschaffen sind und miteinander das Sein des Menschen erstellen[14]. Im Verhältnis eines Geistwesens zum Menschen besteht hier keinerlei Ähnlichkeit.

Nimmt man das völlig anders geartete Verhältnis zwischen einem Geistwesen und dem Menschen, also zwischen zwei Personen, ernst, so wird man schon aus diesem Umstand folgern können, daß der Einfluß eines (bösen) Geistes auf den Menschen niemals von der Art und von der Kraft sein kann, wie ihn die Seele auf den Leib ausübt. Es kann sich hier um keinen seinshaften Kontakt handeln, in welchem ein Seiendes das andere berührt und durchdringt, sondern nur um einen von außen kommenden Anstoß. Bezeichnenderweise ist deshalb der Einfluß der bösen Geister auf die Menschen schon in der traditionellen Theologie direkt immer nur auf den Leib und die sensitiven Fähigkeiten bezogen worden, niemals aber auf den Personkern des Menschen, das heißt auf den Geist im Erkennen und Wollen. So betrachtet, kommt der Einflußmöglichkeit der bösen Geistmächte auf den Menschen wesentlich kein anderer Charakter zu als dem Einfluß eines Menschen auf den anderen. Wenn man die Fehlformen zwischenmenschlichen Verhaltens bedenkt, die als tyrannische Unterjochung, als sadistische Knechtung oder als masochistische Selbstauslieferung auftreten, so liegen in ihnen die empirischen Entsprechungen und Beispiele für die Deutung des Einflusses von Geistmächten, denen den ersteren gegenüber nur eine höhere Stärke und Intensität zugebilligt werden darf.

An diesem Punkte führt die »Entmaterialisierung« und »Entlokalisierung« der Gegenwart der bösen Geistmächte zu einem geistig-personalen Verständnis ihres Wirkens. Dieses aber ist, entgegen der oft befürchteten Steigerung ihres Einflusses, geeignet, die Macht dieses Einflusses zu beschränken und auf jene Grenzen zurückzuführen, die den Wirkmöglichkeiten von personalen Wesen gesetzt sind. Diese stehen zueinander immer in einem letzten, unaufhebbaren »Gegenüber«. Sie können einander als Personen weder durchdringen noch ineinander aufgehen noch einander förmlich einwohnen. Sie können immer nur durch äußere Entfaltung ihrer Kraft (auf das Leibliche) und durch moralische Beeinflussungen (auf das Geistige) zur Wirkung auf den andern gelangen. Daraus resultiert zum Beispiel die wichtige Erkenntnis, daß der »Widersacher« einen Menschen niemals zur Sünde zwingen kann. Im Lichte solcher

[13] Vgl. dazu neuerdings J. Seifert, Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie. Salzburg 1973, S. 201 ff. J. Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (Kleine Katholische Dogmatik I). Regensburg 1977, S. 124 ff.

[14] H. E. Hengstenberg, Evolution und Schöpfung. München 1963, S. 68 ff.

Klärungen sind auch die Bezeichnungen wie »Besessenheit«, »Besitzergreifung« und »Einwohnung« in ihrem nur analogen Charakter zu verstehen und zu »vergeistigen«.

Was aber die Bezeichnung der »Besitzergreifung« oder der »Einwohnung« angeht, so kann hier nochmals (im Anschluß und unter Erweiterung des oben Gesagten) der wesentliche Unterschied sichtbar werden, der bei der Anwendung der gleichen Begriffe auf das Gott-Mensch-Verhältnis besteht. Allein Gott vermag in seiner schöpferischen Ursächlichkeit auf innerliche (und dann unräumliche Weise) gegenwärtig zu sein und dem Menschen »einzuwohnen«. Diese Gegenwart verwirklicht sich in der Weise eines schöpferischen Tragens und Erhaltens, aber auch des Bewegens der Geschöpfe, und zwar in Entsprechung zu ihrer Seinsstufe und ihrem Seinsstand. Die höchste Form erreicht die göttliche Gegenwart in den geistigen Geschöpfen vermöge der göttlichen Gnade. In ihr vermag Gott den Willen des Menschen so tief zu erfassen und zu bestimmen, daß dieser sicher zum guten, heilshaften Wirken bewegt wird und dies dennoch aus innerster Freiheit geschieht. Zwar ist das Zusammenwirken von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit ein vom menschlichen Denken letztlich nicht zu entschlüsselndes Geheimnis. Aber die Glaubenstatsache als solche begründet eine Innigkeit der göttlichen Gegenwart, die das Geschöpf in seinem Wesen ergreift. Mit ihr ist zugleich ein Unterschied gesetzt, der, am Maßstab der göttlichen Gegenwärtigkeit gemessen, die unvergleichliche Geringwertigkeit und seinshafte Unterlegenheit des dämonischen Einflusses auf den Menschen dokumentieren kann (der freilich in sich selbst deshalb nicht bagatellisiert werden darf).

Wenn die »Besessenheit« in dieser Weise den Gesetzen räumlicher Gegenwärtigkeit entzogen und unter die Kategorie geistig-personaler Wirkmacht gestellt wird, so ergibt sich im gleichen Zuge auch eine vergeistigte Auffassung des Geschehens des Exorzismus. Es kann sich daraufhin ebenfalls nicht mehr um eine räumliche Ausgrenzung und Separierung eines Wesens von einem anderen handeln, insofern der böse Geist nicht eigentlich »im Raume« des betreffenden Geschöpfes ist, sondern nur auf dessen Räumlichkeit einwirkt. Diese überräumliche Gegenwartsweise wird dann auch nicht durch ein räumliches Geschehen gebrochen (das deshalb wieder nur in einem gänzlich analogen Sinne mit Bezeichnungen wie »Ausfahren«, »Entweichen« u. ä. zu treffen ist). Was hier seinshaft geschieht, ist eine Aufhebung des dynamischen Einflusses eines rein geistigen Wesens auf ein leibliches Sein (wie das des Menschen). Es ist die Durchbrechung eines geistigen Bannes, die durchaus in Parallele gesetzt werden darf zur Befreiung eines Menschen von der geistigen Botmäßigkeit und Unterjochung durch andere Menschen oder durch anonyme geistige Mächte. Nur daß im Falle des dämonischen Einflusses diese Befreiung nicht durch menschliche Kraft bewirkt wird, sondern durch ein Sakramentale der Kirche, den Exorzismus. Bei Zugrundelegung eines geistigen Verständnisses der Wirk-

kraft der bösen Mächte kann auch die Wirkung des Exorzismus nicht physisch verstanden werden, was das Geschehen wiederum in die Nähe des Magischen brächte. Es handelt sich vielmehr um die moralische Kraft eines beschwörenden Gebetes, bei dem sich die Kirche nicht nur auf das Beispiel Christi beruft, sondern sich auch seiner Ermächtigung, seiner Beauftragung und seiner Vollmacht über die bösen Geister versichert.

# Die Versuchungen Jesu

*Von André Feuillet*

Die Versuchungen Jesu in der Wüste stellen den glaubenden Christen zugleich vor das Mysterium des messianischen Gottessohnes und vor dasjenige des sittlich Bösen und des Einflusses dämonischer Kräfte in die Menschheitsgeschichte. Das »Geheimnis der Bosheit« (2 Thess 2, 7) erscheint schon hier in seiner ganzen Gewalt, als Gegenstück zu der in Christus sich vollendenden göttlichen Berufung des Menschen, die schattenhaft schon in den ersten Kapiteln der Genesis ahnbar wurde[1], aber erst im Neuen Bund voll ans Licht tritt.

Die Versuchung Jesu wird von den drei Synoptikern erwähnt, von Markus nur kurz (1, 12–13), dessen Text heute oft als der älteste angesehen wird, der von Mattäus (4, 1–11) und Lukas (4, 1–13) weiter ausgemalt worden wäre mit (wie öfter behauptet wird) legendären Zügen. Wir haben stets die Meinung vertreten, Mk habe eine längere Fassung des ursprünglich hebräischen Mt gekannt und, falls er diese gekürzt hat, so bewußt, hier, weil er den Dialog zwischen Jesus und Satan wie auch die befremdlichen Umstände der beiden letzten Versuchungen als für seine heidnischen Leser verwirrend und das Bild der Hoheit Christi gefährdend ansah[2].

Wir erheben keinesfalls den Anspruch, diese unsere exegetische Position als die einzig angängige hinzustellen; wir erwähnen sie nur, um unser Vorgehen an einigen der folgenden Stellen zu rechtfertigen, die ihrerseits keine erschöpfende Darstellung der Frage bieten wollen, weshalb die bibliographischen Angaben sich auf ein Mindestmaß beschränken. Den Markustext nur sekundär verwertend, suchen wir zuerst, auf die Taufe Jesu zurückgreifend, den Sinn der längeren Schilderungen von Mattäus und Lukas zu ermitteln; nachfolgend zeigen wir ihre Beziehung zum öffentlichen Wirken Jesu. Abschließend fragen wir uns, welches der Ursprung dieser merkwürdigen Perikope gewesen sein mag, die, falls sie geschichtlich fundiert ist, keinen anderen Zeugen als Jesus gehabt hat.

---

[1] Die Bibel erinnert uns, von den ersten Seiten der Genesis an, nicht nur an die Transzendenz und Erhabenheit Gottes, sondern auch, in unentbehrlicher Ergänzung, an die Größe des Menschen, die Pascal mit Recht seinem Elend ergänzend gegenüberstellt. Vgl. dazu die großartigen Reden Johannes Pauls II. am 29. Nov., 6. Dez. und 13. Dez. 1978.

[2] Darüber, mit Varianten in Einzelheiten: B. C. Butler, The Originality of St Matthew. A Critique of the Two Documents Hypothesis. Cambridge 1951, S. 112–113; L. Vaganay, Le Probleme Synoptique. Une hypothèse de travail. Tournai 1945, S. 212–213; P. Benoit, L'Evangile selon saint Matthieu. Paris 1961, S. 20; J. Dupont, L'arrière-fond biblique des tentations de Jesus au désert. In: »New Testament Studies« 3, 1956–1957, S. 298–299; A. Feuillet, L'épisode de la Tentation d'après l'evangile selon saint Marc. In: »Estudios Biblicos« 19, 1960, S. 49–73; P. Gaechter, Das Matthäus-Evangelium. Innsbruck/Wien/München 1962, S. 110.

## *Jordanstaufe und Versuchung*

Die drei Synoptiker betonen den engen Zusammenhang zwischen dem Taufbericht und der nachfolgenden Versuchung. Der gleiche Heilige Geist, der bei der Tauf-Theophanie[3] auf Jesus herabstieg, »treibt« ihn (Mk: »stößt« ihn) sogleich danach in die Wüste, »um dort vom Teufel versucht zu werden« (Mt). Fragen wir zunächst: Welcher Sinn ist der Taufe Jesu zuzuschreiben?

Sie steht im Kontext des Amtes des Vorläufers, der die unmittelbar bevorstehende Ankunft des Himmelreiches ankündigt (Mt 3, 1), ein unerhörtes Ereignis, auf das sich die Menschen durch Taufe und innere Umkehr vorbereiten müssen. Wir haben anderswo dargelegt[4], daß Jesus durch den Empfang dieses Bekehrungsritus sich nicht persönlich als Sünder bekannt hat (alle Evangelien schildern ihn als unberührt von der Weltsünde), auch nicht bloß als Jünger des Täufers oder um dessen Aktion zu fördern, vielmehr um in dieser Selbsterniedrigung zu zeigen, auf welche Art er das Reich Gottes zu bringen gedenkt: vor allem durch Solidarisierung mit der sündigen Welt, was schon auf das Drama von Golgotha vorausweist.

Die Stimme des Vaters über dem den Wassern entsteigenden Sohn läßt dies als den göttlichen Ratschluß sichtbar werden. Sagt sie doch, daß Jesus, der nun sein öffentliches Amt antreten wird, Gottes eigener Sohn ist (»Du bist mein Sohn« zitiert Ps 2, 7). Aber dieser »geliebte Sohn« wird paradoxerweise zeigen, daß er dabei die messianische Funktion des leidenden Gottesknechtes (Jes 53), an dem Gott sein Wohlgefallen hat, erfüllen wird; scheinen doch diese letzten Worte, »an dem ich mein Wohlgefallen habe«, bewußt auf das erste Gottesknechtslied zurückzuweisen (Jes 42, 1).

Gehen wir vom Jordan zur Versuchsszene über, so erscheint Jesus auch hier als der, der sich seiner Rolle als des leidenden Gottesknechtes bewußt ist. Indem er fastet (Mt 4, 2; Lk 4, 2), will er sich nochmals mit der sündigen Menschheit solidarisch erweisen. Im Alten Bund bedeutet Fasten einen persönlichen oder kollektiven Akt, durch den der sündige Mensch sich vor Gott demütigt; das ist so wahr, daß anstelle des Wortes für »Fasten« öfter die Wendung »seine Seele demütigen« gebraucht wird (Lev 16, 29.31; 23, 27.32 usf.). Das Fasten kennzeichnete sosehr das große Versöhnungsfest, daß dieses schlicht »das Fasten« (Apg 27, 9) oder das »Fest des Fastens« (Josephus, Ant. Jud. XIV, 16.4) genannt wurde. Wir sind voll berechtigt zu sagen: Jesus fastet als Messias: hier wie im Empfang der Taufe drückt er seine messianische Absicht aus, sich mit der sündigen Welt zu solidarisieren.

---

[3] Für die von dieser Theophanie gestellten Fragen verweisen wir auf unsern Artikel: L'historicité des récits évangeliques du Baptême de Jésus. In: »Nova et Vetera« 1977, S. 178–187.

[4] La personnalité de Jésus entrevue à partir de sa soumission au rite de repentance du précurseur. In: »Revue Biblique« 1970, S. 30–49.

Doch auch das Versuchtwerden in der Wüste ist ein messianisches Ereignis[5]. Zwar könnte man bei oberflächlicher Prüfung der Antworten Christi an den Teufel annehmen, seine Versuchungen unterschieden sich in nichts von denen gewöhnlicher Menschen. Aber Jesus hatte dem Widersacher seine wahre Identität nicht zu enthüllen; er antwortet ihm, wie es jeder mit Gott Verbundene hätte tun können. Untersucht man jedoch näherhin nicht nur Jesu Antworten, sondern die teuflischen Vorschläge, so entdeckt man, daß diese ganz anderes enthalten als vulgäre Anreize zur Gaumenlust, zur Eitelkeit oder zur Ehrsucht; eng mit dem Auftrag Jesu verbunden, prüfen sie gleichsam dessen messianischen Charakter, und vor allem suchen sie die Herbeiführung des Gottesreiches durch Jesus zu verhindern.

Übrigens ist es nicht leicht, die genaue Stellung des Versuchers angesichts Jesu festzulegen. Hätte er genau um Jesu Gottessohnschaft gewußt, so wäre sein Unterfangen unsinnig gewesen. Aber so weit ist er nicht; er mag, wie Lagrange meint[6], die himmlische Stimme am Jordan über Jesus mitgehört zu haben, aber ihren tieferen Sinn erfaßt er nicht; er sieht in Jesus sich etwas Wichtiges vorbereiten, möchte Genaueres darüber erfahren und ihn sich zum Bundesgenossen machen, um ihn nicht als Rivalen oder Gegner fürchten zu müssen, vor allem will er ihn von der Richtung ablenken, die er seit der Taufe seiner Sendung geben zu wollen scheint. Diesen Ansätzen gegenüber enthalten Jesu Antworten an Satan ein ganzes Programm messianischen Handelns.

### *Messianische Bedeutung der Versuchungen in der Wüste*

In der *ersten Versuchung* legt der Teufel Jesus nahe, seine Macht als Sohn Gottes durch die Stillung seines Hungers zu betätigen. Jesus weigert sich und erweist sich als ein Mensch, der sich vor allem vom Wort Gottes nähren will. Der volle Sinn seiner Haltung enthüllt sich aber erst im Kontext des Messianismus. Befindet sich Jesus in der Wüste nicht in der gleichen Lage wie die Hebräer zur Zeit des Exodus? Dann wäre der Vorschlag des Teufels, sich für einen irdischen Messianismus durch Wirken eines Mannawunders zu entscheiden. Jesu Erwiderung zeigt, daß er ihn in der Tat so versteht, denn sie entstammt einer wundervollen Stelle des Deuteronomiums, die uns den wesentlich religiösen Charakter des Mannawunders erklärt: »Er demütigte dich und ließ dich Hunger leiden, speiste dich mit dem Manna, das du nicht kanntest und das deine Väter nicht kannten, um dir kundzutun, daß der Mensch nicht vom Brot allein lebt, daß er vielmehr von allem lebt, was aus dem Munde Jah-

[5] Die messianische Bedeutung der Versuchungen in der Wüste ist öfter bestritten worden. Von den Kommentaren abgesehen sind die Studien zu ihrer Erhellung zahlreich. Wir nennen nur die folgenden: R. Schnackenburg, Der Sinn der Versuchung Jesu bei den Synoptikern. In: »Theologische Quartalschrift« 1952, S. 297–326; C. Duquoc, La Tentation du Christ. In: »Lumière et Vie« 53, 1961, S. 21–41; J. Jeremias, Theologie des Neuen Testaments, I. Teil. Gütersloh, S. 89–99.

[6] Evangile selon saint Luc. Paris 1927, S. 129.

wes hervorgeht« (Dt 8, 3). Darin ist die Weisung enthalten, daß der jetzt Hunger leidende Jesus kein irdische Güter spendender Messias sein wird, sondern ein Armer und ein Heiland der »Armen« im Sinn der Seligpreisungen.

In der *zweiten Versuchung* (der dritten bei Lukas) wird Jesus auf die Zinne des Tempels versetzt (das heißt wahrscheinlich auf die Höhe eines mit Zinnen versehenen Portikus). Er soll sich herabstürzen; hat Gott nicht in Ps 91 seine rettende Hilfe versprochen? Man kann sich nur mit Mühe vorstellen, wie der Dämon Jesus einen so seltsamen Akt, eine so unnütze Schaustellung hat suggerieren können, denn abwegig ist der Gedanke, er habe Jesus damit zu töten versucht.

Aber auch hier wird alles verständlicher, wenn man es aus der messianischen Perspektive betrachtet. Paulus stellt die Juden seiner Zeit als Liebhaber des Wunderbaren hin: »Die Juden verlangen Zeichen« (1 Kor 1, 22). Das vierte Evangelium läßt »die Brüder Jesu« ihm vorschlagen, öffentlich die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken (Joh 7, 3–4), es bezeugt ferner, man hätte damals einem gleichsam vom Himmel gefallenen Messias, dessen Herkunft unbekannt gewesen wäre, Glauben geschenkt (7, 27). So darf man annehmen, das Ansinnen Satans sei dahin gegangen, Jesus sollte von vornherein einen eklatanten Beweis seiner Messianität geben und durch sensationellen Mut die Volksbegeisterung wecken, sich wenigstens in dieser Richtung bewegen, denn von einer Wirkung dieser Tat auf die Zuschauer ist nicht ausdrücklich die Rede. Aber Jesus hätte sich damit wie der Antichrist Pauli (2 Thess 2, 9) benommen.

Seine Weigerung besagt in diesem Zusammenhang, daß er sich durch keine dem Volksgeschmack entgegenkommenden Zaubereien Vorteil verschaffen will. Schon in der Wüste wird also vorausgesehen, »daß man ihm unnütze Wunder abverlangen wird, weniger um zu glauben und sich zu bekehren, als um in Erstaunen versetzt zu werden; er versagt es sich von vornherein, solchen Neigungen entgegenzukommen und den eigenen Ruhm zu suchen, er untersagt es sich, Gott zu versuchen«[7]. Er wird, wie man gesagt hat, »ein Messias des Glaubens« sein[8].

Die *dritte Versuchung* ist deutlicher messianisch als die beiden andern; sie bestärkt die von uns gegebene Deutung. Der Versucher bietet Jesus »alle Reiche dieser Welt mit ihrer Herrlichkeit« an (Mt 4, 8), ein absurdes Ansinnen, falls es an einen gewöhnlichen Menschen ergeht. Aber hier braucht man nur an die zahlreichen Weissagungen zurückzudenken, die dem Messias die Herrschaft über die Welt zusprechen. An der Spitze Ps 2, den die himmlische Stimme bei der Taufe anführte, als Jesus »Sohn Gottes« genannt wurde. Dann Ps 72 und 110, Zacharia 9, 9–10; Daniel 7, 13–14 usf.

---

[7] A. Loisy, Les Evangiles Synoptiques. Ceffonds 1907, Bd. I, S. 420.

[8] G. Brillet, Le Sauveur. Paris 1956, Bd. I, L'Enfance et le début du ministère de Jésus, S. 119.

Das Perverse des diabolischen Vorschlags liegt darin, das messianische Reich den politischen heidnischen Reichen gleichzusetzen, die auf Hochmut und Ehrgeiz aufgebaut sind, und zu insinuieren, es werde mit gleichen Mitteln aufgebaut werden, mit satanischen also: »Ich will dir das alles übergeben, wenn du niederfällst und mich anbetest« (Mt 4, 9).

Man hat darauf hingewiesen[9], daß beide Reaktionen, die bei Mattäus und die bei Lukas hier genauerhin auf die dem Menschensohn verheißene Königsherrschaft anspielen: »Herrschaft« und »Herrlichkeit« kommen sowohl bei Mt 4, 8–9 (= Lk 4, 5–6) wie bei Dn 7, 14 vor. Gewiß wird Jesus später die Prärogativen des verherrlichten Menschensohnes Daniels für sich einfordern, zumal sein Recht auf die universale Herrschaft (vgl. vor allem Mt 26, 64par, 28, 18); aber es wird dann im Einklang mit dem göttlichen Heilsplan erfolgen und innerhalb der paradoxen Synthese von danielischem Menschensohn und jesajanischem leidenden Gottesknecht: von Kreuz und Auferstehung.

Ein Wort über die jedem einzelnen Evangelisten eigentümliche Perspektive. Schon die allen dreien gemeinsamen Momente: die Zahl 40, die Versuchung, die Wüste, weisen zurück auf die vierzig Jahre Israels in der Wüste, wie sie eindringlich in Dt 8, 2 geschildert sind: »Bleibe des Weges eingedenk, den dich Jahwe, dein Gott, vierzig Jahre lang in der Wüste geleitet hat, um dich zu demütigen, dich zu prüfen und dein Herz kennenzulernen, ob du seine Gebote halten wolltest oder nicht.«[10] Bei Mt wird diese Erinnerung unterstrichen, schon aufgrund seiner Absicht, Jesus als den neuen Mose erscheinen zu lassen. Sie erzeigt sich außerdem aus den Antworten Jesu, die jeweils den Prüfungen, denen Israel erlegen war, entsprechen. Vers 4 bezieht sich auf Dt 8, 3: auf die Prüfung durch den Hunger, worauf das Mannawunder erfolgte (Ex 16); Vers 7 bezieht sich auf Dt 6, 16: auf die Prüfung durch den Durst und die Ereignisse in Massa (Ex 18, 1–7); Vers 10 schließlich auf Dt 6, 13: die Anbetung des goldenen Kalbes (Ex 32). Die Lehre ist klar: wo das erwählte Volk erlegen war, siegt Jesus und wird dadurch zum Vorbild des neuen Volkes.

---

[9] Vgl. namentlich L. Ligier, Péché d'Adam et Péché du monde. Bible-Kippur-Eucharistie, Bd. II, Le Nouveau Testament. Paris 1961, S. 17–18; H. Riesenfeld, Le caractère messianique de la Tentation au désert. Im Sammelband La Venue du Messie. Messianisme et Eschatologie. Bruges 1961, S. 61–62.

[10] Im eben angeführten Text ist es Gott, von dem gesagt wird, er »versuche« die Hebräer. Man muß sich erinnern, daß das entsprechende hebräische Verb (*nissah*) bedeutet: es mit einer Sache oder einer Person versuchen. Es wird sowohl auf Gott (Gen 22, 1; Ex 16, 4; Dt 8, 2.16; 13, 4; Ri 2, 22), wie auf die Menschen, die »es mit Gott versuchen« (Ex 17, 2.7; Dt 6, 16; Ps 78, 18.41.56; Jes 7, 12. . .) angewendet. Nie hat es im Alten Testament die besondere Bedeutung eines Ansporns zum Bösen, den im Neuen Testament das entsprechende griechische *peirazein* leicht annimmt. Zwar ist dieses letzte Motiv dem Alten Testament nicht unbekannt, im Gegenteil, doch wird es vom Anfang der Genesis an (Kp. 3) anders ausgedrückt. Vgl. dazu anläßlich des Themas der Versuchung im Vater Unser: J. Carmignac, Recherches sur le Notre Père. Paris 1969, S. 239–268.

Lukas hat die Reihenfolge der Versuchungen gewiß nicht ohne Lehrabsicht verändert[11]: das Sich-vom-Tempel-Herabwerfen folgt nach der Schau aller Reiche der Welt. Das erinnert an die Abfolge in 1 Joh 2, 16: Begierlichkeit des Fleisches (oder Befriedigung materieller Begierden: erste Versuchung), Begierlichkeit der Augen, in der Bibel oft mit Geiz oder Besitzgier gleichgesetzt (zweite Versuchung), schließlich Hoffart des Lebens (dritte Versuchung)[12]. Es erinnert noch mehr an Gen 3, 6: die Frau sah, daß die Frucht des Baumes zuerst »gut zu essen« war, dann »angenehm anzusehen«, schließlich »begehrenswert, um die Erkenntnis zu erlangen«. Mögen diese Vergleiche Geltung haben oder nicht: die Rückbesinnung auf die Paradiesgeschichte wird beinah sicher aufgrund der Tatsache, daß der dritte Evangelist den Stammbaum Jesu, der bis auf Adam zurückführt, direkt vor die Versuchungsszene stellt (3, 23–38). Die am Anfang durch die bösen Mächte besiegte Menschheit erwartet aufgrund des Protoevangeliums (Gen 3, 15) ihre Revanche. Der in der Wüste über den Versucher errungene Sieg ist deren machtvoller Anfang[13].

Manche halten es für wahrscheinlich, daß die kurze Zusammenfassung von Markus ebenfalls auf Adam und den Garten Eden zurückweist[14], denn es wird gesagt, Jesus lebe in der Wüste unter den wilden Tieren, und daß die Engel ihm dienten (1, 13). Nicht allein wird in Ps 91 den Freunden Gottes versprochen, daß die Engel ihnen dienen und die wilden Tiere ihnen untertan sein werden, sondern Jesaja 11, 6.9 verkündet geradezu, daß im Reich des Messias alle Unbill verschwinden wird: wilde und zahme Tiere lagern beisammen, »sie richten kein Verderben an auf meinem ganzen heiligen Berg«, das Paradies ist wieder hergestellt. Der erste Aufruhr des Menschen gegen Gott hatte ja nicht nur das Einvernehmen zwischen Mensch und Mensch, sondern auch das zwischen Mensch und Tier zerstört.

### *Die Versuchung Jesu und sein öffentliches Leben*

Der volle Sinn der Versuchungen Jesu enthüllt sich erst, wenn man ihr enges Verhältnis zum öffentlichen, vom Leiden gekrönten Leben Jesu beachtet. Sie

[11] Wir verweisen auf unsere Studie: Le récit lucanien de la Tentation (Lc 4, 1–13). In: »Biblica« 1959, S. 45–63.

[12] Was die Formel »Hoffart des Lebens« angeht, schließen wir uns der Ansicht J. Chaines an, der schreibt: »Man hat zuweilen diese Wendung als ›Anmaßung oder Stolz des Reichtums, . . . vermessenes Vertrauen auf das Glück‹ (Joüon, Recherches de Sciences Religieuses, 1938, S. 479–481) oder als die Überheblichkeit des Reichen und seine Verachtung für den Armen verstanden (Calmes). Aber besser versteht man sie anders. Man steht sicherlich vor einer Klimax: Begierlichkeit des Fleisches ist ein stofflicher Instinkt; die Begierlichkeit der Augen steht höher, ist weniger grob, die Hoffart des Lebens endlich meint die verkehrte Anmaßung, sich im sozialen und geistigen Bereich zu überheben.« (Les Epîtres Catholiques. Paris 1939, S. 165.)

[13] Zu Gn 3, 15 verweisen wir auf unsere Studie: Der Sieg der Frau nach dem Protoevangelium. In dieser Zeitschrift 1/78, S. 26–35.

[14] Vgl. die erhellende Anmerkung der ökumenischen Übersetzung des Neuen Testaments zu Mk 1, 13.

bilden, wie Lagrange richtig sagt, eine Art »Prolog in der unsichtbaren Welt für das, was sich in der sichtbaren ereignen wird«[15]. Der Zusammenhang ist ein vielfacher.

Vom Ergebnis her betrachtet, dem Sieg Christi über den Teufel, bildet die Versuchungsgeschichte das Vorspiel zu den von den Synoptikern einhellig bezeugten Teufelsaustreibungen. Nachdem Jesus persönlich dem Angriff Satans widerstanden hat, befreit er die Menschen von dessen Tyrannei.

In einer kürzlich erschienenen Studie haben wir auf die entscheidende Wichtigkeit des Wirkens Jesu als Thaumaturg als *Zeichen* für das wesenhaft Heilende des verheißenen und nunmehr gekommenen Gottesreiches hingewiesen[16]. Wir haben ferner gezeigt, daß mehr noch als die andern Wunder die Teufelsaustreibungen ein Zeichen der Ankunft des Reiches Gottes sind, wie das doppelt überlieferte Logion bezeugt: »Wenn ich die Dämonen durch den Geist Gottes (Lk: durch den Finger Gottes) austreibe, so ist also das Reich Gottes bis zu euch gelangt« (Mt 12, 28; Lk 11, 20). Bei Lk 10, 17–18 staunen die Jünger über die Wirksamkeit ihrer Exorzismen: »Herr, selbst die Dämonen sind uns in deinem Namen untertan.« Jesus erwidert, gewiß auf das Spottlied Jesajas über den König von Babylon, »den vom Himmel gefallenen Morgenstern« (14, 12 f.) anspielend: »Ich sah Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen.«

Das den drei Synoptikern (Mk 5, 27; Mt 12, 29; Lk 11, 21–22) gemeinsame Gleichnis vom starken Mann drückt dasselbe aus wie Mt 12, 28 und Lk 10, 17–18; es besagt, daß, wenn Jesus die Dämonen vertreibt, ein Stärkerer als Satan unter den Menschen aufgetreten ist, der dessen Wirken durchkreuzt. Von der Fesselung der bösen Geister beim Anbruch des Gottesreiches ist schon Jes 24, 21–22 die Rede, wenigstens nach der wahrscheinlichsten Deutung dieses schwierigen Textes. Aber die Dämonenaustreibungen Jesu besagen noch nicht, daß der endgültige Sieg über Satan gelungen wäre[17]. Der Schluß der lukanischen Version der Versuchung: »Der Teufel wich von Jesus bis zum günstigen Augenblick« (4, 13), kündet vielmehr dessen erneuten Angriff zur Zeit der Passion an, wie ihn Lk 22, 3.53 in Entsprechung zu Johannes (13, 2–27) beschreibt, wobei letzterer uns deutlich sagt, der entscheidende Sieg werde erst durch Leiden und Auferstehung errungen (Joh 12, 31; vgl. Apk 12, 9).

Die entsetzliche Todesangst am Ölberg und am Kreuz wird in ihrer Tiefe nur verstanden, wenn man hinter den menschlichen Spielern das geheimnisvolle Wirken der satanischen Macht sieht[18]. Ohne diese Macht – so darf hier

---

[15] Evangile selon saint Matthieu, 63.

[16] Le Règne de Dieu et les miracles de Jésus d'après les Evangiles Synoptiques. In: »Esprit et Vie«, Dez. 1977, S. 655–669.

[17] Dies wendet sich gegen die These, die E. Best vertritt: The Temptation and the Passion. The Markan Soteriology. Cambridge 1965.

[18] Vgl. A. Feuillet, L'Agonie de Gethsémani. Paris 1977, S. 107–108; 207–212.

beigefügt werden –, die uns die Apokalypse deutlicher enthüllt, bliebe uns der wahre Einblick in die Menschheitsgeschichte verschlossen mit ihren das menschliche Maß überschreitenden Entfesselungen des Bösen, immer dicht neben den von der Gnade Gottes gewirkten Wundern.

Als Auftakt zu diesen Enthüllungen der Apokalypse über die Weltgeschichte bietet sich ein anderer ergänzender Aspekt der Versuchungsepisode an. Buchstäblich genommen gleicht deren detaillierter Bericht (bei Mattäus und Lukas) in nichts den geschilderten Teufelsaustreibungen. Der straffe, irgendwie rabbinische Wortwechsel mit dem teuflischen Gegner, der sich heuchlerisch hinter Schriftworte verschanzt, weist vielmehr voraus auf die Kämpfe Jesu mit seinen menschlichen Gegnern, den ungläubigen, sich verweigernden Juden. Derlei Diskussion anläßlich konkreter Umstände und mit Schriftworten geführt, finden sich in den Evangelien häufig, zumal bei Mattäus; oft werden sie in gleicher Art eingeleitet. Mehrmals heißt es, die Juden, Pharisäer und Sadduzäer wollten Jesus versuchen (*peirazein*). Das Wort kann gewiß auch in einem weiten Sinn verstanden werden und bildet für sich allein keinen Beweis; faktisch aber zeigen die Evangelien, daß die ungläubigen Juden oft genug die Rolle Satans in der Wüste weiterführen.

Denn wie der Teufel suchen auch sie Jesus zu Wunderzeichen zu bewegen; um »ihn zu versuchen«, fordern von ihm »ein Zeichen vom Himmel« (Mt 16, 1; Mk 8, 11; vgl. schon Mt 12, 38). Jesus aber wirkt kein Zeichen auf fremden Befehl. Er verweist die Gegner auf das Zeichen des Jonas, das heißt auf das Wunder seiner Auferstehung. Dieses Wunder »wird Gott allein wirken, es wird aber so gegeben werden, daß eine innere Vorbereitung erfordert sein wird, um es wahrzunehmen. Wenn Jesus Zeichen wirkt, will er doch nie die eitle Neugier von Wundersüchtigen befriedigen, und ebensowenig auf Forderungen Verhärteter eingehen, die sich nur aufgrund evidenter Beweise ergeben wollen. Der Glaube, den er erzeugen will, kann nur in dafür bereiten Herzen erwachen[19].

Jesu Feinde stellen ihm Fallen, die mit den vom Teufel in der Wüste erfundenen nicht ohne Ähnlichkeit sind. So die verfängliche von den Pharisäern über die Ehescheidung gestellte Frage, mit der sie Jesus »versuchen« wollten (Mt 19, 3–9par), und wo ausdrücklich auf die Schrift Bezug genommen wird. So auch die von den Pharisäern und Herodianern bezüglich des an Cäsar zu zahlenden Tributs gestellte Frage (Mk 12, 13–17par), und dies, wie Lukas ausdrücklich sagt, »um ihn bei einem Worte zu fangen, damit sie ihn der Obrigkeit und der Gewalt des Statthalters überliefern könnten«. Jesus ist sich voll bewußt, in Versuchung geführt zu werden: »Warum versucht ihr mich?« (so nur Mattäus und Markus), wird er doch gezwungen für oder gegen die römische Autorität Stellung zu nehmen, das heißt in der einen oder der andern

[19] J. Dupont, L'arrière-fond biblique du récit des tentations, S. 301, Anm. 3.

Form für einen politischen Messianismus einzustehen; aber er entzieht sich.

Noch manche Szene ließe sich anführen. Die Episode der Ehebrecherin (Joh 8, 2–11), allem Anschein nach ein Fragment aus der synoptischen Tradition, die sich ins vierte Evangelium verirrt hat, ist wieder eine Falle, die die Schriftgelehrten und Pharisäer Jesus stellen, wie das Wort »versuchen« (*peirazein*, V. 6) verrät. Das Vorkommen dieses Wortes ist jeweils freilich weder ein notwendiges noch ein hinreichendes Indiz. Vom Gesetzeslehrer, der Jesus die Frage nach dem größten Gebot stellt (Mt 12, 35; vgl. Lk 10, 25), wird zwar gesagt, er wolle Jesus »versuchen«, aber seine Absicht scheint keine feindliche zu sein. Dagegen gibt es zahlreiche Szenen, wo ernstlich versucherische Fragen gestellt werden, ohne daß das Wort »versuchen« fällt.

Achtet man schließlich auf die besondere Situation der einzelnen Versuchungen in der Wüste, so fehlen auch hier die Parallelen in den nachfolgenden Berichten nicht.

Die erste Ankündigung der Passion, die nach dem Bekenntnis von Cäsarea erfolgt, bietet eine bemerkenswerte Analogie zur dritten Wüstenversuchung (Mk 8, 32–33; Mt 16, 22–23, Lk läßt den für Petrus nachteiligen Passus aus). Petrus möchte den Herrn vom Kreuzweg abbringen; insofern ist er eine Falle und ein Hindernis (Grundsinn des Wortes *skandalon*); er muß die gleiche Abweisung hören wie der Teufel in der Wüste: »Weiche von mir, Satan!« Die Parallele würde schwinden, wenn *Satanas* hier als eine allgemeine Bezeichnung für Gegner stünde, aber ein solcher Gebrauch ist dem übrigen Neuen Testament fremd. Jesus entdeckt demnach im Widerstand Petri, der anscheinend wohlmeinend ist, das Eingreifen Satans selber, der einmal mehr sucht, den göttlichen Heilsplan zu durchkreuzen; jetzt, wie damals in der Wüste, weigert sich Jesus, den Weg billigen Triumphes zu beschreiten; er verharrt auf dem des leidenden Gottesknechtes.

Zur zweiten Versuchung: des Erfolgs auf Grund von Zauberei. Wenn man darauf achtet, daß solche den Messias aus Todesnöten retten sollte, kann man das Wort Jesu bezüglich der zwölf Legionen Engel beiziehen, da Petrus das Schwert zu seiner Verteidigung zückt. Auch der Hohn der Vorübergehenden, die Jesus auffordern, vom Kreuz herabzusteigen, um seine Messianität zu beweisen, ließen sich anführen, zumal im ersten Evangelium, wo sie zum Teil auf die Worte des Teufels zurückweisen, Jesus sollte sich vom Tempel herabstürzen, falls er Gottes Sohn ist. Liest man doch in Mt 27, 42: »Rette dich selber, wenn du Gottes Sohn bist, und steig herab vom Kreuz . . . Er ist der König von Israel! Nun soll er vom Kreuz herabsteigen, dann werden wir an ihn glauben« (vgl. Mk 15, 30–32; der Text hat keine Entsprechung bei Lukas). Die Größe der Unterwerfung Christi unter Gott in seiner Passion liegt darin, daß er sich durch ein Wunder dem Leiden entziehen könnte, und es nicht tut; genau

wie in der Wüste weigert er sich, sich seiner Macht zu bedienen, um sich dem göttlichen Plan zu entwinden.

Nicht so leicht findet man bei den Synoptikern eine Parallele zur ersten Versuchung, obschon der allgemeine Gedanke in der Antwort Jesu: daß die materielle Sorge überstiegen und ein mehr-als-leibliches Leben angestrebt werden soll, des öftern betont wird. In einer Lukas eigenen Stelle erhält ein Mann, der sich in Erbschaftsfragen mit seinem Bruder zerstritten hat und die Unterstützung Jesu sucht, diese Antwort: »Mein Freund, wer hat mich zum Richter oder Erbteiler über euch bestellt?« (12, 13–14). Es liegt nicht in Jesu Sendung, sich mit rein weltlichen Problemen abzugeben.

Das vierte Evangelium dagegen bietet, zu Beginn der Rede über das Lebensbrot, eine interessante Parallele. Die Galiläer haben die Brotvermehrung in einer wüstenähnlichen Gegend erlebt; sie erinnern sich an das Manna, das sie als bloße leibliche Nahrung verstehen und erwarten nun von Jesus ein ähnliches materielles Wunder. »Welches Zeichen wirkst du, damit wir glauben? Welches Werk vollbringst du? Unsere Väter haben das Manna in der Wüste gegessen, gemäß dem Schriftwort: Brot vom Himmel hat er ihnen zu essen gegeben« (Joh 6, 30–31). Es ist bedeutsam, daß sich Jesus hier genauso verhält wie Satan gegenüber, der ihn Steine in Brot wandeln hieß: »Müht euch nicht um die Speise, die vergänglich ist –, sondern um die Speise, die ins ewige Leben hinein anhält, die der Menschensohn euch gibt« (6, 27). Es ist in anderer Gestalt der Gedanke des Deuteronomiums, eine Wiederaufnahme seiner religiösen Deutung des Manna und zugleich die erste Antwort Jesu an Satan bei Mattäus: »Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Mund hervorgeht« (4, 4; vgl. Lk 4, 4).

### *Ursprung der Berichte über die Versuchungen in der Wüste*[20]

Die Frage nach diesem Ursprung ist wichtig, gibt aber Raum für vielfältige Ansichten und Vermutungen. Zwei andere Fragen sind irgendwie damit verbunden: einmal die Frage, ob man Satan nicht als ein bloßes Symbol ansehen könnte, sodann die, wie gewisse befremdliche Wendungen der Berichte zu deuten seien. Wir können hier nur kurz andeuten.

Oft hat man den Versuchungsberichten einen mehr oder weniger legendären Charakter und eine Herkunft aus der Urgemeinde zugeschrieben. Diese hätte sie ausgearbeitet entweder in *apologetischer* Absicht, um Jesus zu rechtfertigen, gewisse Wunder nicht vollbracht zu haben, die im Judaismus als Verbürgung der messianischen Würde galten (Bousset, E. Lohmeyer, M. Dibelius),

[20] Für diesen ganzen letzten Teil beziehen wir uns auf die meisterhafte Studie von J. Dupont, L'origine du recit des tentations de Jésus au désert. In: »Revue Biblique« 1966, S. 30–76. Man findet dort weit erschöpfendere Ausführungen. Bibliographie bei R. Pesch, Das Markus-Evangelium. Freiburg/Basel/Wien 1976, S. 98–100.

oder in *katechetischer* Absicht, um den Christen den Gehorsam dem göttlichen Willen gegenüber anschaulich zu machen: Geduld und Demut hätten größeren Wert als Wunder (A. Meyer, R. Bultmann, A. Fridrichsen). Man hat ferner angenommen, die ausgebauten Berichte bei Mattäus und Lukas wären nur eine von der Gemeinde erarbeitete *Entwicklung* der ursprünglichen vagen Angaben bei Markus, der nur die Tatsache einer Versuchung berichtet (E. Percy, P. van Iersel). Man hat auch von einer *Dramatisierung* gewisser Episoden des Lebens Jesu aus der synoptischen oder der johanneischen Überlieferung durch die Gemeinde gesprochen (H. S. Holtzmann, H. Peisker, R. E. Brown).

Alle diese Vermutungen stranden an einem grundlegenden Einwand: die Evangelienberichte von der Versuchung in der Wüste mit ihrer messianischen Bedeutung, wie wir sie aufgezeigt haben, entsprechen in keiner Weise den Anliegen der Urkirche. Zu ihrer Zeit hatte die Auferstehung Christi eine entscheidene Bürgschaft gebracht und den wahren Charakter der Herrschaftlichkeit des Gekreuzigten offenbart. Dagegen hat sich die Frage, wie Jesus die jüdischen messianischen Erwartungen erfüllen würde, im Lauf des irdischen Lebens Jesu zugleich und unabweisbar gestellt, nicht nur seiner engeren Umgebung, sondern *ihm selber,* und dies von Beginn seines öffentlichen Auftretens an. Er selber mußte auf diese Frage eine unzweideutige Antwort geben. Dazu kommt, daß die in der Episode dem Satan zugeteilte Rolle vollkommen mit der des erbitterten Feindes übereinstimmt, die ihm Jesus später in bezug auf seine eigene Sendung zuschreiben wird.

Dies führt von selbst zum Schluß: Jesus selber hat den Jüngern von diesem außerordentlichen Ereignis berichten müssen. Die Gleichung zwischen dem »hinter mich, Satan« dem Teufel (Mt 4, 10) und dem »hinter mich, Satan« Petrus gegenüber (Mt 16, 23) läßt vermuten, in welchem Zusammenhang dieser Bericht erfolgt ist: Petrus, du bist nicht der erste, der mich von meinem Weg als Gottesknecht abbringen wollte; der Teufel hat es vor dir versucht! Daß der Bericht nicht in Jesu Mund gelegt wird, bildet keine erhebliche Schwierigkeit: wenn man ihn an den der Taufe anreihte, konnte er nicht mehr in der ersten Person erzählt werden.

Seit einiger Zeit haben christliche Autoren, darunter auch katholische Theologen die Frage gestellt, ob man sich die Personalität des Teufels nicht schenken könnte: er wäre dann ein Symbol, die Personifikation des Bösen, das in uns und der Welt ist, und gegen das hart und unablässig zu kämpfen ist[21].

[21] Im folgenden einige Arbeiten zur gestellten Frage: verschiedene Aufsätze im großen Sammelband Satan, Études Carmélitaines. Paris/Bruges 1948; L. Christiani, Actualité de Satan. Paris 1954; Heft 78 von »Lumière et Vie« 1956, das dem Thema Satan gewidmet ist, vor allem der Aufsatz von C. Duquoc, Symbole ou réalité?, S. 97–105. Gewisse katholische Autoren gehen in ihrer Infragestellung der Realität Satans viel weiter und reden sogar von der Notwendigkeit, die Christen von einer grundlegend heidnischen Ansicht zu befreien; vgl. namentlich die beiden Werke von H. Haag, Abschied vom Teufel. München 1969; Teufelsglaube. Mit Beiträgen von K. Elliger, B. Lang und M. Limbeck. Tübingen 1974.

Aber eine solche Erklärung ist unannehmbar; sie widerspricht der Schrift, schon den ersten Seiten der Genesis, eindeutig den vier Evangelien, Paulus, der Apokalypse; aus ihr würde folgen, daß Jesus im Bericht, den er allein den Jüngern hat erstatten können, diese gröblich getäuscht hätte.

Damit soll nicht gesagt sein, daß jede Einzelheit der evangelischen Berichte buchstäblich und materiell aufzufassen sei. Es gibt Wechsel der Szene, und doch scheint Jesus am Ende sich immer noch in der Wüste zu befinden. Man hat Mühe, sich Jesus von Satan getragen vorzustellen oder auch nur auf einer langen Strecke neben ihm wandelnd. Übrigens spricht der Bericht von keiner Erscheinung des Teufels. Und schließlich: von keinem Berg aus werden »alle Reiche dieser Welt« übersehbar, wie Mt 4, 8, buchstäblich aufgefaßt, vermuten läßt. Gerade für diese Versuchung legt Lukas nahe, alles habe sich in einer Vision zugetragen: »Der Teufel ließ ihn *in einem Augenblick* alle Reiche der Welt sehen« (Lk 4, 5). Mit mehreren Auslegern meinen wir, diese Erklärung ließe sich auf alle drei Versuchungen ausdehnen: das Ganze erfolgte innerhalb einer Vision[22].

In dieser kurzen Studie haben wir das »Mysterium der Bosheit« vom Mysterium der Versuchung Jesu in der Wüste her betrachtet, unter Beiziehung aller Verzweigungen im öffentlichen Leben Jesu bis hin zur Passion. Will man sich einen Begriff vom »Mysterium der Bosheit«, von dem Paulus spricht, machen, vom gewaltigen Raum, den es im Abenteuer der Menschheit einnimmt, so muß man an erster Stelle über die Rolle nachsinnen, die es im entscheidenden Handeln Christi innegehabt hat, in seiner Tat, durch die er die Menschheit befreit und erlöst hat[23].

---

[22] Dieser Auffassung sind mehr oder weniger ausdrücklich katholische Autoren wie E. Le Camus, La Vie de Notre Seigneur Jésus-Christ. Paris 1901, Bd. I, S. 276 (den Lagrange in Evangile selon saint Luc, S. 134-135, kritisiert); L. de Grandmaison, Jésus-Christ, Bd. I. Paris 1927, S. 327; J. Bonsirven, Les enseignements de Jésus-Christ. Paris 1946, S. 104-105; J. Schmid, Das Evangelium nach Matthäus. Regensburg 1956, S. 67–68.

[23] Von einem Ende der Apokalypse zum andern lehrt sie die Christen, daß ihr Kampf sich nicht allein wider menschliche Feinde, namentlich die sie verfolgenden Kaiser richtet; sie stehen im Streite mit dem Drachen, der Alten Schlange des Paradieses, die – was sie nie vergessen dürfen – durch Christus den Erlöser bereits überwunden ist. Das 12. Kapitel der Apokalypse zeigt uns eine Gesamtschau dieses Sieges; vgl. A. Feuillet, Le chapitre 12 de l'Apocalypse; son caractère synthétique et sa richesse doctrinale. In: »Esprit et Vie« 1978, S. 674–683.

# Vorverständnis des Dämonischen

*Von Hans Urs von Balthasar*

Die Absicht dieser kurzen Notiz beschränkt sich darauf, *einem* Gedanken Geltung zu verschaffen. Wenn im klassischen Alten Testament vom Teufel nicht die Rede ist und ebensowenig im nachchristlichen Judentum, wenn die Teufelsvorstellung praktisch erst in der spätjüdischen, sogenannten »zwischentestamentlichen« Literatur auftaucht, um dann das Neue Testament in all seinen Schichten mächtig zu durchherrschen, dann bietet dieser Tatbestand keinen Anlaß, diese Vorstellung als einen sekundären Einschub entmythologisierend zu verabschieden. Dies genau zu beweisen, erforderte ein Buch, hier kann nur, einigermaßen ungeschützt, der Hauptgrund hingestellt werden.

Der Alte Bund kennzeichnet die ungeheure Anstrengung, ein einzelnes Volk aus den umgebenden Heidentümern heraus zu isolieren und es in einen (nicht nur nationalen, sondern universalen) Monotheismus hinein einzuüben: »Höre Israel: Jahwe, unser Gott, ist der einzige Jahwe« (Dt 6, 4). Die übrigen Götter sinken allmählich entweder zu Dienern Jahwes (Engeln, Heerscharen) oder, sofern ihre Göttlichkeit anderswo weiterhin behauptet wird, zu »Nichtsen« herab. Nicht zu Dämonen: Jahwe hat keine ihm irgendwie ebenbürtigen Feinde: der »Anklageengel« bei Ijob und Sacharja ist dies keineswegs, er erfüllt nur eine Funktion innerhalb der gerechten Weltordnung. Das ganze Interesse ist restlos konzentriert auf das Bundesverhältnis: Gottes unbegreiflich gnädige Kondeszendenz, Israels entsprechend geforderte Treue: in der unmittelbaren Erfüllung dieses Zueinander liegt jedes Heil (wie die Untreue Israels sogleich konkretes Unheil nach sich zieht), alles übrige ist um dieser Konzentration willen abgeblendet. Es ist fast unfaßlich, daß ein aus dem ganz auf jenseitige Unsterblichkeit ausgerichteten Ägypten herausgeführtes Volk keinen Jenseitshorizont kennt: weder einen (für den Menschen erwartbaren) Himmel noch eine Hölle, keine Unsterblichkeit (das Schatten-Dasein in der Scheol kann nicht so bezeichnet werden), und erst recht keine Auferstehung. Nur das Aug-in-Auge, jetzt und hier, zwischen Jahwe und Israel. Und dies Jahrhunderte lang, von Mose bis zu den Königen und den großen Propheten, und gerade von den letztern immer neu eingeübt. Die Geschichte zwischen Treue und Untreue des Volkes, Heils- und Unheilsperioden, ist dramatisch bewegt (bis hin zum Exil), aber eine endgültige Unheilszeit oder -macht steht – von der Bundeszusage und der Verheißung her – einstweilen nicht im Blick. Die Konzentration auf das alleinige Ich-Du (dessen Tragweite für alle Völker – Abraham!, Deuterojesaja! – hintergründig bewußt ist und Israels Verantwortung erhöht) läßt viele Aspekte späterer Theologie nicht zu: es *kann* noch keine Gnadentheologie geben: Jahwes Geist wird sich auf Einzelne herabsenken und sie zu entscheiden-

den Taten (Richter) und Worten (Propheten) ermächtigen, aber das Wort: »Ich werde meinen Geist in euer Herz legen« (Ez 36, 26 f.) ist erst Verheißung, wie es bis zum Tod Jesu Verheißung bleibt (»denn der Geist war noch nicht da, weil Jesus noch nicht verherrlicht war« Joh 7, 39). Es *kann* noch keine Theologie der Erbsünde geben, weil das Volk und jeder in ihm je neu in die Unmittelbarkeit des Bundesgehorsams gestellt wird, wobei zunächst alles Clandenken (»korporative Persönlichkeit«) und die Vorstellung der Strafe an den Kindern für die Sünden der Eltern allmählich ausgeräumt werden muß (Dt 24, 10; Ez 18).

In den letzten Jahrhunderten vor Christus lassen sich mannigfache Ausweitungen des Weltbilds feststellen. Äußerlich betrachtet sind sie teils Weiterentwicklungen von in der prophetischen Zeit vorhandenen Keimen, teils auf hellenistische, vielleicht auch parsische Einflüsse zurückzuführen; aber diese erfolgen nicht willkürlich, denn innerlich passen sie in eine gewandelte Gesamtmentalität. Über das Bundesverhältnis hat sich ein Schatten gelegt: Israel begeht nicht nur zeitweilige Sünden, sondern fühlt eine grundsätzliche Unfähigkeit, dem mosaischen Heiligkeitsgesetz zu entsprechen, eine Unfähigkeit, die in Qumran deutlich gespürt wird (trotz dem dortigen Legalismus) und sich doch auch im pharisäischen Krampf verrät, durch buchstäbliches Gesetzeshalten die Kluft zu überbrücken. Die ungelösten Fragen Ijobs und Kohelets stehen als aktuelle im Raum, sie fordern zur Beantwortung mehr als nur die Dimension der irdischen Zukunft: das Jenseits geht den Menschen an. Der Begriff »Unsterblichkeit« tritt vom Hellenismus her ein, und – in Überhöhung der Endzeit-Vision Ezechiels von den sich wiederbelebenden Gebeinen – auch der Begriff einer eschatologischen »Auferstehung«. »Ich weiß«, sagt Marta, »mein Bruder wird auferstehen bei der Auferstehung am Jüngsten Tag« (Joh 11, 24). Damit haben wir ein sehr kennzeichnendes Beispiel für den Sinn und das Ausmaß der in der »zwischentestamentlichen« Zeit zugewachsenen Vorstellungen. Zu ihnen gehört vor allem auch der Gedanke eines für das Volk, aber auch für den Einzelnen bereitstehenden Endgerichts, das – nicht irdisch, wie im klassischen Alten Bund, sondern jenseitig – einen doppelten Ausgang haben kann: bei Gott sein oder in die (zeitweilige, aber meist als ewig angenommene) Gehenna kommen. Damit hängt zusammen, daß die Idee, vielmehr die Erfahrung der Verfallenheit der Welt (der Heiden gewiß, aber auch eines großen Teils Israels) an das Böse sich konkretisiert, und zwar in vielfältigen, untereinander nicht harmonisierten Formen: als eine Potenz, eine weltumspannende Macht, die einstweilen bis zum endzeitlichen Sieg Gottes und Anbruch des neuen Äons herrscht, als Radikalisierung der altisraelischen Gestalt Satans, der die Menschen verklagt und nun auch verführt, als Vorstellung von einem Engelsfall (abgeleitet aus Gen 6, 18) und, zumal in Qumran, als »Reich Beliars«, des von Gott geschaffenen Geistes der Finsternis, der die »Söhne der Finsternis« in der Endschlacht gegen Gott und die »Söhne des Lichtes« anfüh-

ren wird. Diese und andere Vorstellungen, die von einem unpersönlichen zu einem personalen Bild des Widersachers hinübergleiten, bleiben vage, unausgeglichen. Nicht anders das Gegenbild: das des Gerechten, der vom guten Geist Gottes beseelt und gelenkt wird: Lebt er im Menschen?, ist er mehr als nur die rechte Gesinnung des Menschen Gott gegenüber?

Diese Andeutungen müssen genügen, um das zu erläutern, worauf es hier einzig ankommt: Die neuen Horizonte, die Jesus von Nazaret, Gottes menschgewordenes Wort, jäh aufreißt, wären völlig unverstanden geblieben, wenn die heilsgeschichtliche Vorsehung nicht ein Feld des Vor-verständnisses geöffnet hätte, das etwas wie eine Vermittlung zwischen dem Alten Bund und dem Neuen schuf. Damit Jesus der Marta antworten kann: »Ich bin die Auferstehung«, muß sie wenigstens verstanden haben, was das Wort heißt, auch wenn sie sich Auferstehung nur am Ende der Zeiten vorstellen kann. So gewiß auch die Jünger und die sich über die Auferstehung der Toten streitenden Pharisäer und Sadduzäer, deren keiner aber vorweg fassen konnte, daß diese Auferstehung (für Jesus am Ende der Geschichte) mitten in der (für die andern weitergehenden) Geschichte erfolgen kann.

Aber auch andere schwelende Nebel klären sich; Jesus ist ja zur klaren Scheidung des Verworrenen gekommen. Am Ja und Nein zu ihm vollzieht sich jetzt und hier schon endgültiges Gericht. Über ihm kann man den Himmel offen sehen (Joh 1, 51), aber er kann auch den Sturz in die Hölle ansagen (Mt 11, 23). Und mehr: er ist der Erste, der »den Geist ohne Maß« hat, und gekommen ist, diesem Geist auf Erden einen Herrsch- und Wirkbereich zu bereiten; so kristallisiert angesichts seiner auch das ungewiß Wallende des widergöttlichen Bereichs zur Gestalt; nichts ist richtiger, als daß beide Geister sich konfrontieren – schon in der Versuchungsgeschichte, in die Jesus vom Heiligen Geist getrieben (Mk 1, 12) eintritt, dann in den Exorzismen, bei denen die Dämonen rufen: »Bist du gekommen, uns zu verderben. Ich kenne dich: Du bist der Heilige Gottes« (Mk 1, 24). Auch hierfür liefert zwischentestamentliche Literatur Vorverständnis, ohne im geringsten die Dramatik der Konfrontation zu erreichen. Was vage Endzeithoffnung war, wird krude Gegenwart, handgreifliches Ereignis: der Starke, der die Menschen gefesselt hält (Lk 13, 16), wird vom Stärkeren überwältigt, selber gefesselt und seiner Habe beraubt (Mt 12, 29).

Das alte Israel war auf seine Glaubenstreue konzentriert; wenn es Schlachten schlagen mußte, so um diese Treue zu schützen. Jesus ist die verkörperte Bundestreue Gottes wie des Menschen; seine Schlacht ist zentrifugal: Zurückdrängung des widergöttlichen Geistes, Verbreitung des Reiches Gottes. Und er schenkt an Ostern den Seinen den Heiligen Geist, in einer bisher nie gekannten Innerlichkeit, die sie befähigt, die geistige (nicht wie in Qumran materielle) Schlacht wider die Dämonen mit der »Waffenrüstung Gottes« (Eph 6, 11) mitzuschlagen, wie die Apokalypse es vollends schildert. Gekämpft wird gegen

»den Fürsten dieser Welt« (Joh 12, 21), den »Gott dieses Äons« (2 Kor 4, 4) – Ausdrücke, die die zwischentestamentliche Zeit nicht kennt. Und während der Sündenfallbericht die Schlange als ein schwebendes Symbol für das von außen Verlockende eingeführt hatte, um im wesentlichen den Fehltritt dem Menschen (und nicht Gott) zuzulasten, greift nun die Apokalypse bis zur Genesis zurück und identifiziert ausdrücklich »die alte Schlange« mit »Teufel und Satan« und außerdem mit dem »großen Drachen«, der schon im Mythos Gottes Urfeind war und in der Vision mit dem kreißenden Weib sichtbar wird (12, 9).

Anderseits läßt dieselbe Apokalypse den Teufel gleichsam als die personale Spitze von chaotischen widergöttlichen Mächten auftreten, die in der Gestalt von Tieren die Menschheit weltweit verführen und in Bann schlagen; bezeichnenderweise tauchen diese Mächte (in Apk 13) erst auf, nachdem das Messiaskind geboren und zu Gott entrückt worden ist: wieder wird im Bild gesagt, daß es das Erscheinen Jesu ist, das die böse Macht nicht nur »stellt« und »kristallisiert«, sondern sie erst durch sein totales und endgültiges Ja (2 Kor 1, 19–20) zum totalen und endgültigen, eben antichristlichen Nein sich auswachsen läßt. Die Johannesbriefe sind hierin formell. Was die zwischentestamentliche Literatur im wesentlichen für die Endzeit erwartete, das läßt das gesamte Neue Testament mit dem Ereignis Jesu Christi schon beginnende Wirklichkeit werden. Denn mit diesem Ereignis geschieht beides: »Ich habe die Welt besiegt«, »ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen« – und: der aus dem ewigen Himmel Geworfene, auf die zeitliche Erde Gefallene verdoppelt seine Wut, weil seine Zeit kurz ist (Apk 12, 12).

Es ist hier nicht der Ort, die Frage der »Personalität« des Satans im einzelnen zu besprechen[1]; sicher ist, daß die dämonische Macht, gegen die Jesus auftritt und die durch seine Überlegenheit zur äußersten Kraftentfaltung ihrer Negation gereizt wird, mehr ist als nur die Summe der von Menschen ausgeheckten und prahlerisch begangenen Sünden. Diese Macht erblickt weder der platte Rationalismus (von Spießbürgern, aber auch von Philosophen und Theologen), noch die perverse Neugier derer, die »Satans Tiefen« (Apk 2, 24) ausloten möchten, aber kann man denn die Unzahl der Heiligen, die mit ihr in Berührung kam, insgesamt naiver Kredulität bezichtigen, zum Beispiel einen Don Bosco oder einen Pfarrer von Ars? Übermächtigung von Personen durch befremdlich sich gebärdende dämonische Kräfte mag in vieler Hinsicht fragwürdig geworden sein, aber man pflegt hier wohl in falscher Richtung zu schauen; läge vielleicht nicht größere Evidenz bei Phänomenen wie dem des Dichters, der seine Schar statt um das goldene Kalb um einen zum Gott erhobenen Knaben den anbetenden Tanz vollführen läßt, oder eines Schriftstellers,

[1] Vgl. den Beitrag K. Lehmanns in diesem Heft, S. 193; W. Kasper/K. Lehmann, Teufel, Dämonen, Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen. Mainz 1978; auch meine Theodramatik II/2 (1978) S. 427–460.

der uns den Himmel als Dissonanz, die Hölle als vollendete Harmonie schildert? Doch wir können, wie gesagt, die Frage der Personhaftigkeit dessen, was H. Schlier uns so eindringlich als »Mächte und Gewalten im Neuen Testament« geschildert hat, wie er selbst offenlassen und beim Bild der Apokalypse stehenbleiben, wo dem »vom Himmel auf die Erde gefallenen Stern der Schlüssel des Schlundes der Hölle gegeben wird« und aus dem geöffneten Abgrund finsterer Rauch wie aus einem gewaltigen Ofen steigt, der die Welt bis zum Firmament hinauf verfinstert (Apk 9, 1–2). Der Zweck dieser wenigen andeutenden Zeilen war ja nur der zu zeigen, daß der Dämon nicht deshalb Jesus versucht, weil er bereits in den zwischentestamentlichen Büchern aufgetaucht ist, daß er vielmehr in diesen erscheint, damit die Gemeinde, die von der Versuchung sogar des Messias zu hören bekommt, das Einmalige, aber zugleich Vorbildliche dieses Ereignisses zu würdigen vermag.

# Das Böse in Person

*Von Jean-Luc Marion*

Ehe wir von dem reden, der das *Mysterium iniquitatis* in sich konzentriert (2 Thess 2, 7), sollte, wenigstens im Umriß, deutlich sein, was *iniquitas*, Ungerechtigkeit, Bosheit ist. Das Böseste am Bösen, das uns zerstört, ist seine unerbittliche Logik, die über alles Unsinnige, alles »Ungerechte« im alltäglichen Sinn (wie ein Vorenthalten des Lohnes) hinaus bis zum Überdruß, bis zum äußersten Ekel vorangeht. Folgen wir deshalb dieser Fährte.

## *Rache als Logik des Bösen*

Das Böse macht leiden, physisch oder geistig; und so stammt mein Widerstand gegen dieses Leiden, gegen den mir zugefügten Schmerz vom verursachenden Bösen. Die Ursache will ich beheben, noch ehe ich sie als solche kenne. Denn das Böse, das mich angreift, weckt nur *eine* Antwort in mir: den Gegenangriff, um es seinerseits zu zerstören. Als Notwehr. Jedem Bösen entspricht zumindest ein Wunsch nach Rache, darin liegt die erste Notwendigkeit seiner Logik: dem Argen muß Arges vergolten werden, dem Aggressor seine Aggression[1].

Mag die Ursache des Bösen objektiv dem empfundenen Schmerz vorausliegen: für mein »fensterloses« leidendes Subjekt ist doch mein Schmerz das Erste; um seinetwillen verteidige ich blindlings mein Recht, meine Unschuld, wer oder was immer sich nachträglich als Ursache herausstellen mag. Vielleicht nur einer: der Mann, der mich bestiehlt, mich foltert; vielleicht eine ganze Summe: ein institutionalisiertes Leiden hat das Recht, sich eine institutionalisierte Ursache vorzusetzen. Auf jeden Fall muß der Ursache ein Gesicht gegeben werden. Wäre kein Gesicht da, wäre mein Leiden gesichtslos, so könnte ich meine Sache nicht verteidigen. Steigt das Übel, so steigt auch die Anklage und damit die Gewichtigkeit (oder Zahl) der Schuldigen. So erzeugt kollektives Leid – heute Unterernährung, Streik, Unwissen als Unmacht, Verachtung der Menschenrechte – seinerseits vielfache Ursachen, die mit Recht ein Gesicht annehmen müssen. Man erblicke darin nicht allzurasch eine Karikatur (der

[1] Keiner besser als Nietzsche hat den Geist der Rache analysiert: »Der Geist der Rache: . . . Wo Leid war, da sollte immer Strafe sein« (Zarathustra II: Von der Erlösung). »Jeder Leidende sucht instinktiv zu seinem Leid eine Ursache; genauer noch, einen Täter, noch bestimmter, einen für Leid empfänglichen *schuldigen* Täter – kurz irgendetwas Lebendiges, an dem er seine Affekte tätlich oder *in effigie* auf irgendeinen Vorwand hin entladen kann« (Genealogie der Moral III, 15). Aber – und das ist entscheidend – die Logik der Rache ist von Nietzsche selbst wohl nie überstiegen worden, weil die »Tätigen« sie nicht minder praktizieren als die »Passiven«; die ersteren entgehen dem Ressentiment (als »Geist der Rache« im eigentlichen Sinn), aber nur insofern sie die »echte Reaktion, die der Aktion« ins Werk setzen (ebd. I, 10; I, 11; II, 12).

verhaßte Tyrann, der dicke Kapitalist, das bis zu den Zähnen bewaffnete Soldatenbiest); solche Karikaturen entstehen doch nur aus einzelnen durchaus identifizierbaren Gesichtern: das eines bestimmten Folterers, einer bestimmten Wirtschaftsmacht, die ein Bestimmter verkörpert usf. Der Leidende, der die Ursache seines Leidens vernichten will, setzt somit logisch dem Bösen ein Gegenböses entgegen; und wenn das Übel in mir und um mich herum anerkanntermaßen universal ist, muß es auch die Anklage sein, denn diese ist die erste Waffe und auch die letzte derer, die keine andere haben.

Hier erringt das Böse seinen ersten entscheidenden Sieg: es zwingt den Leidenden, anklagend seine Unschuld zu beteuern und durch die Forderung eines andern Leidens das Leiden fortzusetzen. Wir wissen alle, daß angesichts der Härte des Leidens ein anderer Ausweg kaum möglich ist. Der Triumph der Logik des Bösen ereignet sich gerade dort, wo man sich seiner entledigen will: durch allgemeine Anklage; und das Übermaß an Schmerz führt zum Übermaß an Anklage, gegen wen immer sie sich richten mag. Jedermann redet heute davon, daß »die wahren Schuldigen gefunden werden müssen«. Und unsere Zeit eignet sich sonderlich für solche Anklage; der »technische Mensch« ist ein »potentiell-universaler Schuldiger«, ist er doch für das Weltganze verantwortlich, und zwar ebensowohl für das, was er ausbeutet und produziert, wie für das, was er nicht selber hervorbringt, aber doch voraussehen und verantworten sollte. Mit der Zunahme des menschlichen Wissens (Anthropologie, Information, Futurologie) ist auch immer mehr Verantwortung zu übernehmen. Die Technik bestätigt somit entscheidend die Logik des Bösen: für jedes Böse ist eine Ursache findbar, und die ist immer der Mensch[2]. Auf den einzelnen angewendet: immer kann die Anklage einen Schuldigen finden, und wär's der erstbeste Unschuldige. Denn erstens ist er nicht unschuldig; und wäre er nicht genau die Ursache meines jetzigen Übels, so hat er doch sicher andere leiden lassen, als Zielscheibe meiner Anklage erleidet er bloß ein Übel, das er anderwärts verdient hat. Und wenn er zweitens zufällig wirklich unschuldig wäre, so wird er, mein ihm zugefügtes Leiden empfindend, sogleich zum Gegenangriff übergehen und damit als ein Schuldiger entlarvt sein. Doch damit nicht genug. Nicht nur können (sollten!) alle schuldig werden; die Bewegung, durch die ich diese Schuld erkennen und provozieren kann, kennzeichnet mich selbst als Schuldigen: gerade weil ich mich *bloß* verteidigen will (was ich mit Recht

[2] Eine der exemplarischen literarischen Gestalten der allgemeinen Anklage (außer natürlich Kafka, der sie aber nur vom Standpunkt des Angeklagten aus schildert) ist der »Caligula« von Camus. Der Kaiser hat die absolute Macht; aber da er einen höchsten Schmerz erlitten hat (den Tod seiner Geliebten), ist er entschieden, die Logik der Rache ohne Vorbehalt zu verfolgen: »Die Logik, Caligula, du mußt die Logik einhalten.« Das erzeugt zuerst die Schuldigerklärung aller: »Laßt die Schuldigen eintreten. Ich brauche Schuldige. Sie sind es alle. Ich will, daß man mir die zum Tod Verurteilten vorführe. Publikum! Ich brauche Publikum! Richter, Zeugen, Angeklagte, alle im voraus angeklagt.« Dann folgt die Selbstanklage, das unvermeidliche Meisterstück der Rache: »Caligula, auch du, auch du bist schuldig.« (Caligula, in: A. Camus, Théâtre, récits, nouvelles, »Pleiade«. Paris 1962, S. 75, 28, 107.)

tun darf), wenn ich irgendeinen (vielleicht zufällig Unschuldigen) angreife und ihn dadurch zum Schuldigen werden lasse, gerade indem ich mich vom Bösen befreien will, verleihe ich ihm Dauer und Allgemeinheit. Abermals siegt die Logik des Bösen aufgrund der Rache: ein angeblich Unschuldiger wird, angeblich zu Recht, ein schuldiger Ungerechter, indem er sein Leid einem angeblich Unschuldigen anlastet, der im Gegenzug der Rache zum Schuldigen wird. Der Appell an die Gerechtigkeit verleiht der Ungerechtigkeit Dauer – sie rechtfertigend.

Das Böse verbietet in seiner Logik also keineswegs den vielberufenen Hang zur Gerechtigkeit; es verleiht ihm vielmehr klare Berechtigung und Ausfaltungsmöglichkeiten. Das Ärgste am Bösen ist vielleicht nicht das Leid, auch nicht das des Unschuldigen, sondern allein die Rache, die es beseitigen zu können scheint, die Logik der Rache, die selbst in der (scheinbaren) Wiederherstellung der Gerechtigkeit, in der (provisorischen) Aufhebung des Schmerzes, im (unbeständigen) Gleichgewicht der ungerechten Zustände triumphiert. Das Böse tun wäre uns nicht so natürlich, wenn an seinem Anfang ein bewußt perverser Wille stehen müßte; aber es genügt der erste Reflex einer anscheinend legitimen Absicht: mein Leiden zu beenden. Daß dies über die Anklage, die Auffindung eines (vielleicht) Unschuldigen und den kompensierenden Gegenschlag zu neuem Bösen führt, ergibt sich – »logisch« – wie von selbst. Und je mehr ich meine Unschuld nachweisen will, desto mehr muß ich den Grund meiner Leiden andern aufbürden und so zum Schuldigen werden. »Bin ich der Hüter meines Bruders?« fragt Kain (und fragen wir alle) Gott.

Dieses Paradox öffnet den Zugang zu einem andern, noch schwerer erträglichen. Das einzige Mittel, das Böse in seiner Logik nicht zu verewigen, bestünde gewiß darin, sein Leiden zu behalten, es »sitzen zu lassen«, so wie man einen gefälschten Geldschein behält, statt zu versuchen, ihn bei einem andern, Ahnunglosen, loszuwerden. Wenn das Böse kraft seiner Weitergabe besteht, kann es nur durch Behalten »amortisiert« werden. Dreierlei wird daraus ersichtlich: Wie Christus das Böse dadurch besiegt, daß er es bis zum Tod auf sich sitzen läßt, so müßten seine Nachfolger Böses erleiden, ohne sich zu rächen, also leiden gleich als wären sie Schuldige. Sodann: Wer sich entschuldigt, kann es nur tun, indem er einen andern anklagt. Die Ursünde entsteht so: Adam wälzt die Schuld auf die Frau ab, Eva auf die Schlange: das Böse betritt die Welt mit seiner vollentfalteten Logik: Sünde ist von jeher verbunden mit Weitergabe. Schließlich: Wer die »Erbsünde« leugnet, indem er behauptet, er trage keinerlei Schuld an der ersten Sünde, stellt sich eben damit unter die Logik des Bösen (Selbstrechtfertigung, Weigerung, Schuld bei sich zu behalten), der er zu entgleiten vermeint. Gott selber als erste Ursache des Bösen anzuklagen (Dostojewski, Camus usf.) wäre vielleicht nur die äußerste Form der Logik der Rache, denn wer anders könnte der Letztverantwortliche sein? Und so wäre der letzte Dienst, den Gott der rachsüchtigen Menschheit erweisen könn-

te, der, ihr einen zu liefern, der sich als der stillschweigend Schuldige der allgemeinen Anklage für das universale Übel aussetzen würde, ohne es an einen absoluten und universalen Nächsten, an Gott, weiterzugeben. Das aber wäre nur möglich, wenn der absolut Schuldige, somit absolut Gestrafte, absolut Tote Gott wäre. Der »Tod Gottes« ergibt sich demnach aus dem Geist der Rache.

So entfaltet das Böse seine Logik als eine solche der Rache. Das Unrecht vertieft sich im Maß wir unser Recht suchen, die gegenseitige Schuld aller im Maß jeder sich als unschuldig erklärt. Aus diesen Paradoxen, die das Böse zur Falle werden lassen, läßt sich das *Mysterium iniquitatis* vorausahnen.

### *Der Selbstmord und der Betrug*

Doch soll der Übergang zum Mysterium erst aufgrund einer Zwischenbetrachtung erfolgen. Das Böse, so zeigte sich, entfacht die Rache als seine einzige Logik; sie kann wie eine Sündflut jeden Menschen einholen, die Menschheit als ganze, Gott selbst zum schuldigen Gegner machen. Auch die Toten sind nicht ausgeschlossen, um so weniger als sie sich nicht mehr wehren, nichts sühnen können; so gibt es eine eingebildete Rache an der vergangenen Geschichte, die man nach seinen Bedürfnissen ideologisch umfunktioniert. Ein solches Überborden der Rache über die Grenzen der Wirklichkeit hinaus zeigt, wie sehr diese sich absolut setzt. So versteht sich auch noch die Folgerung: Lieber sich an sich selber rächen, als den Rachezug abbrechen. Der Triumph der Rache ist ihre Rückwendung gegen sich selbst. Man sehe darin keinen einfachen Widerspruch; vielmehr ist hier Widerspruch durchaus am Platz, da Rache von ihrem ersten Schritt an widerspricht (anklagt, zerstört); somit wird ihr letzter Schritt – der Selbstmord – nur ihr ursprüngliches Wesen ans Licht bringen. »Ich bin die Wunde und der Dolch, ich bin der Faustschlag und die Wange, ich bin die Glieder und das Rad, das Opfer und der Henker. Ich bin der Vampyr meines Herzens« (Baudelaire)[3]. Der Selbstmord ist nur der Kurz-Schluß des vorhergehenden Umwegs: wenn ich den andern anklage und töte (selbst wenn er der Schuldige wäre), verweigere ich jede Versöhnung mit ihm, somit das, was ich im letzten angestrebt habe: daß die Ursache des für mich Bösen eine solche des für mich Guten würde, wir im Glück kommunizieren könnten. Othello, der Desdemona umbringt, meint die Ursache seines Leidens zu beheben, weiß aber auch dunkel, daß er damit die Ursache seines möglichen künftigen Glücks aufhebt. Daher sein absurdes, aber hellsichtiges Geständnis vor der Schönheit der Schlafenden: »Be thus when thou are dead, and I will kill thee, / And love thee after« (V, 2). Wenn Othello sich daraufhin umbringt, so deshalb, weil schon der Mord eine Selbstrache war, und der Selbstmord schon logisch am Anfang jeder Rache stand. Wer erkennt das nicht bei jeder institutionellen,

[3] »Les Fleurs du Mal«: »L'Heautotimoroumenos«, in: Oeuvres complètes, »Pléiade«. Paris 1961, S. 74.

politisch sich auswirkenden Rache? Je mehr eine politische Macht sich in unendlichen Racheakten pervertiert, desto bälder muß sie sich an sich selber rächen: der Machthaber ist sich selber gegenüber argwöhnisch, die politische Polizei wird von einer andern geheimen beaufsichtigt, die Partei säubert sich in regelmäßigen Abständen. Selbstmord kann auch ein Leben lang dauern: der sich Hassende hat ja schwerlich Zeit genug, sich anzuklagen, sich umzubringen. Der lebendige Selbstmörder genießt die Logik des Bösen bis auf den Grund: »Ich klage mich an, *ergo sum*«, ja mehr: Bin ich der vollkommen und zu Recht Angeklagte, so bin ich auch der allmächtige Ankläger. Auch der Selbstmord als Vollendung der Rache bietet ihre Vergnügen (um so mehr als sie keine Freude bietet): »Das Schlimmste ist immer wahr«, denn ich kann es – auf meinem eigenen Boden – immer vollbringen. Ich kann immer mein eigener Meister sein, indem ich die vollkommene Rache an mir vollziehe, und bin dann in der gleichen Lage, wie wenn ich mich an der gesamten Welt rächen würde. Das ist das Versucherische am Selbstmord. Faust wollte sich umbringen, aber tat er nicht dasselbe, als er seine Seele verkaufte, um die Welt zu beherrschen: sein Selbstmord verzögert sich um ein Leben des Vergnügens daran, sich zu rächen. Das Böse verspricht uns »Gottgleichheit«: Herrschaft über sich und die Welt; Selbstmord wäre dann die Sünde schlechthin: Gott äffen, indem man im Geist der Rache sich selbst der Liebe zur Welt, das selbsterzeugte Nichts dem unendlichen Geschenk des Seins vorzieht. Alle Sünde stammt letztlich aus dem Geist der Rache und führt zu dem, was ihn grundlegt, zum Selbstmord.

Aber ist das nicht durchsichtige rationale Logik, in der gar kein »Mysterium« aufscheint? Genügt zum Verständnis hier nicht die alleinige menschliche Freiheit? Die Gegenfrage lautet: Ist die zum Selbstmord führende *Logik* wirklich bloß rational oder nicht *selber böse*? Es scheint in der Tat möglich zu zeigen, daß die Logik der Rache, die sich im (vielleicht lebenslänglichen) Selbstmord vollendet, ein vielfältiger Betrug ist.

Zunächst: Ich brächte mich nicht um, wenn ich darin keinen Gewinn sähe: die Macht der Rache. Ich will zwar das Nichts, aber aus Rache, das heißt um der Macht willen, und da mir diese als meine höchste Selbstbejahung erscheint, so will ich das schlechthin Böse als mein letztes Gut, als das letzte Wort meines Ich. Aber was gewinnt der Selbstmörder? Was gibt ihm das Machtgefühl, das dem physischen Tod vorausgeht? Sehr genau: Nichts. Nichts Materielles, denn je mehr Güter einer besitzt, desto weniger hat er: wer alles haben und genießen könnte, würde nur noch sich selber begegnen[4]. Nichts heißt auch: keinerlei Gemeinschaft mit irgendeinem Seienden: wenn die Rache (mich) tötet, so gibt sie mir Macht nur über Totes, also gar keine Macht. Selbstbehauptung will

[4] Vgl. die ergreifende Schilderung des Nichts, das die dämonische Beherrschung der Welt erzeugt bei Balzac, »Melmoth réconcilié«. Durch den Pakt mit dem Teufel gewinnt der Mensch den Besitz von allem und damit nichts.

doch immer Anerkennung, also eine Form von Gemeinschaft; je mehr man sich rächt, um so mehr will man in seiner Gerechtigkeit anerkannt werden. Also braucht man einen Zeugen. Aber der Rächer muß auch den Zeugen umbringen, jene Augen schließen, deren Blick ihn rechtfertigen könnte. So treibt der Selbstmörder das Paradox ins Unendliche: er tötet den letzten Schuldigen, aber auch den letzten Zeugen; er tötet sich aber schlecht, wenn er Zeugen übrigläßt. Darin verhehlt sich der erste Betrug des Selbstmords: er raubt dem Triumph der Rache die Möglichkeit, sich zu genießen. Zwar vernichtet er die (schuldige) Welt, aber auch den Nutznießer der vernichtenden Rache (mich). Die Bosheit dieses Betrugs durch die Logik des Bösen ist evident.

Damit dürfte das Wesen der »Hölle« klar sein. Habe ich mich an einem andern oder an mir selber gerächt, so verstehe ich sogleich, daß ich nichts zurechtgestellt, sondern jede Möglichkeit einer wie immer gearteten Beziehung zerstört habe. Die Logik des Bösen gewährt mir deshalb das anfangs Versprochene nicht: statt durch Rache Gerechtigkeit herzustellen, hebt sie die Bedingungen ihrer Möglichkeit auf. Zum ersten Mal kehrt sich die Logik des Bösen gegen ihren Täter, denn im Selbstmord wendete sie sich nur auf ihn an – um seiner Racheabsicht besser zu dienen. Hier dagegen verrät sie ihn: der Verwender findet sich als der Verwendete vor. Er meinte sich auf eine Macht, ein Wissen, kurz auf ein anderes als er zu stützen; er meinte die Logik des Bösen zu kennen, vertraute ihr (wie einer bewährten Theorie, einer richtigen Praxis), um sein Ziel zu erreichen. Aber sobald das Böse seine Logik wirklich betätigt, wird der Betrug offenbar, sie ist kein Mittel, sondern ein Ziel: sie zerstört einen Schuldigen (Rache) nur, indem sie jede (auch berechtigte) Beziehung zu andern oder zu ihm selber aufhebt, sie tötet ohne Unterschied »Feind« und »Freund«, eben da er sich nur »Feinde« zuschrieb. Hölle ist Abwesenheit jedes »Andern«. Einmal indem mit dem Gegner zusammen jede Möglichkeit künftiger Gerechtsprechung zerstört wird, dann aber auch jede Möglichkeit und Würde eines Zeugen möglicher Beziehung: der innere Abstand, als Bedingung der Möglichkeit einer Begegnung, ist vernichtet. Aufgrund dieser doppelten Beraubung (des Verhältnisses zu sich, als Voraussetzung für den Empfang eines Andern) ist die Seele einsam. Die Hölle (Hel) hehlt, sie verhehlt die Seele sich selbst und damit auch die ganze Welt, die sie beherrschen wollte. Eben dieser Entzug ist der Betrug. Man meinte sich »vertrauensvoll« auf eine andere Realität hin zu engagieren – eben die Logik des Bösen –, entdeckt aber jetzt, daß man nicht nur alles verloren hat, sondern gegen dieses Fehlurteil an niemanden appellieren kann: in der Abwesenheit des Verräters gipfelt der Verrat. Eine Logik wird ja nie wie ein Verantwortlicher zur Rede gestellt: die Seele hätte das durchaus verstehen können; sie wurde zwar betrogen, aber weil sie *sich selbst* betrog. Die Hölle trügt, zuletzt indem sie die Rolle des Verräters dem Verratenen selber zuschiebt. Sie entzieht sich ihrer Verantwortung und schiebt sie dem Verratenen zu. Sie betrügt ein zweites Mal die verlassene Seele,

die sich nur noch selber »beim Schopf fassen«, sich ein zweites Mal umbringen kann (»der zweite Tod«), in einem endlosen Selbstmord.

Ist das nun aber nicht der beste Beweis, gleichsam a priori, daß Satan nicht existiert? Die Hölle als Verrat ohne Verräter! Die Seele wurde gar nicht betrogen, sie hätte nur selber genau auf die Ansage der Logik des Bösen achten müssen. Sie ist wie Macbeth, der die Ansage vom heranwandernden Wald nicht ernstnahm und sich, da sie eintritt, über die Hexen empört (V, 7). Sie wollte nicht glauben, was die Logik des Bösen ihr in Wahrheit ankündigte: die Zerstörung des Andern – allen Ernstes: Macht über das Vernichtete sagte wirklich: Macht über Nichts; die betrogene Seele hat also sich selbst betrogen. Wozu bräuchte es hier noch einen äußern Täter, Satan genannt?

Aber unsere Analyse hat ihn bereits in seinem Versteck aufgestöbert. Ein »satan« ist (im Hebräischen) ein »Ankläger«, aufgrund der Lügen, die er »aus seinem Eigenen« zieht, um »die Menschen zu morden« (Joh 8, 44). Das alles hat sich schon erwiesen; Satan klagt die Menschen an, scheinbar zugunsten eines von ihnen, in Wahrheit, damit dieser eine sich schließlich selber anklage und endlos umbringe. Aber die gestellte Falle funktioniert nur, wenn der letzte Mensch seine Verantwortung (seinem Opfer, aber auch sich selbst gegenüber) nur noch abschütteln kann, indem er sich selber anklagt: deshalb muß Satan entschwinden, das Vertrauen täuschen, seinen eigenen Verrat durch Entzug verraten. Erst damit ist die Falle zur Hölle geworden. Gewiß besteht, wie man so oft sagt, die Stärke Satans darin, glauben zu lassen, er existiere nicht. Das heißt aber tiefer, daß er sich zuerst unter der Logik des Bösen verbirgt, um sie als unschuldig erscheinen zu lassen, sich dann aber, wenn diese Logik ihrem letzten Schluß zugeht, entziehen muß, damit die Seele sich ihrem Tod nicht mehr entziehen kann. Im Abstandhalten äfft Satan Gott nach: aber Gott schenkt den Abstand, in dem Kinder Gottes leben und wirken können, dieser Abstand ist der Raum der Liebe; die Abstandnahme Satans dagegen läßt die Seele sich töten, kraft eines abgründigen Hasses. Seine unfaßbare Flucht enthüllt ihn. Was er der Rache als Logik des Bösen hinzufügt, ist dies: daß er, im Entfliehen, ihre wesentliche Absicht kundtut: die Ausflucht selbst. Auf nichts anderes zielte die Rache, als dem Menschen seine Seele zu rauben, und die Flucht Satans enthüllt es.

Aber kann Satan vielleicht gar nicht anders handeln? Er, der den Kindes-Abstand Gott gegenüber vernichtet und verloren hat, ist in der ausweglosesten Hölle eingesperrt, aus der er gegen einen, der im christushaften Abstand zum Vater steht, nichts vermag. Von einer Allmacht Satans kann keine Rede sein. Er besitzt nur noch eine zerstörte, entpersönlichte Personalität, die, wenn sie auch, als von engelhafter Herkunft, vieles im Bereich von Leib und Geist vermag, analphabetisch ist im Bereich der göttlichen Liebe; idiotisch, da er nur das ihm Eigene, ihm Besondere, *to idion*, besitzt, das er weder verlassen will noch kann. Er ist, wie Dante ihn schildert, in seinem Eis gefangen.

Wie aber kann dieser Fast-Nichts-Mehr uns begegnen? Hebt das nicht unsere frühere Analyse auf und läßt es das Zeugnis des Heiligen nicht als verdächtig erscheinen? Beides nicht. Das Einzige, wodurch Satan noch bewegt werden kann, ist der Wille, unser Personsein, unsere Gottähnlichkeit zu zerstören; er »lebt« nur, sofern er Ankläger ist. »Komisch«, sagt Caligula bei Camus, »wenn ich nicht töte, fühle ich mich einsam«. Satan tötet, um den Idiotismus seiner Einsamkeit zu verstärken; er zerstört das Personhafte neben ihm, um seine Idiotie durch ein Volk von Idioten zu erhöhen, so wie gewisse Regierungen sich mit Satelliten umgeben, ihren Affen, Opfern und Verteidigern. Satan als zerstörte Person, kann nur einen Menschen versuchen, der an seinem Personsein zweifelt, und er hält ihm das Überbild seiner Niederlage vor Augen. Wir kennen alle sein Spiel: uns von unserer menschlichen und geistlichen Nichtigkeit überzeugen, uns die vergangenen Fehler vor Augen halten, um daraus Schlüsse für die Zukunft zu ziehen, uns vorkäuen, die Liebe sei unmöglich, wir seien ihrer jedenfalls unfähig, unwürdig oder frustriert, kurz: uns in solche Traurigkeit stürzen, daß wir an unserem Wollenkönnen verzweifeln, uns (aus eigenem Willen, dessen Ohnmacht uns vorgespiegelt wurde) zum Selbstmord entschließen. Unsere Freiheit ändern oder vernichten kann Satan nicht, da er selber keine mehr hat; er kann uns nur zuflüstern, auch wir hätten keine mehr. In der einen wahren Versuchung, der zur Verzweiflung (alle andern sind nur Wege und Vorbereitungen dazu), erscheint uns Satan als »das Böse in Person«, einer Person aber, die des Personalen: des freien Entschlusses zur Liebe entleert ist und deshalb unser Personsein zu zerstören sucht, um uns in der Idiotie der Hölle einzuschließen.

Existiert Satan? Aber was heißt hier »existieren«? Das Böse will nur eins: seine Wirklichkeit am äußersten Rande des Nichts verallgemeinern: die von allem Persönlichen verwitwete Person, die ewige Abwesenheit, von jenem Mindestmaß an Bewußtsein bewohnt, das genügt, um ihre Inexistenz zu hassen. Satan existiert nur soweit, als er ewig seine Nichtexistenz sieht. Er ist, wie der dem Zyklopen entfliehende Odysseus der *oudeis*, der Niemand. Und so bleibt der einzig unbestreitbare Beweis seiner »Existenz« der Abgrund, von dem her das Schwindelgefühl uns zum Selbstmord treibt. Unsere trunkene Sehnsucht nach Nichtsein bezeugt ihn, wie unser Eintritt in den Abstand vor Gott ihn besiegt.

# Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewußtseins

## Über einige Schwierigkeiten des Christentums mit dem sogenannten modernen Menschen

*Von Robert Spaemann*

Wir sind seit langem gewohnt, uns in die Schwierigkeiten des modernen Menschen mit dem Christentum zu versenken. Ich bezweifle, ob diese Bemühung nützlich ist. Was heißt überhaupt: »moderner Mensch«? Wenn es nicht einfach heißen soll »heute lebender Mensch«, dann ist mit diesem Begriff im allgemeinen ein bestimmter Typus heute lebender Menschen gemeint. Man bestimmt diesen Typus in der Regel durch eine bestimmte Bewußtseinsverfassung. Ich möchte im folgenden zwei Fragen erörtern: 1. Was ist dies für eine Bewußtseinsverfassung? 2. Kann sie bestehen vor dem Christentum? Wir sind, wie gesagt, im allgemeinen gewohnt, die umgekehrte Frage zu stellen und vom Christentum eine Rechtfertigung gegenüber dem sogenannten modernen Menschen zu erwarten. Wenn man das tut, hat man indessen schon eine Vorentscheidung getroffen, nämlich gegen das Christentum. Das Christentum selbst versteht sich ja keineswegs so, als habe es sich vor irgendeiner Epoche zu rechtfertigen. Christen haben sich auch stets weniger für die Schwierigkeiten der Zeitgenossen mit Christus als für die Schwierigkeiten Jesu Christi mit den Menschen seiner Zeit interessiert. Sie wollten daraus lernen, wie sie selbst sein müßten, damit Christus mit ihnen weniger Schwierigkeiten hätte. Gewiß: Christus mußte sich ausweisen, nicht aber rechtfertigen. Christentum ist vielmehr der Glaube, daß jeder Mensch und jede Epoche sich zu rechtfertigen hat vor dem menschgewordenen Sohn Gottes. Jeder Christ betet im Credo: »Er wird kommen, zu richten die Lebenden und die Toten.« Aus der Perspektive des Christentums bedarf deshalb jede Epoche der Bekehrung. Man kann einwenden: Epochen können sich nicht bekehren, bekehren können sich jeweils nur einzelne Menschen. Das ist richtig. Es hat nie eine Epoche gegeben, die als Epoche im eigentlichen Sinne bekehrt gewesen wäre. Der Ruf zur Bekehrung, zum Umdenken im Anblick des anbrechenden Gottesreiches wurde stets nur von einzelnen gehört und ernst genommen. Aber in der christlichen Ära galten diese Einzelnen als exemplarische Menschen. Und das ist es wohl, was eine Epoche zu einer christlichen macht. Wenn der Biograph des heiligen Königs Ludwig von Frankreich es als besonderes Zeichen seiner Heiligkeit hervorhebt, daß er sogar den Sarazenen gegenüber sein Wort gehalten habe, und zwar zu seinem erheblichen Nachteil und obgleich er es nicht nötig hatte, dann sieht man aus diesem Bericht zweierlei: Erstens daß es offenbar in jener Epoche nicht üblich war, Sarazenen gegenüber sein Wort zu halten; zweitens aber, daß es gleichwohl als besonders hervorragendes Merkmal der Heiligkeit galt, dies doch zu tun. Das heißt, der Maßstab des heiligen Ludwig war nicht der durchschnittliche, aber er war als der höhere, der eigentlich richtige Maßstab anerkannt. Diese Epoche war weit davon entfernt, die moralischen Standards aus statistischen Un-

tersuchungen über das Durchschnittsverhalten zu gewinnen. Der »Tao«, der Weg ist dem Menschen von oben gegeben. Die guten Werke »hat Gott im voraus bereitet, damit wir in ihnen wandeln«. Dies anzuerkennen fällt freilich einem Zeitalter leichter, in welchem es nicht als Dogma gilt, jeder Mensch sei so gut wie jeder andere, sondern wo man es sogar für eine Tugend hält, andere für besser zu halten als sich selbst.

Das moderne Bewußtsein, die moderne Kultur befindet sich im Verhältnis zum Christentum in einer besonderen schwierigen und zweideutigen Lage. Sie ist nicht sozusagen unschuldig-heidnisch mit dem Evangelium konfrontiert, sondern sie ist einerseits Produkt des Christentums, andererseits aber Produkt der Emanzipation vom Christentum. Aber auch diese Emanzipation ist nur eine halbe. Die Mehrzahl der Bürger unseres Landes hält Religion für einen Bestandteil des Lebens, auf den sie – aus welchen Gründen auch immer – nicht verzichten möchte. Die Mehrzahl sieht auch in den traditionellen christlichen Kirchen die einzige in unserem Kulturkreis in Frage kommende Organisationsform von Religion. Sie wünscht daher ihre Kinder in die religiöse Tradition des Christentums eingeführt zu sehen. Andererseits ist sie weit davon entfernt, das Christentum zum Nennwert zu akzeptieren. Sie verzichtet darauf, etwas zu hoffen, »was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und was in keines Menschen Herz gedrungen ist«. Nur jene Minderheit, die der atheistischen Gegenreligion des Marxismus anhängt und die wohl nur noch im Westen existiert, versucht das Vakuum zu füllen und das Jenseits unentfremdeten Menschseins in die Zukunft zu verlagern. Die Mehrheit ist sich des Vakuums mehr oder weniger dunkel bewußt und möchte ihre Kinder nicht einer möglichen Chance berauben. Darum schickt sie sie in den Religionsunterricht. Natürlich soll dieser nicht allzu ernst genommen werden. Ziel der christlichen Erziehung soll es, wie schon Kierkegaard sagte, nicht sein, daß die Kinder Christen werden – Gott behüte! –, sondern daß sie bereit sind, ihre Kinder wiederum christlich zu erziehen, vorausgesetzt, daß das nicht inzwischen allgemein außer Gebrauch gekommen ist. Was den Inhalt der religiösen Unterweisung betrifft, so soll diese die seelische Hygiene unterstützen, ein gewisses Sinnbedürfnis absättigen und zu sozialen Verhaltensweisen, wenn auch nicht gerade zu revolutionären, motivieren. Das Abenteuer eines Lebens unter dem Anruf eines dreifaltigen, das heißt lebendigen Gottes soll dabei eher ferngehalten werden. Moralische Orientierung ist erwünscht. Aber sie soll doch von dem herrschenden *common sense* nicht sehr abweichen, sondern diesen eher verstärken. Man erinnert sich, wie dringlich die Öffentlichkeit vom Papst eine Äußerung zur chemischen Empfängnisverhütung forderte und wie empört die gleiche Öffentlichkeit war, als die Äußerung dann anders ausfiel als erwartet, nämlich so, wie die der Kirche jederzeit zuvor. Man hatte sich nur bestätigt sehen wollen in dem, was man sowieso dachte. Es war einem jüdischen Nonkonformisten wie Max Horkheimer vorbehalten, gegenüber dem *Unisono* der Verurteilung des Papstes Zweifel anzumelden. Paul VI. hat in seinem Testament über das Verhältnis des Christen zur Welt, über sein Zeitgenossentum einen bemerkenswerten Satz hinterlassen: »Man soll nicht glauben, der Welt nützen zu können, indem man ihre Gedanken, ihre Verhaltensweisen und ihren Geschmack übernimmt, sondern indem man sie studiert, sie liebt, ihr dient.« Das Wort Johannes' XXIII. vom »Aggiornamento« der Kirche war auf verhängnisvolle Weise mißverstanden worden. Man hatte es mit »Anpassung« übersetzt und geglaubt, es sei nun auch die Mahnung des heiligen Paulus veraltet: »Paßt Euch dieser Welt nicht an!« *Aggiornamento* kann legitimerweise nur heißen: das Christentum, die Kirche als Zeichen des Widerspruchs aktualisieren, sie in ihrem

Widerspruch zeitgenössisch machen. *Aggiornamento* in diesem Sinne hat die Kirche aber noch gar nicht wirklich ergriffen. Die Kirche soll den Mächtigen, falls diese Unrecht tun, widerstehen, das heißt, in Diktaturen muß sie dem Diktator, in Monarchien dem König und in Zeiten des Kolonialismus den Kolonialherren, in Revolutionszeiten den Revolutionären und in Demokratien der Mehrheit widerstehen, wenn diese Unrecht tun. Die Versuchung ist groß, statt dessen in Zeiten der Diktatur gegen die Verfallserscheinungen demokratischer Lebensformen und in Demokratien gegen autoritäre Strukturen zu Felde zu ziehen, in Monarchien die Einheit von Thron und Altar und in revolutionären Epochen den revolutionären Geist des Evangeliums zu entdecken. Solche angepaßte »Kritik« macht das Evangelium zum schal gewordenen Salz. Es ist zu nichts nütze, wird weggeworfen und von den Menschen zertreten, denn es verändert den Geschmack der Speisen nicht, denen es beigegeben wird. Es ist nun allerdings auch nicht die Aufgabe des Salzes, den Eigengeschmack der Speisen zu zerstören. Das Christentum hat nicht das Ziel, den Zivilisationen und Epochen ihr Spezifisches, ihren Charakter zu nehmen. Es ist dazu übrigens auch gar nicht im Stande. Christen sind Kinder ihrer Zeit, wie alle anderen Menschen. Die Heiligen – und sie sind schließlich die einzigen exemplarischen Verkörperungen des Christentums – sind nicht Einheitstypen, sondern ihre Originalität ist die größtmögliche, weil sie jener Macht absagen, die alle Menschen, Epochen und Zivilisationen mit einem eintönig-faden Grauschleier überzieht: der Sünde, der Selbstsucht, dem Haß, der Ungerechtigkeit.

Ich möchte im folgenden versuchen, einige Kennzeichen dessen, was unsere Epoche, was das »moderne Bewußtsein« charakterisiert, zu benennen. Und ich möchte jeweils anhand dieser Kennzeichen das ambivalente Verhältnis dieses Bewußtseins zum Christentum aufzeigen. Die Tatsache, daß das moderne Bewußtsein faßbar, beschreibbar geworden ist, rührt daher, daß es seinem Ende entgegen geht. Wir befinden uns in einer Übergangsphase, die man mit Romano Guardini als »Ende der Neuzeit«, mit Arnold Gehlen als »Postmoderne« oder ähnlich charakterisieren könnte. Was zu Ende geht, gewinnt für uns Kontur. Das Neue, das, was kommt, zu fassen, das ist nicht Sache der Analyse, nicht Sache der Philosophie, sondern eher zum Beispiel Sache der Kunst, die die Sensibilität entwickelt für das, was sich anbahnt. Es ist noch offen, ob dieses Neue nicht doch nur eine Variante, eine Steigerung des Alten ist. Ohnehin gibt es keine radikalen Brüche in der Geschichte, und was unter einem Aspekt Kontrast ist, das ist unter einem anderen Kontinuität. Im übrigen ist jede Kultur die unbeabsichtigte Nebenfolge von Billionen einzelner menschlicher Handlungen. Eines ist gewiß: die Epoche der Postmoderne bedarf ebenso der Bekehrung wie die der Moderne. Das Christentum darf nicht einfach auf gewisse »Tendenzwenden« setzen, die sich anbahnen, so als hätten es Tendenzen und Trends in sich, das Wahre herbeizuführen. Das Gute und das Wahre muß immer den Tendenzen und den Trends abgerungen werden. Das Christentum kann aber für die Epoche, die kommt, nur dann Salz sein, wenn es sich nicht mit dem modernen Bewußtsein in einem zweiten Thron- und Altarbündnis identifiziert hat. In diesem Falle nämlich wird es mit dem modernen Bewußtsein untergehen. Die Anpassungsideologie kommt meistens zu spät: man paßt sich an das an, was ohnehin gerade seinem Ende entgegengeht. Wenn ich im folgenden also vom »modernen Bewußtsein« spreche, so meine ich jenes Bewußtsein, das aus der Aufklärung stammt und uns alle noch prägt und dessen Grundzug vom achtzehnten Jahrhundert bis heute die Wissenschaftlichkeit als Denk- und Lebensform ist. Aus dieser Form resultieren vier charakte-

ristische Merkmale, die ich zunächst nenne und dann als Leitfaden der weiteren Überlegungen nehmen werde:
1. Objektivierung, 2. Homogenisierung, 3. Universalisierung, 4. Hypothetisierung.

*Objektivierung*

1. Es gehört zum Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft, das, worüber sie spricht, deutlich von dem zu unterscheiden, der darüber spricht. Als wissenschaftlich gilt nur, was wir uns als Gegenstand gegenüberstellen können. Die Heilwirkung eines Medikamentes wissenschaftlich prüfen heißt, es im doppelten Blindversuch prüfen, durch den sowohl der Glaube des Arztes als auch der des Patienten als Heilfaktoren ausgeschlossen sind. Will man die Wirkung des Glaubens als Heilfaktor prüfen, so muß man dies gesondert tun. Der Veranstalter des Experiments selbst darf dann freilich diesen Glauben nicht besitzen. Er muß wissen, daß in dem Placebo, in dem Scheinmedikament nichts enthalten ist. Andererseits darf der Patient dies nicht erfahren. Denn sonst wäre ja sein Glaube zunichte. Es kommt alles an auf die Isolierung der Faktoren. Ferner gehört zu dem »Objektivismus« des modernen Bewußtseins, daß bei der Interpretation der Vorgänge in der Natur jeder Rückgriff auf Erfahrungen des Menschen mit sich selbst unterbleibt. Die ältere Naturphilosophie hatte den Menschen selbst als einen Teil der Natur betrachtet und versucht, Natur zu »verstehen«, zu verstehen, warum eine Pflanze wächst, warum ein Hund säuft, warum ein Stein von oben nach unten fällt, und dies alles irgendwie zu verstehen nach Analogie menschlicher Handlungen. Die moderne Wissenschaft beruht auf dem Verzicht auf solches Verstehen. Die Deutung natürlicher Vorgänge als zielgerichteter Prozesse, das heißt als Prozesse, die Ähnlichkeit mit menschlichen Handlungen haben, ist unwissenschaftlich. Die Form wissenschaftlicher Objektivität ist die Form der kausalgesetzlichen Determination.

Zunächst war diese Denkweise begleitet von einem idealistischen Enthusiasmus über die Macht des menschlichen Geistes, der sich die gesamte Natur als Objekt unterwerfen kann. Erschüttert wurde dieser Enthusiasmus durch die sogenannten Humanwissenschaften. Biologische Anthropologie, Psychologie und Soziologie haben seit langem entdeckt, daß auch der Mensch selbst unter der Form wissenschaftlicher Objektivität betrachtet werden kann. Der Glaube des Arztes kann nicht nur im naturwissenschaftlichen Experiment als Faktor ausgeschaltet werden, er kann in psychologischen Untersuchungen seinerseits wieder Objekt eigener Forschungen werden. Alles was zur Vermehrung unseres Herrschaftswissens über die Natur beiträgt, trägt auch bei zur Vermehrung der Möglichkeit der Beherrschung von Menschen. Und wenn dagegen moralische Einwände unter Berufung auf so etwas wie Menschenwürde erhoben werden, dann erwidert ein Autor wie der amerikanische Verhaltensforscher Skinner, daß Menschenwürde selbst ein mythologischer Begriff sei. Wenn man früher sagte, man dürfe Naturvorgänge nicht nach Analogie menschlicher Handlungen verstehen wollen, so heißt es jetzt: auch menschliche Handlungen sind Naturprozesse und müssen nach Analogie von diesen verstanden werden. Ihre Zielgerichtetheit ist nur ein subjektiver Schein. Der Mensch selbst wird zum Anthropomorphismus. Viele Jugendliche, die mit der Wissenschaft in eine oberflächliche Berührung gekommen sind, können ihre eigenen Erfahrungen gar nicht mehr in der Sprache der Unmittelbarkeit und Spontaneität, sondern nur in der deterministischen Sprache der Wissenschaft ausdrücken. Sie sagen: »Ich bin nicht motiviert« statt »Ich mag nicht«. Und wie schwer ist es vielen, ein einfaches »Ich liebe

dich« über die Lippen zu bringen. Als unlängst der österreichische Rechnungshof beanstandete, daß in den Ministerien zu viel Kaffee getrunken werde, da antwortete die Regierung im Parlament, die moderne Managementforschung habe erwiesen, daß der Entzug solcher Vergünstigung zur Demotivation der Beamten führe! Dies ist die Sprache der Manipulation. Das Objekt der Naturbeherrschung ist wesentlich das Tote, Wissenschaft kennt nur Passivität, nur abhängige Variable.

2. Wenn ich bei diesem wie bei den folgenden Punkten vom Anteil des Christentums an der Heraufführung der modernen Bewußtseinsform spreche, so möchte ich vorweg einem Mißverständnis vorbeugen. Man hat sich in den fünfziger Jahren viel darauf zugute getan, die Neuzeit, die Säkularisierung, die weltliche Welt, die Hominisierung der Welt usw. christlich zu legitimieren, ihren christlichen Ursprung aufzuzeigen und sie für das Christentum in Anspruch zu nehmen. Die Kehrseite dieser apologetischen Bemühung beginnt sich heute zu zeigen. Die Qualität des Fortschritts ist fraglich geworden, die technische Verwüstung der Welt wird bedrohlich. Und es ist nun kein Wunder, wenn dem Christentum die Rechnung präsentiert wird. Die Entgöttlichung der Welt durch die biblische Religion, der Auftrag »Macht Euch die Erde untertan« erscheinen nun als die ersten Stadien auf einem Wege, der dahin geführt hat, wo wir jetzt stehen. In dieser ganzen prozessualen Denkweise steckt jedoch ein Fehler. Der Fehler liegt darin, die Geschichtsbewegung als ganze unter dem Aspekt von Entwicklung zum Besseren oder Verfall zum Schlechteren zu betrachten, und dann so etwas wie eine generelle Tendenz der Geschichte positiv oder negativ zu qualifizieren. Es gibt nicht eine solche generelle Tendenz. Das Gute und Wahre muß den schicksalhaften Tendenzen immer abgerungen werden. Schon hinter der griechischen Lebensregel: »Nichts zu sehr« steht die Einsicht, daß bestimmte Tendenzen bis zu einem bestimmten Punkt gut sind und dann schlecht werden. Wenn die Tugend, wie Aristoteles sagt, in der Mitte zwischen zwei Lastern liegt, zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig, zum Beispiel zwischen dem Geiz und der Verschwendung, dann kommt man ja wohl durch das Richtige einmal hindurch, wenn man sich vom Zuviel zum Zuwenig bewegt oder umgekehrt, und die eigentliche Tugend des Menschen besteht darin, dieses Richtige festzuhalten. Natürlich kann man von einem Geizhals, der früher einmal ein Verschwender war, sagen, das Stadium vernünftiger Freigiebigkeit sei ein erster Schritt auf dem Wege zum Geiz gewesen. Aber das ist keine vernünftige Betrachtungsweise. So ist auch das Christentum ein Zwischenstadium zwischen dem Fetischismus und dem Atheismus. Bei einer rein prozessualen Betrachtung ist man dann auch zu dem Schluß gekommen, der Atheismus sei eigentlich das vollendete Christentum. Dabei muß man dann nur eine solche Kleinigkeit wie den Glauben an einen lebendigen Gott beiseite lassen. Auch dies ist keine vernünftige Betrachtungsweise. Wenn wir dies zunächst einmal grundsätzlich festhalten, dann bleibt immer noch genügend Grund zu fragen, wieweit das Christentum über das im Glauben gesetzte Maß hinaus Tendenzen begünstigt hat, die ihm selbst am Ende das Wasser abgraben mußten.

Kehren wir also zu unserem Thema zurück: Objektivierung, Vergegenständlichung der Welt als Kennzeichen des modernen Bewußtseins. Tatsächlich haben die Naturphilosophen der frühen Neuzeit die Entteleologisierung der Natur, die mechanische Naturbetrachtung mit ausgesprochenen theologischen Argumenten vorangetrieben. Sie haben sie als »vindicatio divini numinis«, als Ausdruck der Gottesverehrung verstanden. Von Zwecken in der Natur zu reden, galt ihnen als eine Art von Götzendienst. Die Na-

tur ist eine große Maschine, der Zweck dieser Maschine liegt ausschließlich im göttlichen Bewußtsein. Es heißt daher Gott die Ehre geben, wenn wir die Natur selbst als das Reich purer Objektivität betrachten. Diese Denker sahen sich durchaus in einer Linie mit dem heiligen Augustinus, wenn er sagt, die Natur sei uns als Gegenstand des »uti«, des Gebrauchs anvertraut, nicht aber des »frui«, der verehrenden und liebenden Hingabe, die der Mensch allein Gott entgegenbringen soll.

3. Der Objektivismus hat inzwischen längst ein Stadium erreicht, wo er mit dem Christentum unvereinbar geworden ist. Für den christlichen Glauben gibt es nämlich eine unübersteigbare Grenze der Selbstobjektivierung des Menschen. »Wenn unser Herz uns anklagt, so ist doch Gott größer als unser Herz und er weiß alles«, schreibt der Apostel Johannes. Und beim heiligen Paulus heißt es, »Ich bin mir zwar keiner Schuld bewußt. Aber ich bin deshalb noch nicht gerechtfertigt. Wer mich richtet ist der Herr«; das heißt, das menschliche Wesen besitzt eine Dimension, in die es selbst mit seinem gegenständlichen Wissen nicht hineinreicht, wo es nur von Gott gewußt und gekannt wird. Und wer der Mensch eigentlich ist, das entscheidet sich in dieser Dimension. Die Heilige Schrift spricht von dem Namen, den der Mensch bei Gott hat und den nur Gott kennt. Alle Menschenwürde gründet hierin und nur hierin. Nun hat uns aber die moderne Wissenschaft darüber belehrt, in welchem Maße der Mensch selbst Natur ist und daß seiner Vergegenständlichung anscheinend keinerlei definitive Grenze gesetzt ist. Das Problem, diese zwei Sicht- und Erfahrungsweisen miteinander zu vermitteln, ist spätestens seit Leibniz ein Problem der Philosophie. So versuchte etwa Kant die Reichweite der kausalmechanischen Betrachtungsweise so einzuschränken, daß dabei – wie er sagte – »für den Glauben Platz geschaffen« wurde. Ich sehe eine große Gefahr darin, daß man heute weitgehend glaubt, bei der Ausbildung der Theologen auf Nachdenken im Sinne von Philosophie verzichten zu können. Das Problem der vergegenständlichenden Denkweise bleibt so auf eine schlechte Weise virulent. Die Folge ist zum Beispiel, daß die Verkündigung schwankt zwischen einem unvermittelten Biblizismus, der einfach darauf verzichtet, das christliche Denken mit den Kategorien des modernen Bewußtseins zu vermitteln, und einer gegenläufigen Tendenz, diese Kategorien, so wie sie sind, das heißt das moderne Weltbild für bare Münze zu nehmen und das Evangelium in dessen Kategorien zu übersetzen. Beides geht nur um den Preis der Verfälschung und Verstümmelung des Christentums. Die Philosophie hat zeigen können, daß die vergegenständlichende Wissenschaft wesentlich perspektivisch-ausschnitthaft zu sehen genötigt ist, daß sie nie ein Ganzes der Wirklichkeit, weder das Ganze des Universums noch das Ganze auch nur eines Grashalms vorstellen kann, nicht also die »Dinge an sich«, wie Kant sagte, nicht das, was die Alten »Substanz« nannten. (Was »Transsubstantiation« heißt, kann daher in Kategorien der Wissenschaft überhaupt nicht diskutiert werden. Es wird entweder zur Zauberei oder aber es verblaßt subjektivistisch zur bloßen »Transsignifikation«.)

Wenn die moderne Wissenschaft das Bewußtsein der Zugehörigkeit des Menschen zur Natur geschärft hat, so kann es nicht Sache des Glaubens sein, diesen Zusammenhang zu leugnen. Aber es muß umgekehrt Sache des Glaubens sein, eine Sicht der Natur zu begünstigen, die sich nicht in der wissenschaftlichen Vergegenständlichung erschöpft. Zu lange haben tatsächlich Theologen die despotische Vergegenständlichung der Natur mit dem Herrschaftsauftrag der Genesis gerechtfertigt, als ob Herrschaft im Sinne der Offenbarung gleichbedeutend wäre mit Despotismus und Ausbeutung und

nicht zugleich Obhut bedeutete. Gewiß, die Natur ist durch die biblische Religion in einem gewissen Sinne entgöttlicht worden. Aber sie ist Schöpfung Gottes und das besagt, daß auch sie und nicht nur der Mensch in jene Dimension des Gekanntwerdens durch Gott hineinragt, durch welche sie zu einem Gegenstand der Ehrfurcht wird. Die augustinische Antithese von »uti« und »frui« muß im Lichte der neueren Entwicklung kritisch überprüft werden. Schon der heilige Franziskus wußte, daß Natur für uns nicht nur den Charakter des Gegenstandes, sondern den des Mitseins hat. Wenn heute Mönche im Chor singen: »Preiset den Herrn alle Tiere« und gleichzeitig moderne Hühnerlegebatterien halten, dann dürfen sie sich über Nachwuchsmangel nicht wundern. Irgend etwas stimmt da nicht zusammen, das spüren junge Menschen. Solche Hühner können nämlich den Herrn nicht preisen. In dem Maße, wie das neuaufbrechende ökologische Bewußtsein einem dreihundertjährigen Prozeß der bloßen Naturvergegenständlichung entgegentritt, muß es im Interesse des Christentums liegen, diesen Widerstand auf besonnene, unsektiererische Weise zu unterstützen[1].

Die Grenzen der Objektivierbarkeit werden ja heute in den Wissenschaften selbst sichtbar. Sie sind es längst in der Physik, sie sind es in der Medizin, zum Beispiel in Psychosomatik. Die epochalste Wandlung scheint mir im ökologischen Bewußtsein zu liegen, wenn wir es seiner ideologischen und romantischen Komponenten entkleiden. Züge einer Remythologisierung werden freilich auch sichtbar. Die Abkehr von der Zweckrationalität in vielen alternativen Lebensformen verbindet sich mit Elementen von Magie und Aberglauben. Am Ende wird es vielleicht Aufgabe des Christentums sein, das Moment der Rationalität hochzuhalten. Aber das wird das Christentum nur können, wenn es sich nicht zuvor dem Rationalismus ausgeliefert hat. Man hat oft gesagt, das Christentum sei keine Religion. Ich will hier nicht um Worte streiten. Auch diese Behauptung hatte ja weitgehend apologetischen, anpasserischen Charakter. In einem Zeitalter religiöser Renaissancen in der ganzen Welt wird der apologetische Wert solcher Thesen wieder fraglich. Soviel ist jedenfalls gewiß: Wenn der christliche Glaube auch mehr ist als Religion, nämlich Antwort auf die Selbstmitteilung Gottes, so gibt es doch kein Christentum ohne Religion, ohne Pflege jener Organe, die die Transparenz der Welt für die göttliche Dimension wahrnehmen. Die Einübung dieser Organe, die Hinführung zum Gebet ist die erste Aufgabe religiöser und auch also christlicher Erziehung. Sie ist gegenläufig zur Tendenz vergegenständlichenden Denkens. Denn Gott ist nicht Gegenstand, sondern »in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir«. Unter dieser Voraussetzung aber ist die Wirklichkeit im Ganzen eine andere als ohne diese Voraussetzung. Sie ist im Ganzen auch selbst nicht »Gegenstand« im Sinne neuzeitlicher Wissenschaft. Und der Prozeß der Vergegenständlichung hat sich nicht gelohnt, wenn der Mensch selbst zu einem seiner Objekte unter anderen wird.

### *Homogenisierung der Erfahrung*

Die neuzeitlichen Wissenschaften nennen sich auch Erfahrungswissenschaften. Das ist ein »lucus a non lucendo«. Das Wort »Erfahrung« kommt von fahren. Es meint zu-

---

[1] »Es war der Wille des Schöpfers, daß der Mensch der Natur als Herr und besonnener und weiser Hüter, nicht als Ausbeuter und skrupelloser Zerstörer gegenübertritt.« Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris hominis*.

nächst das Herumkommen in der Welt und das, was man dabei lernt. Wenn wir von einem Menschen mit großer Erfahrung sprechen, dann legen wir diesen Erfahrungsbegriff zugrunde. Ein zweites Merkmal der Erfahrung ist, daß sie Erwartungen enttäuscht und daß sie, wenn sie tief geht, den Menschen verwandelt. Um bestimmte Erfahrungen zu machen, muß man schon verwandelt sein. Nicht jeder kann jede Erfahrung machen. So ist der Bildungsprozeß, wenn er richtig verstanden wird, nicht ein Prozeß der Anhäufung von Informationen, sondern der Erweiterung von Erfahrungsmöglichkeiten. Ein unmusikalischer Mensch kann keine Erfahrungen mit Musik machen, und wer nicht im Stande ist, sich vertrauend loszulassen, kann bestimmte menschliche Erfahrungen, zum Beispiel die der Freundschaft und die der Liebe nicht machen. Die Erfahrungswissenschaft hat mit all dem nichts zu tun. Sie versteht unter Erfahrung geplante und homogenisierte Erfahrung, das heißt Experimente. Der Ausgang des Experiments kann zwar den Experimentator in einem gewissen Sinne enttäuschen, aber doch nur so, daß er auf eine gestellte Frage statt mit »Ja« mit »Nein« antwortet. Nicht aber so, daß er das Experiment als Ganzes in Frage stellte. Der Wissenschaftler schreibt ja der Natur vor, auf welche Fragen sie wie zu antworten hat. Er hört nicht zu, was die Wirklichkeit etwa von sich aus zu sagen hätte. Daher macht die experimentelle Situation bestimmte Erfahrungen unmöglich. Wer sich experimentell der Vertrauenswürdigkeit seines Freundes vergewissern wollte, der könnte eben die Erfahrung der Freundschaft nicht machen. Homogenisierung der Erfahrung, das ist, in einem kurzen Begriff zusammengefaßt, das Programm der neuzeitlichen Aufklärung gewesen. Ein bestimmter Typus von Erfahrung, nämlich jener, der möglichst wenig Voraussetzungen an den stellt, der sie machen will, das Registrieren von Sinnesdaten in einem vorher genau definierten experimentellen Rahmen, soll die einzige Erfahrung sein, der Wirklichkeitscharakter, das heißt Objektivität zugesprochen wird. Alle nicht planbare und nichtwiederholbare Erfahrung, alle Erfahrung, die nur von bestimmten Menschen und bei bestimmten Gelegenheiten gemacht wird, gilt als »nur subjektiver« Zustand des Subjekts. Der Mensch soll »Herr seiner Erfahrung« bleiben, während Erfahrung im ursprünglichen Sinne des Wortes gerade das meint, dessen wir nicht Herr sind. Aus dieser Reduktion des Erfahrungsbegriffs ergibt sich eine eigentümliche und paradoxe Konsequenz. Es muß nun nämlich gerade diejenige Erfahrung als »nur subjektiv« eliminiert werden, in welcher nach dem Zeugnis aller, die sie gemacht haben, der intensivste Kontakt mit der Wirklichkeit geschieht, ein durch keine Kategorien, keine menschlichen Perspektiven mehr vermittelter unmittelbarer Kontakt mit dem, was ist: die mystische Erfahrung. Sie ist nicht planbar und nicht auf Abruf wiederholbar. Sie findet nicht unter experimentell gesetzten und kontrollierten Randbedingungen statt. Damit genügt sie nicht den Bedingungen, denen wir uns unterstellen mit der Forderung nach homogenisierter Erfahrung. Das aber heißt, die Mystik als das genaue Gegenteil dessen zu interpretieren, als was sie sich selbst erfährt.

2. Auch hier gilt, daß das Christentum dem Homogenitätspostulat bis zu einem gewissen Grad vorgearbeitet hat. Das Neue Testament spricht von der Entmächtigung der Mächte und Gewalten durch Christus. Nichtrationale Umgangsweisen mit der Wirklichkeit, Astrologie und Zauberei werden schon im Alten Testament als sündhaft bezeichnet, wenngleich keineswegs als irreale Fiktionen. Entmächtigung der Mächte und Gewalten heißt zwar im Neuen Testament nicht: Es gibt sie gar nicht, aber es heißt: Sie sind nicht mehr die entscheidende Wirklichkeit; wir sollen uns nicht an ihnen orientie-

ren. Rationale Lebenspraxis ist eine Konsequenz des Glaubens an die unbedingte Macht Gottes gegenüber jenen Wirklichkeiten, die in nichtorthodoxen Weisen des Umgangs mit der Welt im Zentrum stehen. Interessant ist in diesem Zusammenhang ein Blick auf die Hexenverfolgungen, die ja ihren Höhepunkt in der frühen Neuzeit haben. Der Glaube an die Wirklichkeit dämonischer Mächte und an die Möglichkeit des Umgangs mit ihnen existiert noch, aber er verbündet sich nun mit einem rationalistischen Fanatismus, der alle nichtrationalen, nichthomogenisierten Umgangsweisen mit der Wirklichkeit endgültig ausrotten will: Sarastro gegen die Königin der Nacht! Es ist der Versuch der endgültigen Verbannung dieser archaischen Schichten in den Untergrund. Am Ende steht dann deren einfache Leugnung. Noch heute hat die Reduktion der Welt auf das in der Erfahrungswissenschaft Zugängliche für manche Theologen ihre Faszination nicht verloren. Unter dem Vorbehalt eines transzendenten, der Welt schlechthin gegenüberstehenden Gottes glauben sie, die Welt im übrigen dem Materialismus, das heißt der Dogmatisierung des experimentalwissenschaftlichen Erfahrungstypus überlassen zu dürfen. Wirklichkeiten, die nicht jederzeit für jedermann zugänglich, sondern nur erfahrbar sind, indem sie sich von sich selbst her zeigen, verfallen dem Verdacht des bloß Subjektiven.

3. Man muß sich jedoch klar machen, daß die Tendenz, sich dem Homogenisierungstrend besinnungslos anzuvertrauen, mit dem Christentum unvereinbar ist. Der Homogenisierungstrend macht ja vor dem Glauben an Gott keineswegs halt. Die Gründe, die geltend gemacht werden gegen die Existenz von Engeln, haben strukturell durchaus Verwandtschaft mit den Gründen, die gegen die Existenz Gottes vorgebracht werden, eines Gottes, den das christliche Glaubensbekenntnis als Schöpfer der sichtbaren und der unsichtbaren Wesen bezeichnet. Die Mentalität, aufgrund derer das Reich des Wirklichen auf das Reich des für den *homo sapiens* sinnlich Wahrnehmbaren beschränkt wird, ist eine Mentalität, die von der Schöpferkraft eines unendlichen Gottes gerade absieht. Christentum aber ist Glaube an den lebendigen Gott, an Gott nicht als ein transzendentales Prinzip, das wir aus gewissen systematischen Gründen zur Welt hinzudenken müssen, sondern als den Lebendigen, als Handelnden, als Ursprung von Neuem. Der Kern der Homogenitätsthese aber ist: Es gibt nichts Neues; es gibt keinen Neuanfang; wir müssen die jeweils höheren Formen der Wirklichkeit aus den jeweils niederen und älteren erklären, den Geist aus dem Leben, das Leben aus der anorganischen Materie, das heißt jeweils aus dem, was früher war. Wer indessen vom Primat des Lebens ausgeht, das heißt vom Gedanken eines lebendigen Gottes, für den verändert sich die gesamte Perspektive, für den gibt es grundsätzlich so etwas wie Neuanfang: Neuanfang im menschlichen Leben, und zwar jeden Tag. Niemand wird festgenagelt auf die schlechten Erfahrungen, die man mit ihm gemacht oder die man mit sich selbst gemacht hat. Denn Glaube an den lebendigen Gott ist prinzipiell Wunderglaube, wenn wir Wunder als das Neue, das aus bisherigen Erfahrungen nicht Ableitbare verstehen. Selbstverständlich ist es das Recht der historischen und philologischen Forschung, die Authentizität biblischer Wunderberichte zu untersuchen. Es kommt nur auf die Prämissen an, die man dabei zugrunde legt. Wo mehr oder weniger ausdrücklich das moderne Homogenitätspostulat zugrunde gelegt wird, da allerdings ist die Basis der Kritik bereits der Unglaube. So ist zum Beispiel die Tendenz, die Heilungswunder Jesu von vornherein als eher glaubwürdig, die Totenerweckungen und die sogenannten Naturwunder aber als unhistorisch zu bezeichnen, nichts anderes als ein Ausdruck des Homogenitäts-

postulats. Wunderheilungen gibt es nämlich auch sonst, und die Grenze zwischen dem psychologisch Erklärbaren und dem Unerklärbaren ist hier fließend. Jungfrauengeburt aber, Wandeln über dem Wasser und Brotvermehrung sind realer Ausdruck des schlechthin Einmaligen, Ausdruck des Neuen, Zeichen eines allmächtigen Lebens. Als solche verfallen sie aber von vornherein der Ächtung durch ein Bewußtsein, für das es das Neue, für das es Leben im Grunde nicht gibt. Ähnlich scheint es mir zu sein mit der Bereitwilligkeit, Erscheinungen des Auferstandenen für authentisch, das leere Grab aber für spätere Zutat zu halten. Visionen spielen sich nämlich in den Köpfen der Visionäre ab und können diese beflügeln. Ihren Realitätsgehalt kann man daher letztlich auf sich beruhen lassen. Sie haben ihre Realität in dem, was sie bewirken. Aber das Wegwälzen eines Steines und die Beseitigung eines Leichnams ohne menschlichen Eingriff – das wäre Ausdruck der Macht einer unendlichen Lebenskraft. Der Glaube daran setzt einen Bruch mit dem Homogenitätspostulat des modernen Bewußtseins voraus, das heißt einen Bruch mit dem Unglauben an das Neue.

4. Auch hier ist die Gefahr groß, daß das Christentum sich einem Bewußtsein anzupassen versucht, das seinem Ende entgegengeht. Hinter diesen Versuchen steht oft ein Selbstbehauptungsinteresse. Der Glaube soll so interpretiert werden, daß er zu einer Trivialität und dadurch Unglaube zum Unsinn wird. Aber so rettet man den universalen Ausdruck des Christentums nicht. Es steckt etwas Unaufrichtiges darin. Außerdem kommt der Anpassungsversuch zu spät. Innerhalb der Wissenschaft ist es längst bekannt, daß es so etwas wie uninterpretierte Sinnesdaten nicht gibt. Die Wissenschaftsgeschichte hat es neuerdings klar gemacht, daß auch so etwas wie strikte Falsifikation von Theorien nicht stattfindet, es also keinen Grund gibt, Erfahrungen im voraus einzuschränken auf einen bestimmten Typus. Der Wissenschaftstheoretiker Feyerabend zum Beispiel stellt neuerdings jede Art von Erfahrung jeder anderen gleich, z. B. die Magie den Experimentalwissenschaften. Er erklärt alle Prinzipien, die im voraus die Reichweite von Erfahrung eingrenzen, als beliebige und willkürliche Setzungen[2]. Hier wird der Rationalitätsbegriff der modernen Wissenschaft überhaupt gesprengt und der ursprünglichen Bedeutung des Wortes »Erfahrung« geopfert. Der Rückfall in unausgewiesene Scharlatanerie ist dabei nicht ganz ausgeschlossen. Der Glaube an Gott als Glaube an den, der eine erkennbare Ordnung der Dinge geschaffen hat, enthält ein Rationalitätspostulat. Das Christentum kann dieses jedoch in die nachmoderne Epoche hinein nur retten, wenn es sich nicht seinerseits dem begrenzten und unausgewiesenen Erfahrungs- und Realitätsbegriff des modernen Weltbildes kritiklos geopfert hat, sonst wird es mit diesem zugrunde gehen.

*Universalisierung*

Die homogenisierte Erfahrung ist prinzipiell jederzeit und von jedermann wiederholbar. Sie ist von bestimmten Räumen und Zeiten unabhängig. Universalität ist ein weiteres Kennzeichen des modernen Bewußtseins. Es ist zwar im europäischen, durch griechische Philosophie und Christentum geprägten Raum entstanden, aber Wissenschaft und Technik sind prinzipiell von allen kulturellen Traditionen unabhängig. Sie haben erstmals eine universale Weltzivilisation gegründet. Tendenziell gehört zum modernen Be-

[2] Vgl. P. Feyerabend, Wider den Methodenzwang. Frankfurt 1976.

wußtsein die Reduktion aller Verbindlichkeit, auch der sittlichen Normen auf das, was in einem rationalen, voraussetzungslosen Diskurs als für jedermann auf der Welt verbindlich plausibel gemacht werden kann. Die diesem Bewußtsein zugehörige Ethik gilt in Böblingen ebenso wie in Tokio oder Kalkutta. Und insofern in Kalkutta noch etwas anderes gilt, zum Beispiel das Verbot, Kühe zu töten, handelt es sich für das moderne Bewußtsein um etwas, was eigentlich der Vergangenheit angehört und dessen Überwindung angestrebt werden muß. Zum Universalismus gehört auch der Gedanke der Gleichheit der Menschen. Es gibt keine Rechtfertigung für eine andere als eine rein funktionale Rangordnung zwischen Menschen. Darum nennen sich auch alle modernen Staaten Demokratien. Auch wo es sich um diktatorische oder feudale Systeme handelt, bedürfen sie einer demokratischen Ideologie zu ihrer Legitimation.

2. Der Universalismus des modernen Bewußtseins kann und muß als unmittelbare Fortsetzung des christlichen Universalismus verstanden werden. Das Christentum beruht auf dem Glauben, daß Gott selbst die Scheidewand zwischen Juden und Heiden und damit alle anderen Scheidewände zwischen Menschen im Tode Jesu niedergerissen hat. Jesus hat – wie Paulus sagt – die »Feindschaft in seinem Leibe überwunden«. Die Freiheit vom Gesetz, die das erste Apostelkonzil proklamierte, bedeutet, daß für Christen nur noch gilt, was für alle gilt, weil nämlich für alle gilt, daß sie zu Christen werden sollen. Der Universalismus der christlichen Ethik drückt sich schon früh darin aus, daß diese eine Symbiose mit dem Naturrechtsdenken der Antike einging, das heißt mit einer Moral, die aus vernünftigen Gründen zu zeigen versucht, was für alle Menschen Richtschnur eines vernünftigen Handelns ist. Die frühe Aufklärung hat daher das Christentum als Vernunftreligion und sich selbst als Einlösung eines christlichen Anspruchs verstanden.

3. Bald jedoch kehrte die Aufklärung ihren eigenen Universalismus gegen die christliche Katholizität. Ihr Argument war, daß diese in Wirklichkeit gerade eben nicht universal sei, sondern eine Religion unter anderen, die auf einem spezifischen Glauben an die Bedeutung besonderer geschichtlicher Ereignisse beruhe. Tatsächlich ist der christliche Universalismus wesentlich eschatologisch. Der alttestamentliche Gott ist der Gott des Bundes mit einem bestimmten geschichtlichen Volk, im Unterschied zu anderen Völkern, denen er, wie der Psalm sagt, sich nicht offenbarte. Das Christentum hat den Begriff des Volkes Israel ausgeweitet: jeder ist eingeladen, Mitglied des Bundesvolkes zu werden. Aber die Grenzen des Bundesvolkes fallen bis zur Endzeit nicht mit den Grenzen der Menschheit in eins. Die Kirche beansprucht zwar, die Menschheit vor Gott zu repräsentieren, aber die Zugehörigkeit zu ihr gründet in der Tat in einem besonderen Glauben an besondere Ereignisse. Diesem gegenüber proklamierte die Aufklärung die Universalität der menschlichen Vernunft, die allen Menschen gemeinsam sei. Diese Auseinandersetzung dauert bis heute an und ist besonders akut in moralischen Fragen. Wenn heute Christen bestimmte das Allgemeinwohl und die Gerechtigkeit betreffende Forderungen erheben, von denen sie überzeugt sind, daß sie für alle Menschen Gültigkeit haben, dann wird ihnen entgegengehalten, sie hätten nicht das Recht, ihre religiösbedingten moralischen Vorstellungen anderen Menschen aufzunötigen; das heißt, es wird ihnen im Namen eines nichtchristlichen Universalismus widersprochen.Wenn man dann fragt, was denn der Inhalt dieses Universalismus sei – denn irgendwelche Verbindlichkeiten müssen ja in einem Gemeinwesen gelten –, dann lautet die Antwort: Universale Geltung kann nur beanspruchen, was sich aus reiner Vernunft demonstrieren läßt.

Inzwischen hat man mit dieser Forderung allerdings zwei Erfahrungen gemacht: a) die historische Forschung hat gezeigt, wie viel von den Inhalten der reinen praktischen Vernunft in Wirklichkeit noch Reste christlicher Überlieferung waren; b) die Geschichte selbst hat gezeigt, daß die emanzipierte Vernunft keineswegs jene natürliche Einheit menschlicher Überzeugungen herbeiführt, die man von ihr erhofft hatte. Die tödlichen Gegensätze zwischen Ost und West, die tödlichen Gegensätze innerhalb der kommunistischen Welt selbst sind ja lauter Widersprüche der emanzipierten Vernunft mit sich selbst. Ihr Universalismus war offenbar eine Utopie. Im Osten kann er nur noch verbal behauptet und die Behauptung durch die totalitäre Identität von Machthabern und Rechthabern abgesichert werden. Daß dies das Gegenteil dessen ist, was Aufklärung einmal bedeuten sollte, ist dem westlichen Bewußtsein geläufig. Im Westen lautet die Antwort auf die Frage, was denn nun eigentlich universale Geltung beanspruchen dürfe, deshalb anders. Sie lautet so: Öffentliche Geltung kann jeweils nur das beanspruchen, was sich in einem unbehinderten Diskurs als konsensfähig herausgestellt hat. Wenn Fragen ohne Konsens aber doch entschieden werden müssen, dann gilt der Konsens darüber, wie eine solche Entscheidung zu treffen ist, das heißt mittels welcher Verfahren. Da niemand *a priori* als Rechthaber privilegiert ist, kann die Lösung nur darin bestehen, daß die Mehrheit entscheidet und dabei das Recht der Minderheit, anderer Meinung zu sein und weiterhin für die ihre zu werben, respektiert. Was ist jedoch, wenn die Mehrheit beschließt, sie nicht zu respektieren, sondern eine Minderheit auszurotten? Oder wenn sie beschließt, die Folter wieder einzuführen? Oder wenn sie beschließt, das Leben alter oder geisteskranker Menschen oder das Leben Ungeborener zur Tötung freizugeben? Es gibt Verfassungen, darunter die der Bundesrepublik Deutschland, die hier dem Mehrheitswillen Grenzen setzen. Zwar wurden die Grundrechte unserer Verfassung auch einmal mit einer Mehrheit beschlossen, sie wurden aber ein für allemal dem Mehrheitswillen der Zukunft entzogen. Darin liegt entweder eine ungeheure Anmaßung derer, die das Grundgesetz beschlossen haben und ihren Willen allen künftigen Generationen aufzwingen wollen, oder aber es drückt sich darin aus, daß sie der Meinung waren, die Verbindlichkeit dieser Rechte gründet nicht im Willen des Gesetzgebers, sondern dieser drücke durch ihre Positivierung nur seine Achtung vor etwas aus, das seinen Ursprung ganz woanders hat. Das ist nun allerdings die Überzeugung der Christen. Sie beteiligen sich am allgemeinen Normendiskurs der Gesellschaft. Sie bringen rationale Gründe in ihn ein. Aber sie stellen ihren Glauben nicht zur Disposition dieses Diskurses.

Es gibt heute zwei Weisen, mit dem Widerspruch zwischen christlichem und nichtchristlichem Universalismus fertig zu werden. Die eine ist die sektiererische, der Rückzug in bloßes Offenbarungswissen und der Verzicht darauf, für dieses Wissen außerhalb der Eingeweihten eine andere als eschatologische Geltung zu beanspruchen. Die Praktizierung einer christlichen Binnenmoral ohne Universalitätsanspruch gehört dazu. Der andere Weg geht davon aus, daß christliche Ethik wesentlich universal ist und für alle Menschen gilt, daß die Offenbarung dem Menschen nichts vorschreibt, was nicht ohnehin für ihn gut und heilsam ist. Daraus wird jedoch heute vielfach eine ganz falsche Konsequenz gezogen, nämlich die, in moralischen Fragen einfach den herrschenden philosophischen Lehrmeinungen zu folgen, auch wenn sie der christlichen Überlieferung widersprechen. Wenn dahinter nicht purer Anpassungswille steht, dann ist es die naive Meinung, Philosophie verkörpere so etwas wie eine universale menschliche Ver-

nunft und philosophische Ethik bringe es zu nichtkontroversen Positionen. Ein einfacher Blick in die Philosophiegeschichte oder in das philosophische Spektrum der Gegenwart kann darüber eines Besseren belehren. Tatsächlich gibt es in der heutigen katholischen Moraltheologie eine breite Tendenz, in Fragen der Tötung Unschuldiger, in der Beurteilung der Lüge, der Beurteilung der Ehescheidung, in Fragen der Sexualethik den Standpunkt einer utilitaristischen Güterabwägung zu beziehen, der offenbar zu ganz anderen Resultaten kommt als die christliche Tradition. Der Utilitarismus scheint zur Zeit im allgemeinen Bewußtsein das plausibelste Verfahren für die Begründung zumutbarer sittlicher Normen zu sein. Auch hier kommt alles darauf an, die Denkform des sogenannten modernen Bewußtseins nicht unkritisch zu übernehmen. Wenn der heilige Paulus die Ehe als Bild des Bundes zwischen Christus und der Kirche bezeichnet und wenn die Kirche, dem Worte Christi folgend, aus diesem sakramental-symbolischen Charakter deren Unauflöslichkeit begründet, dann ist es zwar auch unter utilitaristischem Gesichtspunkt im ganzen sicher das Nützlichste, wenn alle Menschen es so sehen würden. Es würde sicher zur Stabilisierung der Ehen und zum Glück der Kinder beitragen. Aber eine Nützlichkeitserwägung reicht eben nicht aus, Menschen zu dieser Sicht zu bewegen. Der Glaube ist das Vernünftigste was es gibt, aber eine Vernünftigkeitserwägung produziert noch keinen Glauben. In einer Welt, in der die Vernunft stets den eigensüchtigen Interessen des Menschen dient, in einer Welt der Erbsünde gibt es keine harmonische Lösung des Problems, das aus dem Konflikt von christlichem und säkularem Universalitätsanspruch resultiert. Die Christen verstehen in der Tat ihre Moral als vernünftig und als Moral für alle Menschen. Aber sie wären schlecht beraten, wenn sie die Zumutbarkeit für alle Menschen zum Maßstab ihrer Moral machen würden. Sie ist nur für Christen zumutbar. Aber die Sache ist die: die Christen sind der Überzeugung, daß jeder Mensch eigentlich ein Christ sein sollte, daß das Christentum für alle zumutbar ist. Solange nicht alle Menschen Christen sind, wird es daher nie eine Einigkeit zwischen der Kirche und der Welt geben über das, was jedermann zumutbar ist. Die Fiktion des »etsi Deus non daretur« ist christlich sinnlos. Es hat keinen Sinn, erst vom Glauben an Gott abzusehen und dann nach den sittlichen Verpflichtungen zu fragen, die für jedermann auch unter Bedingungen des Atheismus zumutbar sind, um dann schließlich zu sagen, was dabei übrig bleibe, solle auch für die Christen gelten.

Der Universalismus des Christentums findet deshalb seinen eigentlichen Ausdruck in der Mission. Auch dies erscheint dem modernen Bewußtsein als Anachronismus. Aber mit der Mission steht und fällt das Christentum. Es wird oft gesagt, die Kirche dürfe sich nicht ins Ghetto zurückziehen. Das ist richtig. Das Salz im Salzfaß salzt nicht. Aber der Gegensatz zum Ghetto ist nicht Anpassung, sondern Mission. Hinter dem Versuch der Anpassung, hinter dem Versuch, das Christentum für jedermann, wie er geht und steht, akzeptabel zu machen bzw. die christliche Ethik für jedermann auch ohne Christentum akzeptabel zu machen, steht oft ein neuer, klerikaler Totalitätsanspruch. Es steht dahinter der Wunsch, die Kirche möchte doch immer und gegenüber jedem Menschen und zu jeder Zeit mitreden können. Man will um jeden Preis jedem Menschen in jeder Lebenslage etwas zu sagen haben, was dieser zu akzeptieren bereit ist. Gerade für den Religionslehrer liegt hier eine Gefahr. Zum Opfer gefallen scheint dieser Versuchung bereits die katholische Telefonseelsorge. Sie ist in ihren Richtlinien ganz aufgebaut auf den Gedanken, man könne Menschen Gesprächshilfe, Lebenshilfe, Lebensorientierung geben und dabei von den inhaltlichen Wegweisungen des Evangeliums ab-

sehen. Aber der Christ hat nicht neben der Weisheit Christi noch eine andere Weisheit auf Lager für den Fall, daß jemand jene nicht hören mag. Wenn der Christ der Überzeugung ist, daß Christus der Weg ist, dann kann er nicht auf den Wegen, die in andere Richtung führen, auch den Wegweiser spielen wollen. Als die Massen die Ankündigung Jesu vom Essen seines Fleisches zum Anlaß nehmen wegzugehen, da läuft Jesus nicht hinter ihnen her, um zu sagen, es sei so wörtlich ja nicht gemeint, sondern er fragt seine Jünger: »Wollt ihr auch gehen?« Und dem Boten des Evangeliums empfiehlt er, den Staub von seinen Füßen zu schütteln und zu gehen, wenn man ihn nicht aufnimmt. Er empfiehlt nicht, die Adressaten alternativ mit etwas anderem zu unterhalten.

Der gewaltige Erfolg des Neomarxismus bei der studentischen Jugend ist übrigens auch nicht das Resultat einer Strategie gewesen, die darin bestanden hätte, sich an Trends anzuhängen und zu sagen, was die Leute hören wollen. Dahinter stand vielmehr eine entschiedene Wahrheitsüberzeugung, ja sogar die Bereitschaft der avantgardistischen Gruppen, zunächst über viele Jahre hin ohne Furcht vor dem Ghetto in kleinen Gemeinschaften ihre Überzeugungen theoretisch zu erarbeiten, zu begründen und zu erörtern, und dies oft in einem Jargon, der an Weltferne den der klassischen Theologie bei weitem übertrifft. Mit diesen Überzeugungen trat man dann nach außen, oder besser: man holte immer mehr Anhänger in den Kreis hinein. Jede Avantgarde arbeitet so. Alle christliche Jugendarbeit, die heute nicht primär auf die Bildung einer missionarischen Avantgarde hinzielt, verdient den Namen nicht und ist im übrigen Zeit- und Geldverschwendung. Ein Christentum, das sich damit zufrieden gäbe, im pluralistischen Markt von Sinnangeboten auch einen Stand zu übernehmen, im pluralistischen Konzert auch einen Part zu spielen, hat sich schon selbst aufgegeben.

4. Der Universalismus des modernen Bewußtseins geht im übrigen ebenfalls seinem Ende entgegen. Was heute die Menschen bewegt, sind Fragen ihrer geschichtlichen Identität. Regionalismus ist eine weltweite Bewegung. Die amerikanische Bürgerrechtsbewegung der sechziger Jahre hat für die Wiedergewinnung des Selbstgefühls der Farbigen weniger bewirkt als die Parole »black is beautiful« der siebziger Jahre. Religiöser Partikularismus breitet sich in Form von Sekten aus. Auch die gewaltige Renaissance des Islam, in der sich Antikolonialismus mit allgemeiner Xenophobie verbindet, muß in der Linie dieser Suche nach geschichtlicher Identität gesehen werden. Das Christentum muß demgegenüber an seinem universalistischen Charakter und Anspruch festhalten und damit auch am Universalismus der Vernunft. Aber es wird dies nur können, wenn es am eschatologischen Charakter dieses Universalismus festhält und es unterdessen in Kauf nimmt, als partikulare Größe neben anderen partikularen Größen zu erscheinen und gleichwohl seinen Unbedingtheitsanspruch gewaltlos geltend zu machen. Nur in dieser Distanz zum Universalismus des modernen Bewußtseins kann es dessen unaufgebbare Wahrheit in eine künftige Epoche hinüberretten helfen.

### *Hypothetisierung*

Auch dieses Merkmal des modernen Bewußtseins läßt sich am besten im Ausgang von der wissenschaftlichen Erkenntnisweise erläutern[3]. Wissenschaft spricht nicht definitive

[3] Vgl. zu diesem Punkt auch R. Spaemann, Überzeugungen in einer hypothetischen Zivilisation. In: Abschied von Utopia, hrsg. von O. Schatz. Graz 1977.

Wahrheiten aus, sondern Hypothesen. Hypothesen können besser oder schlechter bestätigt sein. Keine Bestätigung ist endgültig. Jede Theorie kann durch eine andere abgelöst werden, entweder weil die neue leistungsfähiger ist oder weil sie weniger Gegeninstanzen hat oder einfach weil sie einer neuen Forschergeneration interessanter erscheint. Hätte Galilei heute gelebt, so brauchte er in der Forderung der Inquisition, seine Theorie als Hypothese statt als Wahrheit zu bezeichnen, keine Zumutung mehr zu sehen. Ein moderner Wissenschaftler redet sowieso nur hypothetisch. Die hypothetische Denkform ist aber über die Wissenschaft im engeren Sinne hinaus zu einem bestimmenden Zug des modernen Bewußtseins überhaupt geworden. Hypothetische Denkweise ist in der Praxis gleichbedeutend mit funktionalistischer Denkweise. Funktionalistisches Denken ist Denken in Äquivalenten. Eine Sache durch ihre Funktion bestimmen heißt nicht fragen, was sie an sich selbst ist, sondern in welchem funktionalen Zusammenhang sie steht, welche Funktion sie erfüllt. Das aber heißt zugleich fragen, durch welches Äquivalent sie in dieser Funktion allenfalls ersetzbar ist. Die Versicherung, eine Sache oder ein Mensch sei in seiner Funktion unersetzlich und einmalig, hat allenfalls den Status einer Hypothese, die jederzeit widerleglich ist. Unbedingte Überzeugungen sind in einer durch funktionales Denken gekennzeichneten hypothetischen Zivilisation ein Fremdkörper, unwiderrufliche Bindungen ein Anachronismus. Der Mensch wird den Rollen gegenüber, die er im Leben zu spielen hat, unabhängig. Der Beruf wird zum Job und steht nicht mehr als Identitätsmerkmal auf dem Grabstein. Widerruflich werden auch menschliche Bindungen. Wenn sie die Funktion nicht mehr erfüllen, die von ihnen erwartet wird, dann werden sie aufgelöst. Zur modernen Zivilisation gehört die Ehescheidung. Und wenn ein Kind sich trotz vorhandener Vorkehrungen ins Dasein eingeschlichen hat, so kann auch dies nicht als unwiderrufliche Tatsache akzeptiert werden. Es muß möglich bleiben, es wieder ins Nichts zurückzubefördern. Der Ruf nach Legalisierung der Abtreibung muß deshalb am Maßstab des modernen Bewußtseins und des hypothetischen Denkens als fortschrittlich bezeichnet werden. Die Philosophie der hypothetischen Zivilisation ist der sogenannte kritische Rationalismus, der die Falsifizierbarkeit zum Maßstab ihrer sinnvollen Aussage macht und davon auch moralische Normen prinzipiell nicht ausnimmt. Auch sie müssen ständig daraufhin überprüft werden, ob sie ein »rationales Problemlösungsverhalten« begünstigen oder nicht. Man muß sich freilich klar machen, daß dieser Beurteilungsmaßstab das Verbot der Folter ebenso als irrational verwerfen muß wie das der Abtreibung. So hat sich die Folter zum Beispiel in Uruguay als ein effektives Mittel erwiesen, um dem Terror ein Ende zu bereiten. Die Frage, ob es nicht eine Menschenwürde gäbe, die es verbietet, Menschen dies anzutun, läßt sich nur im Rahmen von Überzeugungen beantworten, die in einer hypothetischen Zivilisation eher dysfunktional wirken.

2. Auch jene Denk- und Verhaltensweisen, die ich unter den Begriff einer hypothetischen Zivilisation zusammengefaßt habe, sind dem Christentum nicht schlechthin fremd. Christus funktionalisiert sozusagen das Sabbatgesetz mit seinem Wort: »Der Mensch ist nicht für den Sabbat da, der Sabbat ist für den Menschen da.« Der sogenannte eschatologische Vorbehalt ist charakteristisch für das Christentum. »Kaufen als kauften wir nicht, Verheiratetsein als seien wir es nicht usw« – diese Forderung des Apostels kann man als Formulierung eines hypothetischen Weltverhältnisses interpretieren. Zwar ist das Christentum in der Folge mit bestimmten Kulturen Symbiosen eingegangen, die diesen Kulturen eine sakrale Weihe verliehen. Aber seit der »Civitas Dei« des

heiligen Augustinus war doch das prinzipielle Bewußtsein von der Auflösbarkeit solcher Symbiosen stets vorhanden. In kritischen Fällen hat sich die Kirche letzten Endes stets opportunistisch verhalten und aus dem Bewußtsein, »die Gestalt dieser Welt vergeht«, sinkende Schiffe verlassen, um das Evangelium und damit auch sich selbst auf funktionierende Fahrzeuge zu retten. Auch hat das Christentum stets gegenüber Besitz jeder Art distanzierten Umgang gelehrt. Der Christ soll sich als »Verwalter« nicht als Besitzer fühlen.

3. Aber dieses hypothetische, dieses revidierbare Verhältnis gründete doch stets in einer ganz und gar nichthypothetischen Überzeugung, eben jener Überzeugung, die Glaube heißt. Für denjenigen, der in der hypothetischen Bewußtseinsform lebt, ist deshalb, wenn er Christ sein will, ein Umdenken erforderlich. Es gibt Erfahrungen, die man nicht machen kann, solange man im Hypothetischen bleibt. Wem die Vertrauenswürdigkeit eines Freundes eine Hypothese ist, die er jederzeit in Frage zu stellen und zu testen bereit ist, der kann eben die Erfahrung der Freundschaft nicht machen. Und wer Wahrheit nur als hypothetische verstehen kann, der kann die Erfahrung des Glaubens nicht machen. Die wichtigste Aufgabe der christlichen Unterweisung ist es daher nicht, mit theologischen Hypothesen bekanntzumachen, sondern in einen Geschichtszusammenhang einzuführen, der die christliche Identität definiert. Wenn in der Liturgie der Osternacht die Rede ist von »unserem Vater Abraham«, wenn die Rede ist von »unseren Vätern, den Söhnen Israels«, die durch das Rote Meer gingen, dann setzt das doch voraus, daß derjenige, der das nachvollziehen soll, sich in einem Kontinuitätszusammenhang weiß mit jenen orientalischen Nomaden. Die Vermittlung eines solchen Zusammenhangs gehört zu jeder christlichen Erziehung. Dieser Zusammenhang steht nicht zur Disposition. Analoges gilt für die sittlichen Überzeugungen der Christen. Es ist übrigens gar nicht so schwer, gerade jungen Menschen bewußt zu machen, daß sie selbst bereits nicht-hypothetische moralische Überzeugungen besitzen. Daß die Folter unter allen Umständen verwerflich ist, davon sind die meisten jungen Menschen überzeugt. Moraltheologie gewinnt für sie nicht an Glaubwürdigkeit, wenn sie die Unbedingtheit solcher Verbote zugunsten utilitaristischer Erwägungen auflöst. Der Grund solcher Unbedingtheit liegt darin, daß nach christlichem Verständnis der Mensch nicht nur ein Teil der Menschheit und sein Wohl daher gegen das Wohl aller anderen abzuwägen ist, sondern daß er für sich selbst Ebenbild Gottes, Repräsentation des Unbedingten ist. Darum darf ein Unschuldiger nicht absichtlich getötet werden, darum darf er zwar gehindert werden anderen zu schaden, aber nicht physisch in seiner Subjektstellung durch die Folter vernichtet werden. Wenn die Christen der ersten Jahrhunderte lieber starben als ein Körnchen Harz vor einer Statue zu verbrennen, dann eben deshalb, weil im sozialpolitischen Kontext dieser Akt die symbolische Repräsentation eines konkurrienden Unbedingten war. Irgendwelche Erwägungen über die Verbesserung der Chancen des Christentums durch Arrangements mit den Herrschenden mußten da ausscheiden. Die Unbedingtheit der christlichen Ethik bedeutet, daß sie unter Umständen Heroismus verlangt. Die Kirche hat stets die freiwillige Meldung zum Martyrertod verurteilt, die Bereitschaft zum Tod aber verlangt, wenn die Anbetungsgeste vor dem Kaiserbild die Alternative war. Heiligkeit ist nicht ein Luxus und nicht Sache einer besonderen inneren Berufung, sondern sie kann in bestimmten Situationen die einzige Möglichkeit sein, der Forderung Gottes zu entsprechen. Wenn ein Vater von fünf Kindern, dessen Frau seit Jahren unheilbar in einer Nervenheilanstalt ist, nicht wieder heiratet, sondern sich mit

Mühe durchschlägt – was man durchaus als Heroismus bezeichnen kann –, dann gewiß nicht deshalb, weil er irgend ein besonderes »Zeichen setzen« will, sondern weil er das ein für alle Male gesetzte Zeichen der unauflöslichen Ehe im Gehorsam gegen das Gebot des Herrn achtet. Auch die christliche Ehe ist ein solches Unbedingtes, eine Einheit, die als sakramentale den Bund Gottes mit seinem Volk repräsentiert und damit nicht sogenanntes Gelingen zur hypothetischen Voraussetzung ihrer Dauer hat. Wenn Liebende öffentlich einen Schwur aussprechen, für den sie Gott und Menschen als Zeugen herbeiholen, damit sie zur Kenntnis nehmen, daß es ernst gemeint ist, dann nimmt es die christliche Kirche so, wie es gemeint ist. Die katholische Kirche ist heute die einzige Instanz der Welt, die die Schwüre der Liebenden so ernst nimmt, wie sie genommen werden wollen. Sie weigert sich, den Meltau der Skepsis eindringen zu lassen, einen Meltau, der ja zurückwirkt und dazu führt, daß Liebende ihre Schwüre schon am Hochzeitstag mit skeptischem Lächeln begleiten. Statt der Skepsis predigt die Kirche Kreuz und Auferstehung. »Spiritus sanctus non est scepticus« (Martin Luther). Der hypothetischen Denkform des modernen Bewußtseins kann das Christentum nur das »ein für alle Mal« den definitiven Charakter der göttlichen Selbstmitteilung in Christus entgegensetzen.

Es gibt heute den theologischen Versuch, die Lehre von der Menschwerdung Gottes in die funktionale Denkform einzupassen, das heißt die Rede von Jesus Christus als dem Sohn Gottes funktional zu interpretieren. So als drücke diese Gottessohnschaft Jesu nur eine Funktion Jesu für uns aus. »Jesus ist«, so heißt es dann etwa, »für uns das letzte Wort, das Gott zu uns gesprochen hat; Jesus hat für uns eine absolute und unhintergehbare Bedeutung, und dieses meinen wir, wenn wir sagen, er sei der Sohn Gottes«. Mir scheint, man entgeht so nicht der Logik des Funktionalismus. Jede funktionale Interpretation ist prinzipiell offen für Äquivalente. Wenn wir versichern, Jesus Christus sei unüberholbar, ohne zu sagen »Jesus Christus ist Gott«, dann heißt das erstens allenfalls eine Hypothese aussprechen. Denn wir können Gott nicht vorschreiben, was er im dritten Jahrtausend zu tun gedenkt. Die Hypothese ist aber darüber hinaus noch in sich unsinnig. Alles Endliche ist von Gott überholbar. Es ist ganz sinnlos, von irgend einem endlichen Menschen zu sagen, Gott könne ihn als Boten nicht überholen. Wir wissen nicht, wie lange die Menschheit existiert. Sollte die Menschheit noch weitere tausend oder zweitausend Jahre existieren, dann würde die Gestalt Jesu immer mehr ins Dunkel der Vorzeit versinken. Wenn die menschheitliche und kosmische Funktion Jesu nicht darin begründet ist, daß er der ewige Logos Gottes ist, warum sollte dann dieser Tod eine bleibende Bedeutung haben und nicht durch neue Gottesboten überholt werden können? Die These von der Unüberholbarkeit des Wortes Gottes, das Jesus darstellt, kann deshalb nur ausgedrückt werden in der Weise, daß wir sagen: Jesus ist Gott. Auf jede andere Weise wird es zu einer Rede, die auf wenig plausible Weise die Macht Gottes beschränkt. Nur sich selbst kann Gott nicht überholen. Die funktionale Christologie kann nur ein Durchgangsstadium sein. Sie muß sich am Ende entscheiden, nach welcher Seite hin sie sich aufheben will.

4. Von einem Ende des Funktionalismus wage ich nicht zu sprechen, wohl aber davon, daß die Problematik des hypothetisch funktionalen Denkens von verschiedenen Ansätzen aus seit langem sichtbar zu werden beginnt. Heidegger hat versucht, die ganze europäische Geistesgeschichte von Platon bis zu Nietzsche als Geschichte fortschreitender anthropozentrischer Funktionalisierung und »Seinsvergessenheit« zu deuten. Über die Richtigkeit dieser Deutung will ich hier keinerlei Bemerkungen machen. Richtig ist

jedoch zweifellos Heideggers Hinweis darauf, daß der vollendete Funktionalismus genau dem entspricht, was Nietzsche als Nihilismus erstmals auf den Begriff gebracht hat. Daß uns dieser Zusammenhang unmittelbar angeht, wird wiederum in der Ökologiedebatte sichtbar. Daß der funktionalistische Anthropozentrismus dem Menschen selbst die Grundlagen des Daseins zu entziehen droht, dringt erstmals ins allgemeine Bewußtsein. Die Frage ist, ob die Überwindung dieser tödlichen Gefahr durch einen verbesserten Funktionalismus zu leisten ist oder nicht. Die Sprache des Umweltschutzes ist weiterhin funktionalistisch. Sie unterscheidet »Umweltträger« und »Umweltqualitäten«. Erstere interessieren nur um der Letzteren willen, und die Letzteren sind durch den Nutzen für den Menschen definiert. Es muß jedoch bezweifelt werden, ob ein durch Jahrmillionen eingespieltes ökologisches Verhältnis allein durch zweckrationale Überlegungen rekonstruierbar und reproduzierbar ist, oder ob es eines neuen Verhältnisses zur Natur »um ihrer selbst willen« bedarf, damit der Mensch menschenwürdig überleben kann. Dies freilich ist selbst noch einmal eine funktionale Argumentation zugunsten eines nichtfunktionalen Denkens. So kann man etwa von ästhetischen Umweltqualitäten sprechen, die zur menschlichen Lebensqualität gehören und diese wieder durch den Bezug auf ein ästhetisches Bedürfnis definieren. Man muß dann freilich hinzufügen, daß es zu diesem Bedürfnis gehört, daß die Welt eine Tiefe und einen Reichtum besitzt, die den unmittelbar wahrgenommenen ästhetischen Qualitäten einen Hintergrund des nicht völlig Durchschaubaren gibt. Aber auch dies ist noch eine im subtilen Sinne funktionale Argumentation. Nietzsche sah die Überwindung des Nihilismus daher in einem neuen Mythos. Und in der Tat gibt es heute allenthalben Ansätze zu einem solchen oder die Suche danach. Es gibt den Versuch, den Ring des Funktionalismus irrationalistisch, durch einfaches Abschütteln von Wissenschaft oder gar in Richtung auf einen blinden Fanatismus zu durchbrechen. Schon der Nationalsozialismus war ein solcher Versuch mit seiner Parole: »Deutschsein heißt, eine Sache um ihrer selbst willen tun«. Auch solche Ausbruchsversuche neuer Unmittelbarkeit bleiben in dem Zirkel, den sie durchstoßen wollen. Man sieht zu deutlich, wozu sie gut sein sollen. Tatsächlich ist dieser Zirkel gar nicht voluntaristisch zu durchbrechen, sondern nur durch jenen vernünftigen Glauben aufzuheben, in welchem das Christentum mit Platon einig ist: den Glauben an einen »absoluten Funktionalismus«, an eine Heilsökonomie, das heißt den Glauben daran, daß alles in einem Um-willen-Zusammenhang steht und darin sein Wesen hat, den Glauben, daß das, was »an sich gut« auch »für den Menschen gut« ist, weil der Mensch mit allem, was ist, Schöpfung Gottes und Darstellung seiner Herrlichkeit ist.

*Schlußbemerkungen*

Ich habe versucht, das Verhältnis von Christentum und modernem Bewußtsein in erster Linie unter dem Gesichtspunkt des Widerspruchs zu erörtern, der Fremdheit beider im Verhältnis zueinander. Die moderne Welt braucht jedoch gerade dieses Fremde, von ihr nicht Assimilierbare, in ihre Kategorien nicht Übersetzbare, um die humanen Errungenschaften des modernen Bewußtseins, das heißt der Aufklärung zu bewahren. Horkheimer und Adorno haben klar gesehen: Die Aufklärung hat eine Dialektik entfesselt, durch die sie sich selbst zu zerstören droht. Nietzsche hat dies als erster bemerkt. Er schrieb, daß die Aufklärung vom Glauben an die Göttlichkeit der Wahrheit lebe. »Auch wir freien Geister nehmen«, so sagte er, »unser Feuer noch von dem Christenglauben,

der auch der Glaube Platons war, daß Gott die Wahrheit, daß die Wahrheit göttlich ist«. Hat die Aufklärung einmal die Gottesidee beseitigt, dann hat sie auch keine Begründung mehr für sich selbst. Das Zeitalter der Aufklärung geht zu Ende. Wir verdanken ihm Wichtiges. Aber dieses Wichtige vor der Selbstzerstörung zu bewahren, dazu bedarf es der Verankerung in einer Dimension, die von weiter her ist. Ich nenne zwei dieser Errungenschaften: das eine ist die Idee der objektiven und voraussetzungslosen Wissenschaft und das Ethos, das darin liegt, Tatsachen ohne Widerstand zur Kenntnis zu nehmen. Es hat sich inzwischen gezeigt, daß die Bereitschaft dazu nur solange vorhanden ist, als der Mensch nicht ein vitales geistiges Interesse daran hat, die Dinge anders zu sehen als sie sind. Indem das Christentum das existenzielle Interesse des Menschen in einer Sphäre verankert, die durch nichts, was durch Wissenschaft festgestellt werden könnte, berührbar ist, befähigt sie den Menschen zu jener Indifferenz gegenüber wissenschaftlichen Ergebnissen, die die Bedingung für Objektivität ist. Wir sehen im zwanzigsten Jahrhundert, wie atheistische Weltanschauungen die Wissenschaft wieder in Dienst nehmen und ihre Ergebnisse danach auswählen oder sogar manipulieren, was die Weltanschauung verträgt. Tatsächlich ist die moderne Wissenschaft, wie Hermann Lübbe einleuchtend gezeigt hat, weltanschaulich irrelevant geworden. Diese Irrelevanz ist die Bedingung dieser Objektivität. Sie selbst aber steht und fällt damit, daß die existenziellen Interessen des Menschen nicht durch die Wissenschaft definiert sind.

Als zweites nenne ich die modernen Freiheitsrechte. Auch sie sind – wenigstens in Europa – häufig in Kollision mit dem Absolutheitsanspruch des Christentums entstanden. Dennoch können sie ohne die christliche Religion kaum überleben. Die politische Freiheit beruht u. a. darauf, daß keine religiöse oder weltanschauliche Überzeugung durch den Staat zur Verpflichtung erhoben wird. Aber daß diese Freiheit unabdingbar zum Menschen gehört, das gründet in einer Überzeugung, die wir gerade nicht als »wissenschaftliche Hypothese« zur Disposition zu stellen bereit sind. Der Staat zwar kann auch diese Überzeugung nicht verordnen. Das heißt, der freie Staat lebt von Überzeugungen, die er nicht hervorbringen, die er nur begünstigen und die er nur schützen kann. Es ist ein Irrtum, wenn der Erzbischof Lefebvre meint, die Religionsfreiheit, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil gefordert hat, sei ein Ausdruck des Relativismus. Die Frage ist freilich, wer schuld an diesem Irrtum ist. Heute wird viel von der Schuld der katholischen Kirche an der Kirchenspaltung der Reformation und an vielen anderen Schismen gesprochen. Wovon kaum je gesprochen wird, ist die eigene Schuld an dem drohenden Schisma des Erzbischofs Lefebvre. Allzu oft hat man den Unbedingtheitsanspruch des christlichen Glaubens pluralistisch versteckt, von »Angebot« geredet und nicht von der strengen Verbindlichkeit der Einladung zum Hochzeitsmahl, von dem das Gleichnis Jesu spricht. Pluralismus heißt nicht, daß das Christentum selbst sich zu relativieren bereit sei. Es versteht sich als eine durch keine weltliche Macht durchsetzbare, auf den weltlichen Arm verzichtende Wahrheit, die allein dem Pluralismus seine unbedingte Basis geben und ihn deshalb an seiner Selbstaufhebung hindern kann.

Der christliche Glaube kann für die Welt nichts bedeuten, wenn er, um der Welt etwas zu bedeuten, der Versuchung erliegt, seine Identität preiszugeben. Das Christentum muß – zunächst wie die anderen großen Religionen – das Gerücht von Gott durch die Zeiten hindurch kolportieren. Es muß darüberhinaus die Erinnerung wach halten an die in Christus stattgefundene Befreiung des Menschen. Christliche Theologie war immer »Theologie der Befreiung«. Die Quelle allen christlichen Engagements in der Welt

ist der Glaube an die fundamentale Befreiung des Menschen zu einem neuen Leben durch denjenigen, der nicht im Grab geblieben ist. Um aus diesem Glauben die Konsequenz zu ziehen, bedarf es in jeder Generation einer neuen Praxis der Brüderlichkeit, nicht eines neuen Glaubens oder einer neuen Theologie. Der erste fundamentale Dienst des Glaubens an der Welt, auch an der modernen Welt besteht darin, er selbst zu sein, der erste Dienst der Kirche darin, die ihr anvertraute Botschaft weiterzugeben. Der christliche Verkündiger, auch der Religionslehrer, ist nicht Herr unseres Glaubens. Er hat ihn nicht erfunden, er kann ihn nicht abwandeln, er hat ihn zu überliefern, so wie er ihn überliefert bekam. So und nur so ist er »Diener unserer Freude«. Ich habe im Katechismus als Kind als ersten Satz die Frage gelernt: »Wozu sind wir auf Erden?« Und die Antwort: »Wir sind dazu auf Erden, daß wir Gott lieben, ihm dienen, seinen Willen tun und dadurch in den Himmel kommen.« Es ist ein unerhörter Satz, der einen ein Leben lang begleiten kann. Daß der Mensch geliebt werden müsse, um etwas willen, was größer ist als der Mensch, das hat Nietzsche als die größte Idee bezeichnet, die bisher in die Menschheit gekommen ist. Der Übermensch war gedacht als funktionales Äquivalent für diese Idee. Auch Nietzsche war der Logik des Funktionalismus nicht entgangen. Daß der Mensch selbst eine Darstellung der Herrlichkeit Gottes ist, daß der Zweck des Menschen nicht der Mensch sondern Gott ist, ist das Größte, was über den Menschen mitgeteilt werden kann. Aus einem sibirischen Arbeitslager des totalitären Humanismus drang vor einigen Jahren ein Wort zu uns, von André Sinjawski, das wir alle noch nicht genug meditiert haben. Die Stimme des Glaubens in der Verfolgung hat ja von Anfang an als die maßgebliche und authentische Stimme gegolten. Das Wort lautet: »Wir haben uns lange genug Gedanken über den Menschen gemacht. Es wird Zeit, an Gott zu denken.«

# Das Heilige als Problem der literarischen Wertung

## Versuch einer strukturalistischen Analyse von Kurt Martis Gedicht »alles in allem«

*Von Ernst Josef Krzywon*

## I

In der noch relativ kurzen Geschichte der literarischen Wertung – hier nicht im vulgären, sondern im literaturwissenschaftlichen Sinne verstanden – gibt es eine Fülle von Theorien und Verfahren, die bei der Lösung des gestellten Problems anwendbar wären. Ich beschränke mich bewußt auf die literarästhetische Werttheorie des Prager Strukturalismus, wie sie von Jan Mukařovský[1] repräsentiert wird, um sie auf ihre Leistungsfähig-

[1] Die bislang in deutscher Sprache vorliegenden Werke von Jan Mukařovský werden nach folgenden Abkürzungen zitiert: Poetik = Kapitel aus der Poetik. Frankfurt am Main 1967 (edition suhrkamp 230); Ästhetik = Kapitel aus der Ästhetik. Frankfurt am Main 1970 (edition suhrkamp 428); Studien = Studien zur strukturalistischen Ästhetik und Poetik. München 1974 (Literatur als Kunst).

keit hin zu überprüfen an einem deutschsprachigen Gedicht mit theologischer Relevanz, das ich aufgrund der nachfolgenden Analyse als christliche Dichtung zu bezeichnen wage. Ein weiterer Grund für die Anwendung gerade dieser Werttheorie ist die Tatsache, daß sie mit logischer Stringenz die wichtigen poetologischen und ästhetischen Positionen der jüngsten Vergangenheit integriert; sie begreift den literarästhetischen Wert als semiologisches und soziales Faktum sowie als Prozeß und *energeia*, als dialektische Synthese und als »strukturelle Ganzheit«.

Hans Günther[2] hat auf überzeugende Weise wiederholt die Differenzqualitäten dargelegt, mit denen sich der Prager Strukturalismus, vor allem der Mukařovskýs, entscheidend abhebt sowohl vom Strukturalismus der russischen Formalisten als auch vom französischen Strukturalismus, etwa dem genetischen Lucien Goldmanns oder dem entindividualisierenden Roland Barthes'. In Übereinstimmung mit bestimmten Richtungen des polnischen dynamischen Strukturalismus, der sich deutlich vom Modellstrukturalismus sowjetischer und französischer Prägung unterscheidet, unterstreicht Mukařovský den Wertaspekt des Ästhetischen, hält an der Einheit von Struktur und Prozeß wie von Synchronie und Diachronie fest, betont die Wechselbeziehung zwischen literarischen und außerliterarischen Reihen und Strukturen, zwischen Individuum und Gesellschaft und begreift das sprachliche Kunstwerk »als unwiederholbare Einheit seiner Widersprüche. . ., als Struktur normenbewahrender und normendurchbrechender Komponenten«[3]. Und weil das literarische Bewußtsein Teil des gesamtgesellschaftlichen Bewußtseins ist, machen sich die sozialen Normen- und Wertsysteme auch in der Literatur geltend[4].

Mukařovský hat seine literarästhetische[5] Werttheorie seit 1929 in vier Phasen entwikkelt. In der ersten formalistischen Phase, inspiriert vom russischen Formalismus, postuliert er für das dichterische Werk als eine Gesamtheit von ästhetischen und außerästhetischen Werten die Dominanz des ästhetischen Werts sowie der ästhetischen Wertung. Mit der Einbeziehung der Semiologie de Saussures und der Sematologie K. Bühlers setzt die zweite soziologische Phase ein: Der literarästhetische Wert wird umschrieben als semiologisches und soziales Faktum, aber zugleich auch als Prozeß und *energeia* in der doppelten Gestalt eines aktuellen und eines unabhängigen (das heißt potentiellen) literarästhetischen Werts[6]. In der dritten um 1940 einsetzenden strukturalistischen Phase denkt Mukařovský den literarästhetischen Wert als eine dialektische Synthese von normiertem und nichtnormiertem Ästhetischen, das heißt von Einzigartigkeit und Gesetzmäßigkeit, und als »strukturelle Ganzheit«, die in ein Gefüge weiterer höherer, hori-

---

[2] Vgl. Hans Günther, Die Konzeption der literarischen Evolution im tschechischen Strukturalismus. In: »alternative« 80 (1971), S. 183–200; ders., Tschechischer Strukturalismus und materialistische Literaturtheorie. Antwort auf die Einwände des Redaktionskollektivs in »Alternative« Nr. 80. In: »alternative« 81 (1972), S. 38–41; ders., Struktur als Prozeß. Studien zur Ästhetik und Literaturtheorie des tschechischen Strukturalismus. München 1973.

[3] Günther, alternative 80, S. 190.

[4] Ebd., S. 194.

[5] Obgleich Mukařovsky in seinen Schriften stets nur vom ästhetischen bzw. außerästhetischen Wert spricht, bevorzuge ich für diesen Versuch die Bezeichnung »literarästhetischer Wert«, um dadurch die einschränkende Perspektive auf die Literatur – unter Ausschluß der anderen Künste wie Musik und Malerei – deutlich zu machen.

[6] Hans Günther (alternative 80, S. 197) hebt hervor, Mukařovský habe sich seit Ende der dreißiger Jahre zunehmend der Problematik des Individuums in der literarischen Evolution gewidmet.

zontaler wie vertikaler, bzw. synchroner und diachroner Strukturen eingebunden ist. Die vierte und letzte Phase des noetischen Materialismus bringt keine wesentlich neuen Erkenntnisse über den literarästhetischen Wertbegriff, sondern verstärkt lediglich – im Anschluß an die vorangegangenen Phasen – die Notwendigkeit einer Wertsetzung durch das Wort und im Wort, um auf diese Weise mit Hilfe eines wie immer fundierten Wertsystems eine allgemein verbindliche Ordnung zu errichten. Für das zu lösende Problem ist der chronologische Phasenverlauf von Mukařovskýs literarästhetischer Werttheorie von sekundärer Bedeutung. Um so relevanter hingegen ist das systematisch und logisch geordnete Ergebnis seiner Position, wie es sich auf dem Höhepunkt, in der strukturalistischen Phase zwischen 1940 und 1947, präsentiert. Vor diesem Hintergrund sind – in der Terminologie von Mukařovskýs Werttheorie – Fragen an das Gedicht »alles in allem« von Kurt Marti[7] zu richten, die im Anschluß an die Gedichtvorlage folgen.

*alles in allem*

in meinen erinnerungen an gott kommt gott nicht vor
in meinen erlebnissen mit gott kommt gott nicht vor
in meinen träumen von gott kommt gott nicht vor
in meinen hoffnungen auf gott kommt gott nicht vor
DER UNGEHEUER DISKRETE

in meinen erinnerungen an gott kommt alles vor nur nicht gott
in meinen erlebnissen mit gott kommt alles vor nur nicht gott
in meinen träumen von gott kommt alles vor nur nicht gott
in meinen hoffnungen auf gott kommt alles vor nur nicht gott
DER ALLES IN ALLEM SEIN WIRD NUR NICHT GOTT

1. Ist dieses Gedicht eine Gesamtheit von ästhetischen und außerästhetischen Werten? Was ist darin außerästhetischer Wert? Was ästhetischer Wert?
2. Ist der ästhetische Wert für dieses Gedicht unentbehrlich?
3. In welcher Weise zeigt sich der außerästhetische Wert als Element des ästhetischen Werts?
4. Wie ist in diesem Gedicht der »Dualismus von Wertskalen« innerhalb und außerhalb des Gedichts zu qualifizieren? Als Übereinstimmung oder als Differenz?
5. Auf welchen Wert bzw. auf welche Werte in der Gesellschaft bzw. im Individuum zielt dieses Gedicht?
6. Kann man in diesem Gedicht von einer »Oszillation zwischen den ästhetischen und außerästhetischen Funktionen« sprechen?
7. Worin besteht der dokumentarische (existentielle) Wert dieses Gedichts, das heißt die Qualität der Beziehungen zum Kontext der sozialen Erscheinungen?
8. Worin besteht der kommunikative Wert dieses Gedichts?
9. Worin besteht die Einmaligkeit, Unwiederholbarkeit und Einzigartigkeit dieses Gedichts? Der objektive und dauerhafte Wert?

[7] Detlev Block (Hrsg.), Gott im Gedicht. Beispiele christlicher Lyrik heute. Hamburg 1972, S. 75.

10. Ist dieses Gedicht eine »strukturelle Ganzheit« und auf welche Weise realisiert es die dialektische Synthese von Einzigartigkeit und Gesetzmäßigkeit?
11. Inwiefern erweist sich dieses Gedicht als eine Wertsetzung und »Hervorbringung von überpersönlichen und dauerhaften Werten« oder gar eines Systems von Werten?
12. Inwiefern ist dieses Gedicht autonomes selbstwertiges Zeichen von überindividueller Gültigkeit und zugleich Sache?

Die Antworten sollen nicht in einem Zwölf-Punkte-Schema gegeben, sondern als – wenn auch reduzierte – strukturalistische Analyse im Sinne der Werttheorie Mukařovskýs versucht werden.

II

Allein schon die Tatsache, daß der vorliegende Text von Kurt Marti[8] erstmals 1972 im Kontext einer Anthologie von Beispielen christlicher Lyrik veröffentlicht wurde, aber auch die graphische Anordnung des Textes bestätigen die Absicht einer ästhetischen und einer außerästhetischen Wirksamkeit, die wiederum einen ästhetischen sowie einen außerästhetischen Wert voraussetzt. Beide artikulieren und manifestieren sich auf vielfache Weise, vor allem aber in der Verarbeitung von sprachlichem und thematischem Material zur Erzielung einer ästhetischen sowie einer außerästhetischen Wirkung beim Leser. Entscheidend ist dabei die Qualität des Verhältnisses zwischen dem Wortmaterial als dem Träger der nichtmateriellen Bedeutung des Gedichts und den Bedeutungskomponenten, die auf lexikalischer, syntaktischer und semantischer Ebene das Thema in seiner Gesamtbedeutung so organisieren, daß es als Gedicht ästhetisch und außerästhetisch wirksam wird. Aus Zeit- und Raumgründen beschränkt sich dieser Versuch auf die Erörterung der Bedeutungsorganisation auf der dreifachen Ebene von Lexik, Syntax und Semantik.

1. Die insgesamt 92 Wörter des Gedichts – die Überschrift nicht mitgezählt – sind in zehn zweistrophigen Verszeilen so angeordnet, daß die ersten vier Verszeilen der ersten Strophe jeweils aus neun Wörtern, die ersten vier Verszeilen der zweiten Strophe aus jeweils elf Wörtern bestehen. Die die jeweilige Strophe abschließenden Verszeilen haben lediglich drei Wörter in der ersten und neun Wörter in der zweiten Strophe. Rein arithmetisch läßt sich also bereits im Bereich der Lexik ein symmetrischer Parallelismus feststellen, und zwar nach folgendem Schema:

| STROPHE 1 | STROPHE 2 |
|---|---|
| (1) 9 Wörter | (1) 11 Wörter |
| (2) 9 Wörter | (2) 11 Wörter |
| (3) 9 Wörter | (3) 11 Wörter |
| (4) 9 Wörter | (4) 11 Wörter |
| (5) 3 Wörter | (5) 9 Wörter |

Der statistische Parallelismus von identischen Wortmengen der ersten vier Verszeilen innerhalb der ersten Strophe korreliert mit dem Parallelismus von identischen Wortmen-

[8] Vgl. den Untertitel des zitierten Buches von Detlev Block in Anmerkung 7.

gen der ersten vier Verszeilen innerhalb der zweiten Strophe, wobei sich das Verhältnis von zweiter zur ersten Strophe als eine Amplifikation bzw. Anreicherung der Wortmenge – um genau zwei Wörter – bezeichnen ließe. Die jeweils als Waisen zu bezeichnenden letzten Verszeilen der beiden Strophen, die ja in den innerstrophischen Parallelismus nicht einbezogen sind, bestätigen diesen Trend zur Amplifikation in einer noch gesteigerten Weise: von drei auf neun, also um insgesamt sechs Wörter. Verteilt auf die gesamte Wortmenge des ganzen Gedichts würde sich das Amplifikationsverhältnis der ersten zur zweiten Strophe im Verhältnis von 39:53 darstellen.

Der statistische Parallelismus der Wortmengen läßt sich noch präziser fassen. So sind in den vier ersten Verszeilen der ersten Strophe die beiden Anfangswörter ebenso identisch wie die letzten fünf Wörter derselben Verszeilen innerhalb der gleichen Strophe. Wir haben es also mit völlig – auch semantisch – identischen Anaphern bzw. Epiphern zu tun, die wiederum zueinander in einem als Parallelismus zu bezeichnenden Verhältnis stehen. Dasselbe Prinzip der parallel organisierten Anaphern und Epiphern greift auch auf die zweite Strophe über: mit der Zwei-Wörter-Anapher der ersten vier Verszeilen innerhalb der zweiten Strophe korreliert die – nunmehr um zwei Wörter erweiterte – Sieben-Wörter-Epipher derselben Verszeilen innerhalb der gleichen Strophe.

Der statistische Parallelismus der identischen Wortmengen innerhalb derselben Strophen vertieft sich noch insofern, als die Zwei-Wörter-Anapher der ersten und der zweiten Strophe völlig identisch ist und so rein statistisch eine Verklammerung beider Strophen bildet im Gegensatz zur Epipher, deren Parallelismus auf die einzelnen Strophen beschränkt bleibt.

Nicht integrierbar in den innerstrophischen Parallelismus der Anaphern und Epiphern sind jeweils acht Wörter: vier Substantive mit vier nachfolgenden Präpositionen. Dennoch leisten sie eine ähnlich strophenübergreifende Verklammerung wie die Anapher aufgrund ihrer Identität innerhalb der ersten und der zweiten Strophe. So fügen sich auch diese Wortmengen – zwar nicht innerstrophisch, wohl aber strophenübergreifend – als Substantiv- bzw. Präpositionsreihen dem Prinzip des symmetrischen Parallelismus. Wir können also bereits auf der Ebene der Lexik unter dem statistischen Aspekt der Wortmenge als Ergebnis ein Organisationsprinzip feststellen, das das gesamte Wortmaterial des Gedichts dem Prinzip bzw. der Struktur des symmetrischen Parallelismus unterwirft und es gleichsam symmetrisch ordnet, allerdings ohne den Aspekt der Oppositionen auszuklammern.

Während nämlich das Verhältnis der ersten Strophe zur zweiten sich als Amplifikation charakterisieren läßt, wird innerhalb der einzelnen Strophen ein Reduktionsverhältnis wirksam: Die beiden parallelen letzten Verszeilen innerhalb der beiden Strophen reduzieren ihre Wortmenge – um jeweils sechs bzw. zwei Wörter – gegenüber den jeweils vorgeordneten vier parallelen Verszeilen. Diese quantitative Reduktion wird noch unterstrichen durch eine qualitative Reduktion auf syntaktischer Ebene, die noch zu zeigen ist. Begreift man jedoch die konstatierte Amplifikation und Reduktion als Oppositionen, so sind bereits auf lexikalischer Ebene zwei Strukturprinzipien wirksam: das des symmetrischen und das des oppositionellen Parallelismus.

2. Der symmetrische und oppositionelle Parallelismus auf lexikalischer Ebene beherrscht ebenso die höhere Ebene der Syntax. Die insgesamt 92 Wörter verteilen sich gleichmäßig auf acht Aussage- bzw. Behauptungssätze in der Weise, daß wiederum die je ersten vier Verszeilen der ersten wie der zweiten Strophe aus einem Hauptsatz beste-

hen und so eine Bezogenheit durch Parallelität, also eine Verklammerung der beiden Strophen, bedeuten. Die die Strophen abschließenden Verszeilen wiederum bilden eine Apposition (Strophe 1) bzw. einen Relativsatz (Strophe 2) des vorangehenden Hauptsatzes. Die in beiden Strophen identische parataktische Reihe erfährt so eine zweifache Unterbrechung bzw. Ergänzung und Aufwertung zur Hypotaxe durch die zwar nicht im Lexikon, jedoch in der Syntax identische Reihe der Relativsätze, wenn man die Apposition der ersten Strophe als elliptischen Relativsatz gelten läßt. Die aufgezeigte Parallelität wird noch verstärkt durch die unterschiedliche typographische Gestaltung der beiden Reihen: die Reihe der parataktischen Hauptsätze in Kleinbuchstaben, die Reihe der Relativsätze in Großbuchstaben. Zusammengefaßt und schematisiert ließe sich der auf lexikalischer wie syntaktischer Ebene konstatierte symmetrische Parallelismus in folgendem Diagramm[9] darstellen:

| STROPHE 1 | STROPHE 2 |
|---|---|
| (1) 9W HS A S1 P1 E1 | (1) 11W HS A S1 P1 E2 |
| (2) 9W HS A S2 P2 E1 | (2) 11W HS A S2 P2 E2 |
| (3) 9W HS A S3 P3 E1 | (3) 11W HS A S3 P3 E2 |
| (4) 9W HS A S4 P4 E1 | (4) 11W HS A S4 P4 E2 |
| (5) 3W RS A1 – – – | (5) 9W RS A1 – – E3 |

Die auf lexikalischer Ebene aufgezeigte Amplifikation der zweiten Strophe gegenüber der ersten ließe sich auf syntaktischer Ebene parallelisieren mit der Ausweitung der Apposition (1. Strophe) zum ausgeformten Relativsatz: beide zusammen wiederum als Abrundung und Ergänzung, aber auch als Aufwertung der parataktischen Reihe zur Hypotaxe. Das Prinzip der symmetrischen Parallelisierung wird auf diese Weise unter einem übergreifenden Aspekt wiederum wirksam.

Der dargelegte symmetrische Parallelismus ist jedoch zugleich auch ein oppositioneller Parallelismus, sofern man akzeptiert, daß die beiden parallelen Nebensätze der fünften Verszeile beider Strophen in gewisser Weise – neben ihrer symmetrischen Parallelität – in Opposition zur Parataxe der vorangestellten parallelen vier Verszeilen derselben Strophe stehen,eine Opposition, die noch durch die typographische Opposition von Klein- und Großbuchstaben unterstrichen wird. So ergänzt und verstärkt sich auf der qualitativ höheren Ebene der Syntax der symmetrische wie der oppositionelle Parallelismus der lexikalischen Ebene.

3. Vor dem Übergang von der lexikalischen und syntaktischen Ebene zur semantischen muß noch ein wichtiger statistischer Aspekt im Bereich der Wortmengen nachgeholt werden, und zwar in bewußter Beschränkung auf die Wortart der Substantive. Die Aufschlüsselung des Lexikons unter dem Aspekt der Häufigkeit zeigt eine Dominanz des Wortes »gott« im Vergleich zu den anderen Wörtern in dem bezeichnenden Verhältnis 17:25, das heißt von insgesamt 25 Substantiven entfallen allein 17 auf das Wort

[9] Erklärung der im Diagramm verwendeten Abkürzungen: W = Wörter, HS = Hauptsatz, A = Anapher »in meinen«, A1 = Anapher »der«, S1 = Substantiv »erinnerungen«, S2 = Substantiv »erlebnissen«, S3 = Substantiv »träumen«, S4 = Substantiv »hoffnungen«, P1 = Präposition »an«, P2 = Präposition »mit«, P3 = Präposition »von«, P4 = Präposition »auf«, RS = Relativsatz, E1 = Epipher »gott kommt gott nicht vor«, E2 = Epipher »gott kommt alles vor nur nicht gott«, E3 = Epipher »nur nicht gott«.

»gott« – gegenüber 8 Abstraktionen aus dem säkularen und profanen Bereich – und dokumentieren so die Dominanz des religiösen Wortschatzes. Diese Dominanz des Wortes »gott« auf lexikalischer Ebene – woraus sich bereits durch die Lexik die außerästhetische Funktion und beabsichtigte Wirksamkeit des Gedichts erweist – findet ihre Entsprechung auf der syntaktischen wie semantischen Ebene. Die parataktische Reihe der beiden Strophen verwendet das Wort »gott« jeweils doppelt, obgleich die Möglichkeit gegeben wäre, es jeweils in der Epipher durch das Pronomen »er« zu ersetzen. Auch der abschließende Relativsatz der zweiten Strophe – im Gegensatz zur ersten, wo das Wort »gott« durch die Apposition DER UNGEHEUER DISKRETE ersetzt wird – verwendet das Wort »gott«, und zwar an ausgesprochen pointierter und prononcierter Stelle – nämlich am Satzende – und schließt so das gesamte Gedicht ab. Diese syntaktische Pointierung des Wortes »gott« – noch verstärkt durch Einbeziehung in die Reihe des fünffachen Reimworts »gott« innerhalb der zweiten Strophe – verweist zugleich auf die semantische Dominanz des Wortes innerhalb des ganzen Gedichts, dessen gesamter Bedeutungsaufbau auf dieses Wort hin ausgerichtet ist und an dem er sich orientiert[10].

Die konstatierte Dominanz des Wortes »gott« auf lexikalischer, syntaktischer und semantischer Ebene affiziert auch die klanglichen Komponenten des Gedichts mit einer Assonanz der Lautkomposition auf den Grundvokal »o«, so daß Lautfolge und Lautkomposition in ihrem euphonischen Klangeffekt sich der Dominanz des Stammvokals des Wortes »gott« angleichen. Eine wesentliche Verstärkung dieses Klangeffekts bewirkt der vierfach identische – als reich zu qualifizierende – Reim sowohl der ersten wie der zweiten Epiphernreihe, potenziert in der zweiten Strophe, wo die Epipher sogar mit dem vierfachen – ja sogar fünffachen, denn die letzte Verszeile des Gedichts wird mit einbezogen – Reimwort »gott« schließt und dadurch klanglich die Bedeutungsdominanz des Wortes »gott« zur optimalen, ja maximalen Wirkung bringt[11]. Bei angemessener lautlicher Realisierung im Vortrag ließe sich die konstatierte Dominanz des Wortes »gott« ebenso durch Intonation, Intensität, Tempo, Pausen und Timbre aufzeigen bzw. der bereits festgestellten Dominanz auf lexikalischer, syntaktischer und semantischer Ebene angleichen. So erweisen sich auch die klanglichen Komponenten als Träger der Bedeutungsdominanz und ermöglichen eine sinnlich wahrnehmbare Realisierung der dominierenden Bedeutungswirklichkeit »gott«, die nunmehr auf semantischer Ebene präziser zu bestimmen wäre.

4. Der auf lexikalischer und syntaktischer Ebene aufgezeigte symmetrische und oppositionelle Parallelismus ist insofern ebenso auf semantischer Ebene wirksam, als auch hier ein Parallelismus von Bedeutungen zu konstatieren ist, der so angeordnet ist, daß die vierfache, sich in beiden Strophen wiederholende Bedeutung der semantischen Matrix »gott« sich als semantische Anapher artikuliert, die jedoch in Opposition, ja sogar

[10] In der Terminologie Roman Ingardens könnte man hier vom »Orientierungszentrum« des Wortes »gott« sprechen.

[11] Auf diese Funktion des Reims verweist auch Mukařovský (Studien, S. 161): »Neben seiner euphonischen und rhythmischen Aufgabe hat der Reim auch eine semantische: er soll die verborgenen Möglichkeiten für Bedeutungsbeziehungen zwischen den Wörtern aufdecken.« Wolf Schmid (Der ästhetische Inhalt. Zur semantischen Funktion poetischer Verfahren. Lisse 1977, S. 53) bestätigt diese These indirekt mit seinem Hinweis, Roman Jakobson habe, gestützt auf Gerard Manley Hopkins Beobachtungen zum poetischen Parallelismus und seinen semantischen Effekten, betont, in der Dichtung werde jede auffällige Ähnlichkeit im Klang hinsichtlich ihrer Bedeutungsnähe oder Bedeutungsferne ausgewertet.

in Negation zu der ebenso vierfachen und sich in beiden Strophen wiederholenden Bedeutung der semantischen Matrix »gott« steht, die sich als Epipher präsentiert. Dem symmetrischen Parallelismus einer achtfach identischen semantischen Anapher steht als Opposition bzw. Negation ein ebenso symmetrischer Parallelismus einer gleichfalls achtfach identischen semantischen Epipher gegenüber[12].

Wie schon auf lexikalischer und syntaktischer Ebene wird auch auf semantischer Ebene eine Bedeutungsamplifikation sichtbar insofern, als innerhalb der zweiten Strophe die semantische Anapher eine Steigerung durch das Wort »alles« erfährt, mit der dann auf der Seite der Epipher die Verstärkung durch das Wort »nur« korreliert. Die semantische Entfernung beider Opposita wird dadurch vergrößert, ja sie vertieft sich von einer anfänglichen Bedeutungsspiegelung zu einer Bedeutungskonfrontation und nicht mehr überbietbaren Bedeutungsopposition, ja zu einer Bedeutungsnegation des Wortes »gott«.

Die semantische Entfernung – man könnte in diesem Zusammenhang auch von einer »semantischen Wende« im Sinne Mukařovskýs[13] sprechen – wird noch unterstrichen durch die Folge der Betonungen. In der vierfachen parataktischen Reihe der ersten Strophe fällt die zäsurierende Hauptbetonung genau auf das erste Wort »gott« und wiederholt sich gleichsam als abgeschwächtes Echo beim zweiten. Gleiches geschieht in der identischen Anapher der zweiten Strophe, wobei sich das stark betonte »alles« dazwischendrängt und eine größere Atempause nach dem Wort »gott« erzwingt. So wird die Entfernung zwischen dem ersten starkbetonten und dem zweiten schwächer betonten Wort »gott« größer und unterstreicht dadurch die auf semantischer Ebene bereits aufgezeigte und korrelierende Opposition. So schließen sich die formalen und klanglichen Komponenten mit den Bedeutungskomponenten zu einer strukturellen Ganzheit zusammen. Die gesamte Bedeutungsintention bzw. die semantische Geste dieses Gedichts erweist sich so in seiner gesamten Bedeutungsatmosphäre als eine Oszillation von Bedeutungsstatik und Bedeutungsdynamik, von Bedeutungssetzung und Bedeutungsaufhebung, von Position und Negation des Wortes »gott«, als Polarität von Kontext und Benennung, als dialektische Antinomie.

In theologisch-kommunikative Rede übersetzt bedeutet dies: Das lyrische Ich konfrontiert die eine Bedeutung – der durch menschliche Erfahrung scheinbar einholbare immanente »gott« – mit der anderen Bedeutung – der alle menschliche Erfahrung transzendierende »gott«. »gott« als transzendente Wirklichkeit erweist sich – in Analogie zur sich stufenweise auf allen analysierten Ebenen steigernden Amplifikation – als die je größere, unsern »gott« der »erinnerungen«, »erlebnisse«, »träume« und »hoffnungen« unendlich überschreitende, ja sogar negierende Realität, und dies in Vergangenheit (»erinnerungen«), doppelschichtiger Gegenwart (»erlebnisse« und »träume«) wie Zukunft (»hoffnungen«) der menschlichen Erfahrungsmodi. Diese in oppositionellen, einander negierenden Bedeutungen sich manifestierende Inkommensurabilität Gottes findet deshalb ihren Ausdruck – auf scheinbar paradoxe Weise – in den beiden die Strophen abschließenden Relativsätzen, die aber zugleich, wie Bilanzen, die vorangehenden parataktischen Reihen summieren und sie zur Hypotaxe erhöhen, und zwar auf einer

[12] Die Tradition der religiösen und mystischen Lyrik, aber auch das Barockgedicht kennen solche Paradoxa. Mit Blick auf die Barockpoetik ließe sich an dieser Stelle von einem »semantischen Oxymoron« sprechen.

[13] Mukařovský, Poetik, S. 143.

die Syntax weit übersteigenden semantischen Ebene: DER UNGEHEUER DISKRETE – DER ALLES IN ALLEM SEIN WIRD NUR NICHT GOTT.

Die hier, wenn auch in verkürzter und sicherlich noch zu ergänzender Weise geleistete strukturale Analyse – im Sinne Mukařovskýs – brachte eine nicht zu leugnende Symmetrie zwischen den Parallelismen und Oppositionen auf der Seite der bezeichnenden Klangformen als den Trägern der immateriellen Bedeutung und den Parallelismen und Oppositionen auf der Seite der Bedeutungskomponenten zu tage. Die gesamte Bedeutungsorganisation hatte offensichtlich diese einzige Bedeutungsintention, nicht nur – im kommunikativen und theologischen Sinne – auf die Transzendentalität der Wirklichkeit »gott« zu verweisen, sie zu bezeichnen, sondern sie als ästhetisches Gebilde zu realisieren, sie als ästhetisches Objekt in einer Aisthesis erfahrbar zu machen, die dialektische Antinomie der imanenten und der transzendenten Wirklichkeit »gott« als bewegende Kraft und semantische Geste des Gedichts Wirklichkeit werden zu lassen. »Wenn Dichtung Transzendenz ist, dann muß sich in ihr auch die Eigentlichkeit der Transzendenz bemerkbar machen«, ließe sich mit Gerhard Nebel[14] sagen, oder auch auf Roman Ingardens[15] Erkenntnis verweisen: »Das literarische Kunstwerk erreicht seinen Höhepunkt in der Offenbarung der metaphysischen Qualitäten. Das eigentlich Künstlerische liegt aber in der *Weise* dieser Offenbarung im literarischen Kunstwerk.«

Bezeichnete Wirklichkeit und Sache sowie Zeichen fallen – nicht im theologischen, sondern im ästhetischen Sinne – in eins, konvergieren in einer dialektischen Synthese und strukturellen Ganzheit des Gedichts, seines ästhetischen Werts und seiner ästhetischen Funktion. Die außerästhetische Funktion einer theologisch einwandfreien Aussage geht über in die ästhetische Funktion einer ästhetischen Erlebnismöglichkeit, beide zusammen schaffen und konstituieren den außerästhetischen Wert, der zugleich mit dem ästhetischen Wert konvergiert und eine strukturelle Ganzheit sowie dialektische Synthese bildet, fundiert im Prozeß der sich auf allen Ebenen aufbauenden Bedeutungsorganisation. Der kommunikative Wert einer theologisch makellosen und exakten Proposition ist so zugleich ästhetischer autonomer Wert; die eigenwertige Zeichenhaftigkeit und ästhetische Eigenwertigkeit ist ebenso zugleich Sachbezug, fundiert in einer dialektischen Antinomie. Die von Mukařovský[16] postulierte »Parallelität von ästhetischer Selbstzweckmäßigkeit und praktischer Zweckmäßigkeit« findet so in Martis Gedicht ihre Bestätigung, und zwar auf allen analysierten Ebenen der Lexik, Syntax und Semantik, und wird getragen von allen Klang- sowie Bedeutungskomponenten. Das Gedicht ist somit Mittel zur theologischen Aussage und zugleich Zweck einer ästhetischen Erlebnismöglichkeit und umgekehrt.

Aufgrund seiner eigenwertigen Zeichenhaftigkeit ist dieses Gedicht ein semiologisches Faktum, aber zugleich auch ein soziales Faktum aufgrund seiner kommunikativen Zeichenhaftigkeit: in seiner Zeichenhaftigkeit begegnen einander die vom Autor wie vom Leser begriffene und erlebte Wirklichkeit »gott«, sie wird verglichen und bewertet. Begreift man diese Wirklichkeit »gott« als Wert – und zwar als ästhetisch wie theologisch realisierten Wert –, dann wird der Dualismus der Wertskalen auf seiten des Produzenten wie des Rezipienten zur Übereinstimmung kommen in Gestalt einer positiven Wertung, bei Nichtübereinstimmung in Gestalt einer negativen Wertung. Das Gedicht

[14] Gerhard Nebel, Hamann. Stuttgart 1973, S. 205.

[15] Roman Ingarden, Das literarische Kunstwerk. Tübingen $^{4}$1972, S. 314.

[16] Mukařovský, Studien, S. 106.

wird – auch bei negativer Wertung – so erfahren als Setzung des Wertes »gott« im Wort und durch das Wort, als Hervorbringung eines überpersönlichen und dauerhaften Wertes; es erweist so seine überindividuelle Gültigkeit und Einzigartigkeit. Selbstverständlich wird erst vor dem Hintergrund und in der Kontinuität sowie im Kontext einer durch die Epochen sich konstituierenden literarischen Reihe sich die Einzigartigkeit, Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit dieses Gedichts vollends bewähren und bestätigen können. Für unsere Gegenwart jedoch möge es genügen, unabhängig vom potentiellen Wert allein dessen aktuellen ästhetischen Wert stets von neuem aufzuzeigen.

5. Entspricht jedoch die hier angewandte *Lecture* und *Lexique* bzw. Leseweise – in der Terminologie Roland Barthes' gesprochen – sowie die mit deren Hilfe erschlossene Bedeutungsorganisation auch der vom Autor angewandten *Ecriture* und *Lexie* bzw. Schreibweise und Absicht? Die relative Relevanz einer solchen Frage läßt sich verdeutlichen mit dem Hinweis auf die Volkslyrik anonymer Verfasser oder überhaupt auf poetische Texte, die einen unleugbaren ästhetischen Wert aufweisen, obgleich ihr Autor unbekannt oder über dessen poetologische Absicht weiter nichts bekannt ist. Mit Blick auf das Gedicht von Kurt Marti befinden wir uns in der günstigen Lage, Äußerungen zu besitzen, die den erschlossenen ästhetischen und außerästhetischen Wert zu bestätigen scheinen: »Ich versuche so zu schreiben« – gesteht Kurt Marti[17] im poetologischen Vorspann zu seinem Gedicht – »wie ich bin. Da ich bewußt und unbewußt von etwas umgetrieben bin, das man tradionellerweise Gott nennt und das Jesus als Praxis und Hoffnung artikulierte, fließt davon wohl manches in mein Schreiben ein. Aber das ergibt sich von selbst, ist kein willentliches Engagement.« Eine solche Äußerung – sie erinnert an das Diktum Hugo von Hofmannsthals[18]: »So glauben die Dichter das, was sie gestalten, und gestalten das, was sie glauben« – bestätigt die in der semantischen Geste des Gedichts sich artikulierende Absicht einer ästhetischen und außerästhetischen Wirkungsweise bzw. Funktion. Die Einbeziehung des produktionsästhetischen Aspekts in die literarische Wertung ist so gesehen jedoch nur von sekundärer, lediglich komplementärer Bedeutung[19]. Primär und essentiell hingegen ist für die Wertungsproblematik der rezeptionsästhetische Aspekt, weil er aufgrund der je aktuellen Wertung in verschiedenen Zeitphasen oder gar Epochen durch verschiedene Rezipienten den potentiellen, das heißt unabhängigen und – wie Mukařovský sagt – sogenannten »ewigen« ästhetischen Wert als erschließbar zeigt. Letztlich bleibt jedoch diese Möglichkeit unerreichbar, so daß wir auf die Erschließung des aktuellen ästhetischen Werts angewiesen sind. Dieser

[17] Block, Gott im Gedicht, S. 75. Es scheint, daß Kurt Marti, wenn auch von einem anderen Standpunkt aus als der tschechische Schriftsteller und Arzt Vladislav Vančura sowie dessen Landsmann und Ästhetiker Jan Mukařovsky denselben Sinn und dasselbe Ziel seinem Gedicht und möglicherweise sogar Gesamtwerk setzte: »Wörter zu finden, die entweder durch ihre Eigenart oder durch ihre Stellung im Text dem Leser die wertende Beziehung zu den durch sie angedeuteten Dingen aufzwingen. Der Dichter dringt nicht auf der Grundlage von Sensationen und Sinnenlust zur Wirklichkeit vor, sondern um Worte zu zeigen und zu urteilen« (Mukařovský, Studien, S. 261).

[18] Hugo von Hofmannsthal, Der Dichter und diese Zeit. In: Die prosaischen Schriften. Berlin 1907, Bd. 1, S. 45 f.

[19] Hans Günther (alternative, 81, S. 40) sieht den produktionsästhetischen Aspekt aus der Sicht des Prager Strukturalismus in folgender Weise: »Der tschechische Strukturalismus sieht im individuellen Produzenten eine Quelle der literarischen Dynamik, eine ›Umschaltstelle‹, wo gesellschaftliche und anthropologische Problemstellungen in künstlerische übersetzt werden. Das Individuum setzt die Aufgaben, die die gesellschaftlich-historische Situation, die ideologischen und Klassenauseinandersetzungen vorgeben, in künstlerische Lösungen um.«

ist jedoch allein im begründeten Konsens einer Gemeinschaft zu finden, die sich einer ähnlichen Mühe unterzogen hat, wie sie der vorgelegte Versuch darstellt. Nur auf der Ebene des begründeten und nachprüfbaren Konsenses und im Bewußtsein einer zwischen literarischer und außerliterarischer Reihe bzw. Struktur wirksamen Wechselbeziehung läßt sich vernünftigerweise und wissenschaftlich plausibel literarische Wertung betreiben.

## III

Welche weiterführenden Erkenntnisse und Konsequenzen ergeben sich aus dem dargelegten Versuch?

1. Eine Trennung der Wertung in ästhetische und außerästhetische ist nicht zulässig, vielmehr muß sie stets als dialektisch umfassender Prozeß die »strukturelle Ganzheit« von ästhetischen und außerästhetischen Werten zu erfassen und zu werten bemüht sein.

2. Die Kategorie des Heiligen – von Roman Ingarden[20] auch als »metaphysische Qualität« bezeichnet und so als finaler Wert gedacht – ist nicht nur als theologisches, sondern ebenso als ästhetisches Phänomen zu bewerten, sobald sie im ästhetischen Kontext eines poetischen Gebildes erscheint[21].

3. Der aktuelle ästhetische Wert der im ästhetischen Kontext realisierten Kategorie des Heiligen erweist sich erst als unabhängiger und gültiger (potentieller) ästhetischer Wert aufgrund seiner Position im Kontinuum von synchron und diachron sich konstituierenden literarischen Reihen.

4. Aufgrund solcher Einsichten und Erkenntnisse ergibt sich die Notwendigkeit einer literarästhetischen Wertung – im aufgezeigten Sinne – der gegenwärtigen wie der tradierten christlichen bzw. theologisch relevanten Literatur, wenn sie im Kanon der poetischen Literatur erscheinen will. Dies ist die für jede Generation immer neu zu stellende Aufgabe einer Gemeinschaft von Forschern und Wissenschaftlern, die das Sacrum als Wert respektieren: »Im Grunde verstehen wir nur, was wir lieben« (Goethe).

---

[20] Vgl. Ingarden, Das literarische Kunstwerk, S. 310 ff. Nach Ingarden (S. 319) konstituieren die polyphone Harmonie der Wertqualitäten in ihrer Gesamtheit und die metaphysischen Qualitäten den Finalwert des literarischen Kunstwerks: »Sowohl die sich offenbarende metaphysische Qualität, wie die früher angedeutete Weise ihrer Offenbarung in der Konkretisation eines literarischen Kunstwerkes bildet einen ästhetischen Wert.«

[21] Der *New Criticism* beispielsweise versteht das Heilige als »qualitative experience«, also als zur künstlerischen Aussage gebrachte Erfahrung – etwa in der Lyrik – oder als Antizipation des absenten, jedoch ersehnten und erahnten Zustands einer künftigen Erfahrung (vgl. Hans-Heinrich Rudnick, Das Verhältnis von logischer und ästhetischer Sprachform bei den ›New Critics‹ und das Problem der literarischen Wertung. Masch. Diss. Freiburg i. Br. 1965, S. 20 f. und S. 90).

# »Bauplatz Europa«

## Aus französischer Sicht

*Von Alphonse Dupront*

Der Historiker, als der ich mich hier versuche, muß gestehen, daß die historische Nachfrage, was den lebendigen Gehalt des Begriffs Europa angeht, zu einem recht schwachen, ja dürftigen Ergebnis führt. Alles ist einfach, solange man beim Blick auf die Karte oder beim Aufstellen einer Chronologie verbleibt: Über solche äußeren Begrenzungen kommt man gewiß zu einem begrifflichen Rahmen. Aber welche lebendige Wirklichkeit entspricht Europa, dem Vaterland der Europäer? Zum einen kommt in der Tat die Bezeichnung »Europa«, von den Geographen der Antike her wieder zum Leben erweckt, um das 15. Jahrhundert bei den Kartographen der Renaissance zunächst als ein Raumbegriff auf; sodann als Äquivok für das, was im Abendland noch eine zeitlang als Christenheit gelten wird: eine laizistische und akademische Schreibtischformel ohne wirkliche Verwurzelung in der Mentalität der Völker, die so Europäer waren, ohne es zu wissen.

Auf der anderen Seite hat es für den geopolitischen Bereich, den man Europa nennt, sicherlich aufeinanderfolgende Modelle gegeben, die Einheit intendierten, im Grunde aber doch alle partiell waren. Auf das Europa der Gelehrten – das der »Krise des europäischen Bewußtseins«, bei genauerem Hinsehen das erste Modell einer Einheit Europas, wie es sich dann im Europa der Aufklärung fortsetzte – sollte das folgen, was meine Landsleute ein wenig überschwenglich das »französische Europa« genannt haben. Hier handelt es sich in Wirklichkeit um eine Schöpfung der europäischen Aristokratie, ausgehend von französischen Mustern, im übrigen aber weitgehend anderen Kulturbereichen angepaßt, je mehr sich der Schwerpunkt nach Osten verschob. Schließlich erscheint in der zeitgenössischen Geschichtsschreibung das Europa der Nationalitäten – ein weiterer Begriff nicht ohne paradoxen Gehalt, da hier Europa ja wesentlich als Raumgröße, und zwar in seiner eurasischen Erstreckung gemeint ist. Dieser Begriff leistet einen ausgezeichneten Dienst, insofern er die gleichsam abstrakte und in keiner Weise zwingende Form von Einheit ausdrückt, die allein dem Konstitutionsprozeß nationaler Einheiten Raum geben würde, das heißt dem Zutagetreten von verschiedenen Formen eines umfassenden Kollektivbewußtseins, wo in einem gleichartigen Ganzen verschiedene soziale und kulturelle Schichten gemeinsame Wurzeln finden. Aber dieses Europa der Völker, dessen Entstehung schon Michelet vorhersagte, ist, in den einschneidenden Veränderungen unserer Welt befangen, noch immer auf der Suche nach sich selbst, ohne seinen Namen angeben zu können. Nicht mehr zwar als ein letztes Unternehmen des Partikularismus, vielmehr als Zeichen und Quelle einer wachsenden Fülle dessen, was sich bisher Europa genannt hat.

Fünfhundert Jahre Geschichte bezeugen überdies, daß der europäische Raum andere und tiefere Kräfte in sich birgt, als bloß geopolitische Form, das heißt kultureller Umschlagplatz zu sein. Wie Europa geboren wurde, so blieb es auch unausweichlich durch das Erbe gezeichnet, das es zum Teil preisgegeben hat. Soweit wir erkennen können, bleibt das Christentum tatsächlich, wenigstens in den Grenzen, wie sich Geschichte

greifbar machen läßt, das am weitesten verwirklichte Werk von Einheit, das mit einem gewissen Charakter von Unauflöslichkeit die Länder und Menschen des europäischen Abendlandes zu prägen vermochte. Weltliche, kirchliche und schließlich eschatologische Gesellschaft, die organisch Immanenz und Transzendenz bei der Verwirklichung des Reiches im Blick auf die Ankunft des himmlischen Jerusalem verbindet, bleibt das Christentum, historisch gesehen, Matrix und Nährboden europäischer Einheit. Das zeigt sich an dem allmählichen Übergang, den eine Analyse der geistigen Formen der Einheit in der europäischen Kultur zwischen dem 15. und dem ausgehenden 17. Jahrhundert offenbart. Ein mythischer Begriff von Christenheit bleibt noch Symbol für ein Europa, das bereits das natürliche Medium einer von verwirrenden Ereignissen geschüttelten Profangeschichte geworden ist. Weniger anspruchsvoll im Vorblick auf eine Einheit von Himmel und Erde, zeichnet die Reichsidee – degradiert und im politischen Partikularinteresse sich als gerades Gegenteil zu einem christlichen Einheitsbewußtsein darbietend – dennoch weiter Ambitionen, Gewohnheiten und nostalgische Wunschträume in den Entwicklungsgang Europas ein.

Eine Komponente, die sich als noch stärker erwies, zumal sie den Charakter von Zwangsläufigkeit hatte, war jedoch die gemeinsame Realität, Europäer zu sein, wie sie die Entdeckung der Welt und ihre kolonisatorischen, handelspolitischen und kulturellen Konsequenzen mit sich brachte. In dem Augenblick, wo die transzendenten Werte an Geltung verloren, fand sich die Grundlage der inneren Textur der Christenheit gestärkt durch das Wirken des ganz äußeren Dynamismus, der zwischen Missionar und Missioniertem, Kolonisator und Kolonisiertem, das heißt letztlich zwischen Ausbeuter und Ausgebeutetem herrscht. Dieser Dynamismus hat auf unserem Planeten weitgehend die Realität des Europäers bestimmt: weiß, imperialistisch, zivilisatorisch, reichlich selbstsicher, was seine neue Bestimmung als Inhaber der Schlüssel zum Universum angeht. Auf diese Weise haben die anderen Weltteile den Europäer gleichsam gezwungen, sich – wenigstens um seinen zivilisatorischen Proselytismus zu rechtfertigen – eine Art gemeinsamen Habitus zuzulegen, der schließlich zu einem klar umrissenen Modell wurde. So brüchig und verabscheuungswürdig diese Eroberrolle war: sie wurde von außen und durch die Opfer selbst zementiert. Man sollte nicht vergessen, daß dies etwa vier Jahrhunderte gedauert hat und daß eine solche zeitweilige Macht die Europäer unausbleiblich mit dem Gefühl einer gemeinsamen Bestimmung zeichnen mußte, einer Bestimmung, die die anderen Teile der Welt noch immer bestätigen – bis hinein in die heutigen Anklagen oder, was noch schwerer wiegt, bis in die angemessene Rolle oder das gleichgültige Schweigen, die man Europa in vielen internationalen Versammlungen mit Weltverantwortung zollt.

Schließlich, als dritte Kraft beim Gestaltwerden Europas, die inneren Kriege. Was Politiker, Diplomaten und nach ihnen die Historiker mit unfreiwilligem Humor das »concert européen« genannt haben, umfaßt in der Tat wenigstens zwei Jahrhunderte von Auseinandersetzungen, Zerstörungen, nationalen Erschöpfungen – mit all den psychischen Konsequenzen, die sich aus so einem Zustand von Instabilität und jeweils nur heiklem Gleichgewicht ergeben, zum Beispiel Rückzug, Verhärtung und Größenwahn des auf Vergeltung und Sieg Hoffenden. Die zwei letzten großen Kriege orchestrierten, als Krönung dieses Konzertes, die verbrecherische Absurdität dieser Totentänze in einem tragischen Erwachen. Das geschah sicher nicht, ohne das elementare Bewußtsein eines gemeinsamen Geschicks reifen zu lassen – soviel muß man wenigstens den Lobsän-

gern des Krieges zugestehen, wenn sie von einer Fruchtbarkeit der Kriege reden. Wo solcherart die Menschen, trotz äußerster Gegnerschaft, durcheinandergewirbelt werden, bleibt es nicht aus, daß sie mit der Entdeckung am eigenen Leibe – die durchgreifendste aller Lehren – gezeichnet wurden, daß der Feind ein Mensch wie man selbst ist, kommt es auch schließlich zum Erwachen einer Transzendenz von nachbarschaftlicher Nähe in den verborgenen Tiefen der Kollektivseele.

In diesem historischen Profil wird zweifellos die Entwicklung eines europäischen Bewußtseins erkennbar. Der ursprüngliche Rahmen füllt sich langsam mit Leben. Doch wie stellt sich die Situation des 20. Jahrhunderts dar? Weit zurück liegt der ursprüngliche Nährboden, jene Christenheit, von der die Lehre einer Einheit ausging. Inmitten der vielen fixierenden Bestätigungen von außen und den Konflikten im Inneren, denen wir kaum entgehen können, tritt so etwas wie eine noch rudimentäre Textur heraus, ein noch kaum wahrnehmbares Gewebe, das sich noch weniger auf eine Bewußtseinsebene heben läßt, die umfassender wäre als jene, auf der man sich als Europäer mit all den alten Engen und Vorurteilen weiß. Auch die früheren Modelle eines umfassenden Europas blieben ja im Grunde auf mehr oder weniger bewußt begrenzte Gruppen eingeschränkt, also partikularistisch und damit unfähig, eine gemeinsame Seele Europas hervorzubringen, wenn sie auch allzu oft – mit den besten Intentionen gewiß – deren Fiktion aufrechterhielten, wie zum Beispiel die über den Mythos einer Rückkehr zu den Ursprüngen gewonnene Idee eines karolingischen Europas. So bewundernswert und zuweilen auch grandios der geschichtliche Rahmen auch aussehen mag: in Wirklichkeit bleibt Europa – das Europa der Völker, als Realität, welche die geschichtlich gewachsenen Gegensätze übersteigt und Quelle eines gemeinsamen Aufbruchs ist – noch immer auf der Suche nach einer Seele, einem Bewußtsein, in dem all dies zur Einheit gebracht wäre.

Nach den schrecklichen Erfahrungen zweier Weltkriege und in Anbetracht der drängenden Notwendigkeit, eine Gemeinschaft Europa zu konstituieren, scheint es das Nächstliegende, die gemeinsamen Elemente aufzuzählen, die fähig sein könnten, diese Gemeinschaft ans Licht zu bringen. Zweifellos sind da die ökonomisch-politischen Interessen zu nennen, der Vorzug, den man einem bestimmten politischen Modell gibt, das heißt im wesentlichen der Demokratie mit den je verschiedenen kontrastierenden Richtungen einer mehr religiösen Grundlegung oder eines weltweiten Sozialismus, ja, heute sogar eines Euro-Kommunismus. Auf einer weiteren Ebene müßte eine bestimmte Idee von Zivilisation zur Sprache kommen und schließlich, im Blick auf den eigentlichen Schmelztiegel, das jeweils verschieden angenommene und alle bestimmende Erbe des christlichen Abendlandes. Aber je mehr man zwanghaft nach dem Gemeinsamen sucht, erhalten die Formen und Werte, die man hier findet, mit dem Grad der Extensität fatalerweise einen Charakter von Abstraktion, während ihre lebendigen Brechungen in der jeweiligen Kultur sich kaum noch wiedererkennen lassen. Sagen wir es in aller Klarheit: Das Gemeinsame kann nicht unmittelbar Lebensquelle sein; zu groß bleibt für jede der europäischen Kulturen die Verschiedenartigkeit ihrer Geschichte, der Komponenten ihrer Weltanschauung, der Balance zwischen Himmel und Erde, die sie im Verlaufe der Jahrhunderte erreicht haben. Das spiegelt sich nicht zuletzt in der wechselseitigen Fremdheit zwischen den jeweiligen Sprachen.

Man kann es nicht oft genug sagen: Das zuerst Gegebene ist die Verschiedenheit, und es wird eine organische Gemeinschaft, offen für die je verschiedenen Impulse, die von

den einzelnen konstitutiven Einheiten ausgehen, nur geben, wenn sich ein europäisches Bewußtsein gerade im Ausgang von der Verschiedenartigkeit entwickelt, um aus dieser zunächst gegebenen Realität in Geduld, und sicher auch unter großen Schwierigkeiten, die Kraft gemeinsamen Lebens hervorgehen zu lassen, nicht mehr Abstraktion oder rhetorisches Gebilde, sondern Quelle und Inkarnation einer gemeinsamen Hoffnung.

*

Zwei Dinge ergeben sich in der Tat aus dieser Überlegung. Das eine – es ist die Weisheit der lebendigen Natur selbst –: nichts wächst und bringt Frucht, was nicht gut Wurzeln gefaßt hat. Das andere – und hier handelt es sich um die wesentlichste Entdeckung unserer Epoche – besteht in der grundsätzlichen Anerkennung des Pluralismus. Von diesen beiden Einsichten ausgehen heißt, einfach dem Verstand selbst folgen. Nur auf diesem Wege werden wir das so nötige europäische Bewußtsein zur Entfaltung bringen.

In der Tat ist es höchste Zeit, daß wir uns freimachen von einem engen, Privilegien implizierenden, trügerischen Inhalt des Begriffs Kultur. In der Nachfolge der Aufklärung, der Republiken von Humanisten, Gelehrten oder einfach von Professoren, haben wir die Bedeutung von Kultur eingegrenzt auf das intellektuelle, künstlerische, literarische Leben und auf eine mehr oder weniger stereotype akademische Bildung.

Glücklicherweise haben gegen Ende des 19. Jahrhunderts die deutschen Anthropologen bei ihrer Erforschung von Gesellschaftsformen, die man zur damaligen Zeit noch als »primitive« abtat, einen viel umfassenderen Begriff von Kultur eingeführt. Hierunter verstanden sie das Gesamt der bewußten wie auch unbewußten Ausdrucksformen – Mythen und Religionen zum Beispiel eingeschlossen –, wodurch ein Volk die Kraft seines Lebenswillens und das offenbart, was man heute mit einem ambivalenten wie zugleich anspruchsvollen Wort seine Identität bezeichnet. Diese Identität meint sicher eine säkulare Gegebenheit, doch – im Gegensatz zur laizistischen Absonderung, die mit dem traditionellen Kulturbegriff gegeben war – ebenso zu einem großen Teil und wesentlich eine spirituelle Größe. Aus einem solchen umfassenderen Verständnis von Identität entspringt heute um uns herum, in uns selbst das Bewußtsein eines Lebensbedürfnisses, wie es sich oft zwar recht brutal in Forderungen nach Umweltschutz und Erhaltung angestammten Erbes äußert, im Rückgriff auf jahrtausendealte Traditionen und Bräuche. Mag das alles auch manchmal zu sehr nach intellektueller Rekonstruktion aussehen. Es bringt sich hier doch der drängende Trieb nach einer kollektiven wie individuellen Lebensganzheit zur Geltung, der tief eingewurzelt ist im lebendigen Bewußtsein eines kosmischen Zusammenhangs; das existentielle Gespür für eine Vergangenheit, welche die Gegenwart lebendig befruchtet und – im brennenden Bedürfnis nach den Quellen – der Verweis auf Wirklichkeiten, die jenseits des einfach Vorhandenen liegen.

Treiben wir das Paradox auf die Spitze: Je verschiedenartiger sich Europa darstellen wird in der jeweiligen Authentizität der Kulturen, in denen es besteht, um so mehr wird es das Gestaltwerden von Einheit erreichen. Zweifellos hat der auf Verschiedenheit zielende Prozeß seine Grenzen: Künstlich erheben sich Subkulturen – ein anderes, uns nur zu bekanntes Zeichen der Zeit! Jedoch, in diesem manchmal krankhaften, selbstgefälligen oder politisch mißbrauchten Ruf nach kultureller Identität wächst implizit die Anerkennung des anderen. Unser geschichtlicher Augenblick scheint in der Tat in dem tiefwurzelnden Bewußtsein zu bestehen, daß die gesuchte Einheit nicht mehr auf dem

Wege der Homogenität herzustellen ist, sondern aus dem Heterogenen hervorgehen muß. Nimmt man die Verschiedenartigkeit so als sein selbstverständliches Recht an, dann führt dies notwendig auch zur derselben Achtung für den anderen und zugleich zu der Gewißheit, daß in dem so ausgeübten gegenseitigen Respekt sich eine Einheit herausbilden wird, die voller und höher liegt als jene, die Europa als strukturell homogen begriff. Wie Gemeinschaft das Werk eines Miteinanders von Personen ist, muß die Seele Europas aus dem Zusammenspiel je besonderer Kulturen erwachsen. Das adäquate Echo dieses neuen Bewußtseins wird man allerdings kaum schon in Sprache und Produkten einer Technologie sehen dürfen, die man die »fortgeschrittene« nennt, und ebensowenig in den endlosen Wiederholungen beim Wiederaufbau der immensen Zerstörungen während des letzten Kriegs, wo es den Anschein hat, als ob quer durch die geschundenen Städte Europas ein einziger Baumeister sich ins Zeug gelegt habe, um für den Durchreisenden wie den Bewohner ein grenzenloses Universum der Langeweile herzurichten.

Im Gegensatz zu dieser selbstzerstörerischen, seelenlosen Uniformität erhebt sich heute der Begriff Pluralismus. Ein magisches Wort, offenbar jenen bequemen Ausdrükken zuzurechnen, wo sich alles in schöner Eintracht mit seinem geraden Gegenteil fügt. Ein anderes Zeichen unserer Zeit; wir müssen uns damit abfinden – aber wachsam, oder besser noch: indem wir darüber hinausgehen. Pluralismus, das kann in der Tat eine Form von Koexistenz sein, die Resignation, Pazifismus im schlechten Sinne, bloße Passivität bedeutet. Ein europäischer Pluralismus, hellsichtig erkannt und gelebt, muß weiter gehen. Anstelle des Versuchs, die verschiedenen europäischen Kulturen zu einem nichtssagenden Grau von Konformität zu bringen, in dem sehr bald alles in Uniformität erstickt, muß der Pluralismus, um fruchtbar zu sein, jede einzelne Kultur zu einem aktiven Zugehen auf alle anderen hin bewegen.

Und, wie es für den Bereich des Geistes kennzeichnend ist, dieser Weg führt über die Vertiefung jeder einzelnen europäischen Kultur, um so schließlich zu den fundamentalen Werten ihrer je besonderen Existenz vorzudringen. Das wird notwendig zu einer gemeinsamen ontologischen Dimension führen, dem Herzen einer europäischen Seele, das Träger des Atems der Einheit ist. So geht der Weg der Entstehung einer Seele vom Verschiedenen zum Einen, von gelebter Heterogenität zu einer gemeinsamen prinzipiellen Quelle: ohne Zweifel auf jenen Grund, von dem unsere europäische Welt in ihrer Mannigfaltigkeit ausgegangen ist; dessen Werte sich uns im Verlaufe von fast zweitausend Jahren Christentum eingeprägt haben – die Würde der menschlichen Person im Gleichgewicht zwischen ihren Pflichten und Rechten, das eschatologische Werk des gemeinsamen Heils, der Sinn für Transzendenz, die Achtung des anderen und die Treue zu einer Schöpfungsordnung, die eine offene Einheit ist im Hinblick auf alle Lebenskräfte im Vollbringen dessen, was je das Geheimnis des Heute bleibt.

*

Damit kommen wir zu unserem dritten Ansatz auf der Suche nach der europäischen Seele. Stießen wir nicht mit unseren bisherigen Überlegungen bereits auf die Tatsache, daß die europäischen Strukturen die Seele voraussetzen, ohne sich zu bekümmern, wie sie Gestalt annehmen soll? Die Erfahrungen häufen sich, daß Verhandlungen auf ökonomischer Ebene – selbst, wenn sie zum Ziele führen – die Menschen nicht wirklich einander näher bringen, daß man sich sprachlich nur schwer verständigen kann und daß,

selbst wenn man sich versteht, man doch im Nebeneinander, das heißt letztlich einander fremd bleibt aufgrund der Verschiedenheit der Ideologien oder der Kultur, wenn diese nicht von innen und von ihren Wurzeln her erkannt ist.

Und nicht weniger symptomatisch ist, was man jeden Tag bei Arbeitsgesprächen, bei Studienprojekten und bis in Gipfeltreffen hinein feststellen kann, die sich um die drängendsten Probleme unserer europäischen Gesellschaften, zum Beispiel um Arbeitslosigkeit oder Inflation kümmern. Nur die ökonomischen Aspekte finden Beachtung, und oft genug in einer technokratisch uniformen Sicht, wo die verschiedenartigen Reaktionen, Haltungen und Lebensweisen in unseren europäischen Ländern übersehen werden. Anders gesagt, es besteht ein fast gezieltes Unwissen über das, was den Statistiken und Plänen entgeht, jenes unwägbare Menschliche, in dem sich die Seele darstellt. Mag es nun um die Arbeitslosigkeit gehen, im Zusammenhang mit dem heute offensichtlich veränderten Verhältnis zum Wert Arbeit bei den Jugendlichen, ihrer Weigerung, Regeln und Normen der Industriegesellschaft zu übernehmen, so wie sie ihnen aufgezwungen werden, ihrer Zuflucht schließlich zu Universitätskursen, die oft einfach zum Vorwand und zur Quelle eines sozialen Alibis werden für Langeweile, Untätigkeit und noch Schlimmerem. Mag es um die Inflation gehen und die hiermit verbundenen erregten Emotionen sozialer Schichten, die man in einem infernalischen Wirbel mit den ungezählten Versuchen der sogenannten konsumorientierten Gesellschaft konfrontiert hat: Es sind jeweils die eigentlich menschlichen Faktoren, die am meisten vernachlässigt, ja mißachtet werden. Nicht zu reden von den fundamentalen Werten und ihrer belebenden, regulierenden, motivierenden Kraft im menschlichen Bewußtsein und für das persönliche Verhalten.

Den Zugang zu diesen Realitäten, die das gesellschaftliche Leben mit seinen Krisen, Phasen des Stillstandes oder der Revolution ausmachen, haben die Sozialwissenschaften amerikanischen Musters gesucht. Aber sie sind zu pauschal, oberflächlich in ihren Erhebungen und Analysen, ja gefährlich. Denn durch seine Technik und Methode vermittelt dieser Zugang allmählich das Bild eines Herdenkomplexes, der sich den elementaren Sozialisationsbemühungen fügt, aber ohne jede Vergangenheit und damit gleichsam bar jedes kulturellen Erbes erscheint und vor allem ohne geistige Dimensionen und Wurzeln. Wir dürfen uns darüber nicht hinwegtäuschen: Wie die institutionellen Strukturen so entbehren auch die selbstverständlichsten Formen unseres Denkens – und auf der Ebene der Entscheidung zählen gerade diese Selbstverständlichkeiten! – überlegt oder auch in unbewußter Vorentschiedenheit der Seele. Damit wollen wir nicht die Qualitäten und Tugenden der Persönlichkeiten abwerten, die Exponenten dieser habituellen Denkformen sind. Hier liegt gerade die Wurzel der Problematik. Wir sind, ob wir wollen oder nicht, und bis in die Ideologien hinein, die sich für die fortschrittlichsten halten, die Erben einer modernen Welt, deren grundlegende Struktur sowohl wie ihre schließliche Verwirrung einer wesentlichen Dichotomie entspringen. Mit ihrer radikalen Unterscheidung zwischen Gott und dem Cäsaren, zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt sind die Kanonisten des 14. Jahrhunderts die ersten Protagonisten dieser Dichotomie gewesen. Es folgten die Trennung des religiösen und des zivilen Bereichs und schließlich die zwischen dem politischen und ökonomischen Leben und der je persönlichen Religion und Moral. Die materialistische Gesellschaft, in der wir uns befinden, systematisch abgelöst von spirituellen Wurzeln und Werten, ist von all dem nur die Konsequenz.

Hiermit ist schon hinreichend beschrieben, inwiefern ein solches Europa einer Seele ermangelt. Ideologien und Totalitarismen vermögen es leicht zu paralysieren, indem sie Illusionen eines geistigen Lebens und einer harmonischen Einheit vorspiegeln. Da wundert es nicht, wenn es Trümmer in Europa gibt und in diesen Trümmern selbst nur noch wenig Hoffnung blüht. Eine Einheit der Seele ist also notwendig, und es ist auch schon sichtbar geworden, in welcher Richtung eine Therapie zu suchen wäre. Notwendig, weil – immer noch unfähig, sich die zwingendsten und sichersten Gründe seiner eigenen Existenz vor Augen zu führen – Europa unausweichlich von außen bedroht ist, gerade insofern es im Inneren seiner selbst nicht sicher ist. Stets liegt da in uns ein Barbar auf der Lauer, und vielleicht sind wir nicht mehr fähig, diesen Barbaren zu zivilisieren. Es sei denn, wir würden unaufhörlich und immer mehr in all unseren Bemühungen und Anstrengungen auf dem »Bauplatz Europa« jene Goldene Regel zur Geltung bringen, daß jede politische Institution, jede Politökonomie, jede geplante Organisation und, noch wesentlicher, jeder Augenblick unseres Lebens von Ambivalenz geprägt sein muß. Darunter verstehe ich, daß jede materielle Gegebenheit, ein Geistiges, eine Finalität oder einen Sinn als ihre andere Seite hat, und daß umgekehrt jede geistige Erfahrung oder Forderung ihrer Verleiblichung, das heißt ihre Anwendung finden muß. Sonst leben wir – in unseren übertechnisierten Gesellschaften, die auf die Produktion, den Austausch und Besitz von Waren ausgerichtet sind – weit mehr, als wir ahnen, an der Grenze zu einer inneren Entmenschlichung, mit der furchtbaren Verwechselung von Zweck und Mittel, wobei die letzteren eine Souveränität gleichsam ohne Berufungsinstanz innehätten; und das wäre die Verabschiedung des Bewußtseins und die Sünde wider den Geist. Wenn die Dinge so liegen: Woher könnte Europa dann zu einem Erwachen, zur Nahrung und Kraft der Seele finden? Zweifellos aus dem Bewußtsein der drohenden Gefahren. Aber die Angst, mag sie auch manchmal eine gesunde Reflexbewegung sein, ist niemals schöpferische Kraft. Insbesondere nicht, wenn es darum geht, in der äußersten Komplexität der Gegebenheiten zu jenem höchsten Willen zu finden, der unseren tiefsten gemeinsamen Bedürfnissen eingezeichnet ist: der Berufung zur Einheit.

## STELLUNGNAHMEN

In seinem Versuch einer Bilanz hat Walter Bayerlein über die Arbeit der Laienräte berichtet[1]. Es ist wertvoll zu erfahren, wie ein in der Laienarbeit erprobter Katholik die Praxis der neuen Räte, ihre Erfolge und Schwierigkeiten, beurteilt. Da Bayerlein selbst darauf verweist, daß jede Bilanz dieser Art notwendig subjektiv ausfällt, ist es wünschenswert, daß über weitere Erfahrungen berichtet wird. Vielleicht auch anhand exemplarischer Fälle, wobei die Analysen negativer Erfahrungen nicht weniger aufschlußreich sind als überzeugende Begründungen für Gelungenes. Wichtig scheint es ferner, das Augenmerk nicht nur auf die Ergebnisse und Erfahrungen zu richten, sondern auch auf den Ansatz der Betrachtung, auf Fragen der Gewichtung und damit verbunden auf die Frage nach den Kriterien, an denen Gelungenes und Nichtgelungenes gemessen wird. In Bayerleins verdienstvollem Versuch werden sie kaum deutlich, allenfalls insoweit als – salopp formuliert – festgestellt werden kann, daß das Ganze »funktioniert«. – Ich wage zu bezweifeln, ob das genügt. Geht man heute da-

[1] In dieser Zeitschrift 2/79, S. 129.

von aus, daß in der Kirche in Deutschland sehr unterschiedliche christologische, ekklesiologische, moraltheologische usw. Konzeptionen miteinander konkurrieren und um Einfluß auf Seelen wetteifern – Konzeptionen, von Theologen verfaßt, von Medien popularisiert und verbreitet und daher bis in die kleinsten katholischen Gruppierungen, ja bis in die Familie durchschlagend, dann steht jeder noch so bescheidene Pfarrgemeinderat zunächst einmal vor der Frage, wie er als eine geistliche Einheit sichtbar und ausstrahlend aufzuerbauen ist. Wird er mit dieser Frage nicht fertig oder sieht er sie gar nicht, dann wird er mit seinen Aktivitäten in »Sozialdienste« ausweichen. Die müssen nicht so aussehen, wie Robert Spaemann sie für einen Teil der katholischen Telefonseelsorge in seinem unlängst in München gehaltenen Vortrag geschildert hat[2]: als pure Anpassung an den Zeitgeist.

Es geht um folgende Frage: Wie und wodurch unterscheiden sich katholische Laienräte in den Voraussetzungen ihrer Aktivitäten etwa von den zahlreichen selbstlosen katholischen Funktionären der Arbeiterwohlfahrt oder dem grandiosen Heer ehrenamtlicher katholischer Betreuer im Deutschen Sportbund?

Es reicht nicht aus, um diese Frage zu beantworten, auf die verschiedenen Dokumente von Konzil und Synode zu verweisen. Die gelten auch für den katholischen Laien, der Sportfunktionär ist. Es dreht sich um das Spezifische, das Unterscheidende zwischen katholischen Laien als Räten der Kirche und katholischen Laien im Dienste der Welt.

Die Frage zielt nicht auf neue »Abgrenzungspapiere« ab, sondern auf Besinnung, auf Aneignung und Einverleibung von meditativ gewonnenen Einsichten in die vorrangigen Aufgaben der Kirche in dieser Zeit durch alle diejenigen, die der hierarchischen Kirche »raten«. Das muß – auf die Dauer gesehen – mehr sein als Austausch von Informationen, Aushandeln von Kompromissen, Stellungnahmen zu Sachfragen – Tätigkeiten, wie sie jedem Großverband in der Industriegesellschaft geläufig sind.

Konrad Winterberg

[2] Vgl. dieses Heft, S. 263.

---

Bernhard Stoeckle OSB, geboren 1927 in München, ist nach Lehrtätigkeiten in Rom und Salzburg seit 1970 Professor für Moraltheologie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i.Br. Er gehört der Abtei Ettal an.

André Feuillet, geboren 1909, 1934 Eintritt in die Gesellschaft von St. Sulpice, 1937 bis 1947 Professor für Exegese am Grand Séminaire von Angers, 1952 bis 1974 am Institut Catholique in Paris. Den Beitrag auf Seite 226 übersetzte Hans Urs von Balthasar.

Jean-Luc Marion, geboren 1946 in Meudon (Frankreich), lehrt an der Sorbonne Moderne Philosophie. Den Beitrag auf Seite 243 übersetzte Hans Urs von Balthasar.

Robert Spaemann, geboren 1927 in Berlin, von 1952 bis 1958 Verlagslektor, 1962 ordentlicher Professor an der Technischen Hochschule Stuttgart, 1968 an der Universität Heidelberg, seit 1972 ordentlicher Professor für Philosophie an der Universität München, Honorarprofessor an der Universität Salzburg. Bei dem Text auf Seite 251 handelt es sich um die korrigierte Tonbandnachschrift eines Vortrags vor der Katholischen Akademie in Bayern in München am 1. Februar 1979.

Ernst Josef Krzywon, geboren 1933, studierte in Polen und in der Bundesrepublik sowohl Philosophie und Theologie wie Germanistik und Geschichte und ist heute Wissenschaftlicher Assistent an der Universität Augsburg und Lehrbeauftragter an der Universität München.

Alphonse Dupront, geboren 1905 in Condom (Gers), em. Professor für Geistesgeschichte und Massenpsychologie. Heute Ehrenpräsident der Sorbonne. Bei dem Beitrag auf Seite 281 handelt es sich um die gekürzte Fassung des Vortrags, den Dupront am 22. April 1978 auf der Straßburger Europatagung gehalten hat. Den Beitrag übersetzte aus dem Französischen Hansjürgen Verweyen.

# Das Elterngebot

*Von Joachim Becker*

Die sittlichen Vorstellungen des Alten Testaments entsprechen nicht immer den Erwartungen des christlichen Bibellesers. Da werden bekanntlich Völker ausgerottet und Säuglinge im Gebetswunsch am Felsen zerschmettert; es wird gelogen und betrogen, ohne daß die biblischen Verfasser es deutlich mißbilligen. Sogar die Zehn Gebote kommen dem christlichen Empfinden etwas weitmaschig vor, wenn man sie der anfüllenden christlichen Interpretation entkleidet. Nun wird niemand bestreiten, daß die alttestamentliche Sittenlehre einer Erfüllung bedarf, wie Jesus sie in der Bergpredigt gebracht hat; es ist aber nicht sachgemäß, das Alte Testament in einem fort an christlichen Idealen zu messen. Sonst wird sein eigentlicher Wert verkannt, der in ethischer Hinsicht eben nicht in ragender Höhe, sondern bei den Fundamenten und tragenden Pfeilern zu suchen ist. Ein weiser Baumeister hat dafür gesorgt, daß diese – weithin unsichtbar – ihren Dienst leisten. Werden sie im Unverstand angetastet, stürzt das Gebäude zusammen. Diese Gefahr droht nun allerdings nicht von seiten derer, die dem Dekalog in christlicher Besorgnis gegenüberstehen.

Da der Dekalog im Rahmen der Sinaiszenerie überaus privilegiert plaziert ist, hat er das erste Recht, zu den Fundamenten und tragenden Pfeilern der alttestamentlichen Sittlichkeit gezählt zu werden. Die Frage nach dem historischen Ursprung des Dekalogs ist demgegenüber von untergeordneter Bedeutung und wird wohl immer in traditionsgeschichtliches Dunkel gehüllt bleiben[1]. Die fundamentalistische Position, die den biblischen Sinaibericht einfach in die Historie überträgt, ist mit Recht aufgegeben worden. An ihre Stelle sind unsichere und sich widersprechende Theorien getreten, von denen hier nur die wichtigsten Grundrichtungen angegeben werden können. Die einen suchen den Ursprung in den Rechtssatzungen des altisraelitischen Stämmebundes (»Amphiktyonie«). Am zentralen Heiligtum der Stämme soll in periodisch wiederkehrender Feier in Form von dekalogähnlichen Reihen das

[1] Eine Literaturliste zu Fragen der Dekalogforschung findet man bei H. Schüngel-Straumann, Der Dekalog – Gottes Gebote? Stuttgart 1973. Hervorheben möchte ich die Beiträge von J. J. Stamm, E. Nielsen, G. J. Botterweck, J. Schreiner, N. Lohfink, E. Zenger und B. Reicke und ihnen noch folgende hinzufügen: G. Ebeling, Die Zehn Gebote in Predigten ausgelegt. Tübingen 1973; A. Deissler, Ich bin dein Gott, der dich befreit hat. Wege zur Meditation über das Zehngebot. Freiburg 1975; W. Sandfuchs (Hrsg.), Die 10 Gebote. Elf Beiträge zu den Zehn Geboten. Würzburg 1976; H. Groß, Die Zehn Gebote damals und heute. Bleibendes und Wandelbares im Dekalog. In: Kernfragen des Alten Testaments. Praktische Einführungen. Regensburg 1977, S. 135–148 u. 166 f.

sogenannte »apodiktische« Recht verkündet worden sein[2]. Andere fechten Grundlage und Einzelheiten dieser Theorie an und verweisen auf die ländliche Sippenweisheit oder auch auf die höfische Weisheitspflege als den Nährboden, auf dem die Gebote des Dekalogs gewachsen sein sollen[3]. In beiden Theorien, von denen es Spielarten und allerlei Mischformen gibt und denen man noch andersgeartete hinzufügen könnte, braucht nicht unbedingt der in Ex 20, 2–17 und Dtn 5, 6–21 überlieferte »ethische« Dekalog – so genannt im Gegensatz zum »kultischen« Dekalog von Ex 34, 14–26 – die älteste Formulierung des Jahwewillens zu sein; denn es gibt eine Fülle von konkurrierenden dekalogähnlichen Reihen, denen gegenüber unser Dekalog vielleicht spät und sekundär ist[4]. Ferner wird erwogen, ob der Dekalog sich nicht aus zwei oder drei ursprünglich selbständigen Kurzreihen zusammensetzt[5]. Unabhängig von allen Theorien bleibt bestehen, daß er fundamentale Forderungen des Jahwismus (alleinige Verehrung Jahwes, Bilderverbot, eventuell Sabbatgebot) und den Kern des israelitischen Ethos in sich aufgenommen hat. Jeder wird zugeben, daß er die privilegierte Plazierung verdient, die ihm wahrscheinlich schon in einem früheren literarischen Stadium des Pentateuchs, etwa beim Elohisten oder in einem deuteronomistisch redigierten Geschichtswerk, vollends aber in der Endgestalt des Pentateuchs zuteil geworden ist. Die Tatsache, daß der Dekalog als die am Sinai von Gott selbst proklamierte Bundessatzung erscheint, hat ihm bei Juden und Christen zu höchstem Ansehen verholfen. (Im Judentum kam es allerdings im ausgehenden ersten nachchristlichen Jahrhundert zu einer Verunsicherung, insofern der Dekalog aus dem Schema-Gebet und den Phylakterien entfernt wurde. Man nahm dem Dekalog seine Sonderstellung, um – gegenüber dem Christentum? – auch nicht den Anschein einer Wertminderung des übrigen Gesetzes zu erwecken.)[6]

---

[2] Grundlegend ist A. Alt, Die Ursprünge des israelitischen Rechts (1934). In: Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I. München 1953, S. 278–332. Vom apodiktischen Recht, meist kenntlich an dem Prohibitiv »Du sollst nicht . . . «, ist das kasuistische Recht mit seinen Wenn und Aber zu unterscheiden; es hat im allgemeinen zivilrechtliche Fälle zum Gegenstand.

[3] So namentlich E. Gerstenberger und W. Richter (vgl. das Literaturverzeichnis bei Schüngel-Straumann), aber auch H. W. Wolff, Amos' geistige Heimat. Neukirchen 1964, und H.-J. Hermisson, Studien zur israelitischen Spruchweisheit. Neukirchen 1968.

[4] Neben dem kultischen Dekalog von Ex 34, 14–26 seien als Beispiele genannt: Ex 20, 22–26 u. 23, 10–19; 23, 1–3.6–9; Lev 18, 7–18; 19, 3–12; 19, 13–18; Dtn 27, 15–26.

[5] So u. a. Gerstenberger und Richter sowie G. Fohrer, Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog. In: »Kerygma und Dogma« 11 (1965), S. 49–74, jetzt in: Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte (1949–1966). In: Beihefte/Beiträge zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 115, 1969, S. 120–148.

[6] Vgl. H. Schneider, Der Dekalog in den Phylakterien von Qumram. In: »Biblische Zeitschrift Neue Folge« 3 (1959) S. 18–31; G. Vernes, The Decalogue and the Minim. In: Beihefte/Beiträge zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 103 (Festschrift Kahle), 1968, S. 232–240. Zur Wirkungsgeschichte des Dekalogs allgemein vgl. bes. B. Reicke und H. Röthlisberger (beide im Verzeichnis von Schüngel-Straumann), ferner Ph. Delhaye, Le décalogue et sa place dans

Bei der Auslegung und Wertung des Elterngebots[7] bietet uns ein Seitenblick auf die übrigen Gebote weiterhin wertvolle Hilfe. Ein erster Schritt zum rechten Verständnis ist die Feststellung, daß sich das Elterngebot wie alle anderen Gebote des Dekalogs den erwachsenen Israeliten, genauer noch an den freien israelitischen Mann richtet. (Nicht hilfreich ist die vorlaute Frage, wo denn Frauen, Kinder und Sklaven bleiben, und noch verfehlter ist die Erwartung oder Befürchtung, Anspruch und Geltungsbereich der Gebote würden durch die gemachte Feststellung womöglich eingeschränkt.) Wenn Erwachsene angesprochen werden, sind wir gefeit gegen die Suggestion eines verniedlichenden Kindergebots, die gerade vom Elterngebot ausgehen könnte. Wenn der freie Israelit angesprochen wird, geht uns der Gemeinschaftsbezug der Gebote auf. Sie waren gewiß von Anfang an eine sittliche Norm und Verpflichtung für das Gewissen des einzelnen. Man würde sie aber unzureichend verstehen, wollte man sie als freischwebende Angelegenheit zwischen dem einzelnen und seinem Gott betrachten. Unter dieser Rücksicht leistet eine aszetische Schrift bessere Dienste, und hier liegt einer der Gründe für die christliche Frustration bei der Begegnung mit dem alttestamentlichen Ethos. Man betrachte die Zehn Gebote – jedenfalls in ihrer ursprünglichen Bedeutung – als Normen des Gemeindeethos, das heißt als handfeste, negative Minimalforderungen für das Leben einer Gemeinschaft, die spätestens in den alttestamentlichen Erzählungszusammenhängen als das Volk Jahwes verstanden wird. Wir haben es nicht mit einer bis in die letzten Verästelungen ausgeführten Sittenlehre, sondern mit dem harten Kern einer sittlichen Ordnung zu tun.

Dementsprechend stehen die Gebote unter strenger äußerer Sanktion. Verehrung fremder Götter, Mißbrauch des göttlichen Namens durch Meineid (der wahrscheinlichere Inhalt des 2. bzw. 3. Gebots), Sabbatschändung, Mord und Ehebruch sind im Alten Testament todeswürdige Verbrechen. Das Stehlensverbot hatte nach einer immer noch wahrscheinlicheren Annahme ursprünglich Menschenraub zum Inhalt; auf Menschenraub steht aber nach Ex 21, 16 und Dtn 24, 7 die Todesstrafe. Falsches Zeugnis vor Gericht (8.

---

la morale chrétienne. Brüssel/Paris ²1963; V. Bourgeault, Décalogue et morale chrétienne. Enquête patristique sur l'utilisation et l'interprétation chrétiennes du décalogue de C.60 A C.220. Contribution à l'histoire de la théologie morale. Rom 1969.

[7] Die meisten Abhandlungen über den Dekalog als Ganzen gehen auch auf das Elterngebot ein. An spezieller Literatur vgl. ferner: V. Hamp, Sinn und Gehalt des vierten Gebotes in der Hl. Schrift. In: »Lebendiges Zeugnis«, Heft 1. Paderborn 1954; H. Kremers, Die Stellung des Elterngebots im Dekalog (eine Voruntersuchung zum Problem Elterngebot und Elternrecht). In: »Evangelische Theologie« 21 (1961), S. 145–161; J. Gamberoni, Das Elterngebot im Alten Testament. In: »Biblische Zeitschrift Neue Folge« 8 (1964), S. 161–190; O. Eißfeldt, Sohnespflichten im Alten Orient. In: »Syria« 43 (1966), S. 39–47, jetzt in: Kleine Schriften IV. Tübingen 1968, S. 264–270; J. E. Vercruysse, Autorität und Gehorsam in Luthers Erklärungen des vierten Gebotes. In: »Gregorianum« 54 (1973), S. 447–476; K. Forster, Viertes Gebot: »Du sollst Vater und Mutter ehren!« In: W. Sandfuchs, Die 10 Gebote (vgl. oben Anm. 1), S. 53–64.

bzw. 9. Gebot) bedeutete praktisch einen Angriff auf das Leben oder auf wesentliche Güter des Menschen und zog die Strafe nach sich, die der falsche Zeuge dem Angeklagten zugedacht hatte, nämlich »Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß« (vgl. Dtn 19, 16–21). Die Frau oder den Besitz des Nächsten »begehren« (9. und 10. Gebot bzw. 10. Gebot) war bei der prägnanten Sehensweise der hebräischen Sprache keine bloß innerliche Begierdesünde, sondern zugleich der reale Zugriff. Es handelt sich also um ein Eigentumsdelikt, das mit schwerer Strafe, ja mit der Todesstrafe geahndet wurde. Und das Elterngebot? Die einschlägigen Gesetzestexte reden eine eindeutige Sprache. »Wer Vater oder Mutter schlägt, soll des Todes sterben« (Ex 21, 15). »Wer Vater oder Mutter verflucht, soll des Todes sterben« (Ex 21, 17; vgl. Lev 20, 9). »Verflucht, wer Vater oder Mutter schmäht« (Dtn 27, 16). Unerträglich hart ist noch folgende Weisung: »Wenn ein Mann einen störrischen und widerspenstigen Sohn hat, der nicht auf die Stimme seines Vaters und seiner Mutter hört, und wenn sie ihn züchtigen und er trotzdem nicht auf sie hört, dann sollen Vater und Mutter ihn packen, ihn vor die Ältesten der Stadt und die Torversammlung des Ortes führen und zu den Ältesten der Stadt sagen: Unser Sohn hier ist störrisch und widerspenstig, er hört nicht auf unsere Stimme, er ist ein Verschwender und Trinker. Dann sollen ihn alle Männer der Stadt steinigen. Du sollst das Böse aus deiner Mitte wegschaffen. Ganz Israel soll davon hören, damit sie sich fürchten« (Dtn 21, 18–21). Es ist völlig abwegig, die Zielsetzung des Gesetzgebers in diesem Falle so zu deuten, als wolle er die Gerichtbarkeit über die Kinder der Willkür der Eltern entziehen. Wohl darf man fragen, ob Israel jemals nach diesem Gesetz gelebt hat. Aber es bleibt deshalb doch in dem heiligen Buch stehen. Auch die alttestamentliche Weisheit, die von demselben Ethos gespeist wird wie das Gesetz, stellt den Tat-Ergehen-Zusammenhang sehr ernst dar, ohne freilich in ihrer gewinnenden Art zu Sanktionen zu greifen (vgl. etwa Spr 1, 8; 10, 1; 20, 20; 23, 22.24 f.; 28, 24; 30, 11.17; Sir 3, 1–16). Das Buch der Sprüche scheint durch die Plazierung von Spr 1, 8 und 10, 1 das rechte Verhalten gegen die Eltern als Zeichen besonderer Weisheit auszugeben.

Wenn die Zehn Gebote harte Minimalforderungen eines blutig ernst sanktionierten Gemeindeethos waren, stellt sich die Frage, ob das Elterngebot wohl in seiner ursprünglichen Form erhalten ist. »Ursprünglich« setzt in diesem Zusammenhang keine bestimmte Theorie über den Ursprung des Dekalogs voraus, ja nicht einmal, daß es vor den beiden biblischen Fassungen in ihren jetzigen literarischen Zusammenhängen überhaupt einen Dekalog gegeben hat. Es genügt, daß einzelne Gebote oder Gebotsgruppen in *irgendeinem* traditionsgeschichtlichen Bereich existent und formuliert gewesen sind. Nun gibt es Gesichtspunkte, die den Verdacht aufkommen lassen, daß die positive Formulierung »Ehre Vater und Mutter« nicht ursprünglich ist. Das Gebot ist

in dieser Form kaum sanktionsfähig. Schon die positive Formulierung als solche, die sonst nur beim Sabbatgebot vorkommt, ist auffällig. Die übrigen Gebote haben den für eine apodiktische Forderung sehr passenden Prohibitiv »Du wirst nicht . . .«, der einem scharfen »Du sollst nicht . . .« gleichkommt. Man hat deshalb als ursprüngliche Fassung des Elterngebots vorgeschlagen »Du sollst Vater und Mutter nicht *verfluchen*«[8]. Für diese Fassung spricht der Umstand, daß sie eine Entsprechung in den sogenannten *môt-jûmat*-Sätzen[9] hat, nämlich an der bereits angeführten Stelle Ex 21, 17 (vgl. auch Lev 20, 9): »Wer Vater oder Mutter verflucht, soll des Todes sterben.« Die Beweiskraft liegt darin, daß es auch für Mord (Ex 21, 12), Menschenraub (Ex 21, 16) und Ehebruch (Lev 20, 10), die im Dekalog durch die Prohibitivform »Du sollst nicht« vertreten sind, einen *môt-jûmat*-Satz gibt. Man erwartet geradezu, daß die in einem *môt-jûmat*-Satz berücksichtigte Verfluchung der Eltern auch in Form eines Prohibitivs erscheint, zumal es Prohibitive gibt für die Verfluchung Gottes (Ex 22, 27a), des Fürsten (Ex 22, 27b) und eines Tauben (Lev 19, 14).

Daß an die Stelle des »ursprünglichen« Prohibitivs eine positive Formulierung des Elterngebots getreten ist, entspricht der auch bei anderen Geboten feststellbaren Entspezialisierung und Spiritualisierung. Die konkreten Minimalforderungen erscheinen in der biblischen Fassung des Dekalogs bereits in interpretierter Form. So war beim Bilderverbot »ursprünglich« an ein Bildnis Jahwes gedacht. Die biblische Fassung bezieht das Verbot jedoch auf Götzenbilder, was zur Folge hat, daß das Bilderverbot seine Selbständigkeit verliert und zu einer Erläuterung des 1. Gebots (Verehrung fremder Götter) wird. Das Verbot von Götzenbildern fügt dem 1. Gebot in der Tat nichts sachlich Neues hinzu. Beim Verbot eines Bildnisses Jahwes war das sehr wohl der Fall; denn die alleinige Verehrung Jahwes, die das Anliegen des 1. Gebotes ist, läßt sich ja an sich mit der Verehrung eines Bildnisses Jahwes vereinbaren; das Anfertigen eines Jahwebildes wurde deshalb in einem eigenen Gebot verboten[10]. Das Sabbatgebot, das nach verbreiteter Auffassung ursprünglich vielleicht negativ formuliert war (etwa »Du sollst am Sabbat keine Arbeit verrichten«), erscheint als positives Gebot der Sabbatheiligung und ist mit einer darauf abzielenden Begründungsklausel versehen worden[11].

---

[8] Vgl. bes. H. Schulz, Das Todesrecht im Alten Testament. Studien zur Rechtsform der Mot-Jumat-Sätze. In: Beihefte/Beiträge zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 114, 1969, S. 52–55.

[9] *môt jûmat* = »er soll zu Tode gebracht werden«.

[10] Wer im Sinne einer »ursprünglichen« Dekalogfassung – gegen die biblische Sinngebung! – das Bildverbot als eigenes Gebot beibehält, kommt zu einer abweichenden Zählung der Gebote. Das Elterngebot steht dann an fünfter Stelle. So die orientalische Tradition und die reformierte Kirche im Gegensatz zur katholischen und lutheranischen Zählung. Vgl. im einzelnen B. Reicke (s. oben Anm. 1).

[11] Daß sie in den beiden Dekalogfassungen (Ex 20, 8–11 und Dtn 5, 12–15) unterschiedlich lautet, kann hier auf sich beruhen.

Das Tötensverbot hat wahrscheinlich eine gewisse – im knappen Wortlaut freilich nicht greifbare – Ausweitung erfahren, insofern es ursprünglich wohl kaum die Blutrache verbieten wollte, geschweige denn daß sie direkter Gegenstand des Verbotes gewesen wäre, wie manche meinen. Das Verbot des Ehebruchs, das ursprünglich nur das grob gemeinschaftswidrige Unrecht des Einbruchs eines Mannes in die Ehe eines andern vorsah, dürfte im biblischen Dekalog bereits Ausdruck einer umfassenderen Ehe- und Sexualordnung sein. In Lev 20, 10 finden wir den Ehebruch der Frau mit berücksichtigt. Bemerkenswert ist noch die gewandelte Sinngebung des Stehlensverbots, das ursprünglich wohl das Kapitalverbrechen des Menschenraubs zum Inhalt hatte. Als es zu einem allgemeinen Stehlensverbot wurde (wofür der Wortlaut sich ohne weiteres hergab), verinnerlichte sich das letzte Gebot des Dekalogs vom Stehlensverbot zu einem Verbot des inneren Begehrens, und es spaltete sich zudem durch Aufteilung der Objekte (Weib, Hab und Gut) in zwei Gebote. (Dadurch wurde die Zehnzahl, die durch die Subsumierung des Bilderverbots unter das 1. Gebot verloren gegangen war, wieder erreicht.) Analog zu den genannten Fällen hätte sich nun beim Elterngebot die interpretative Tendenz dahingehend ausgewirkt, daß an die Stelle der konkreten Minimalforderung »Du sollst Vater und Mutter nicht verfluchen« ein positives Gebot von uneingeschränkter Potentialität gesetzt wurde. Es versteht sich, daß man bei der Rekonstruktion der »ursprünglichen« Fassung über Wahrscheinlichkeiten nicht hinauskommt. Wir werden jedoch noch sehen, daß man dem Gebotsinhalt der Verfluchung der Eltern auch eine gewisse innere Wahrscheinlichkeit nicht absprechen kann[12].

Die verallgemeinernde und vergeistigende Tendenz der biblischen Dekalogfassung – im Gegensatz zu »ursprünglichen« Gebotsinhalten – haben wir soeben als Hinweis darauf gewertet, daß die positive Formulierung des Elterngebots möglicherweise überlieferungsgeschichtlich sekundär ist. Der Sachverhalt ist aber noch in anderer Hinsicht beachtenswert. Er zeigt, daß dem ursprünglichen harten Kern der Gebote offenbar eine expansive Kraft innewohnt, wodurch sie den umliegenden ethischen Bereich abzudecken versuchen. Die traditionelle Katechese hat die Gebote spontan im Sinne dieser Tendenz gehandhabt. Sie steht also nicht im Widerspruch zur biblischen Sicht der Dinge. Im Gegenteil! Es würde von mangelndem hermeneutischen Verständnis zeugen, wollte man unter Berufung auf ursprüngliche Gebotsinhalte die Legitimität der Ausweitung und Auswertung bestreiten. Etwa so: Das Verbot des Ehebruchs hatte nur den Einbruch des Mannes in die Ehe eines andern vor Augen, also fällt der Umgang mit einer Ledigen nicht unter

[12] In Anlehnung an Dtn 27, 16 (vgl. noch Ez 22, 7) ist auch in Erwägung gezogen worden »Du sollst Vater und Mutter nicht geringachten«. In Ex 21, 15 findet sich ein *môt-jûmat*-Satz mit der Formulierung »Wer Vater oder Mutter *schlägt*«. In Lev 19, 3 steht die positive Wendung »Vater und Mutter *fürchten*«, d. h. ihnen ehrfürchtigen Gehorsam entgegenbringen.

das Gebot, um von sonstigen Forderungen der Sexualethik ganz zu schweigen; oder: Das Tötensverbot betraf nur eigenmächtiges, gemeinschaftswidriges Töten, also dürfen zum Beispiel Selbstmord, Euthanasie und Abortus zur Diskussion gestellt werden. In dieser Richtung wollen die harten Kerngebote gerade nicht gehen. Pharisäisch anmutende Mißverständnisse dieser Art sind heute üblich. Man vergißt, daß Fundamente und tragende Pfeiler um des Gesamtbaus willen da sind.

Der Inhalt des positiv formulierten biblischen Elterngebots (»Ehre Vater und Mutter . . .«) ist nicht so eindeutig, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte. Das zentrale Wort »ehren« ist erklärungsbedürftig. Zur Erklärung gehört zunächst, daß der Begriffsverflachung gewehrt wird. »Ehren« darf nicht mühsam eine Haltung verdecken, die den zu Ehrenden im Grunde gar nicht ernst nimmt. In der Sprache des Alten Testaments bewegt sich »Ehre« (*kābôd*) im Bedeutungsspektrum von »Schwere, Gewichtigkeit, Würde, Gravität, Bedeutsamkeit, Glanz, Herrlichkeit«. Jemand »ehren« heißt, ihm diese Eigenschaften zuerkennen und sie anerkennen. Das äußert sich u.a. im Darbringen von Geschenken. Für diese mehr am Rande liegende Bedeutung seien die verfügbaren Belege zusammengestellt. »Ehre den Herrn mit deiner Habe und mit den Erstlingen deines gesamten Ertrags« (Spr 3, 9). »Der Sohn ehrt den Vater und der Knecht seinen Herrn; wenn ich also Vater bin, wo ist meine Ehre?« (Mal 1, 6). Unmittelbar anschließend ist aber bezeichnenderweise vom Darbringen der Opfergaben die Rede. Manoa, der Vater des Richters Simson, fragt den Engel, der ihm die Geburt seines Sohnes angekündigt hat, nach seinem Namen; er hält ihn für einen Propheten und möchte ihn, wenn die Vorhersage eintrifft, »ehren«, das heißt ihm ein Geschenk bringen (Ri 13, 17). Balak, der König von Moab, will Bileam »ehren«, das heißt belohnen, wenn er ihm das Volk Israel verflucht (Num 22, 17.37; 24, 11). »Ehren« bzw. »Ehre« hat in 1 Tim 5, 3 und 5, 17 die Konnotation des materiellen Unterhalts, die sich aus dem Kontext ergibt. Es ist denkbar, daß auch das Elterngebot den Aspekt der materiellen Sorge für die Eltern enthält. Im Evangelium wird er jedenfalls herausgestellt: »Ganz schön macht ihr das Gebot Gottes ungültig, um eure Überlieferung zu beobachten. Mose hat nämlich gesagt: Ehre Vater und Mutter, und: Wer Vater und Mutter verflucht, soll des Todes sterben. Ihr aber sagt: Wenn ein Mann dem Vater oder der Mutter erklärt: Korban, das heißt Geschenk (für den Tempel) ist das, was ich dir schulde – dann laßt ihr ihn nichts mehr für Vater oder Mutter tun« (Mk 7, 9–12; vgl. Mt. 15, 3–6). Kein Wunder, daß manche Ausleger das Verbum »ehren« im Elterngebot direkt im Sinne der Unterhaltspflicht deuten. Im Stil der konkreten »ursprünglichen« Gebotsinhalte würde einem Vergehen vorgebeugt, das bei Naturvölkern mit harten Lebensbedingungen im Extremfall dazu führt, die lebensuntüchtigen Eltern zurückzulassen, zu vertreiben oder zu töten. Doch scheint die dargelegte Deutung, gerade weil

sie zu speziell ist, nicht zutreffend oder doch wenigstens nicht adäquat zu sein. Wenn nämlich nach einer konkreten Urform des Elterngebots gefragt wird, verdient ein Prohibitiv wie »Du sollst Vater und Mutter nicht verfluchen« den Vorzug. Die positive Formulierung »Ehre Vater und Mutter« ist eher das Ergebnis einer Entspezifizierung. »Ehren« hat dabei die umfassende Bedeutung der Anerkennung elterlicher Würde, die im übrigen dem normalen und vorherrschenden alttestamentlichen Begriffsinhalt entspricht. Die biblische Fassung des Elterngebots zielt also nicht auf den erwähnten speziellen und auf das Materielle begrenzten Sinn; das Gebot ist vielmehr von uneingeschränkter Offenheit. Dieses Verständnis finden wir noch durch Dtn 21, 18–21 bestätigt. Die deuteronomistischen Gesetzesbestimmungen und Paränesen hat man nicht zu Unrecht als einen Kommentar zu insgesamt sieben der Zehn Gebote verstanden. Nun handelt aber Dtn 21, 18–21 nicht von Verweigerung materieller Unterstützung, sondern von Unbotmäßigkeit des Sohnes. So stimmt denn die Exegese bei der Auslegung des biblischen Elterngebots mit den landläufigen Verständnis überein und wartet nicht mit überraschenden Ergebnissen auf.

Immer aber muß die Exegese zu vollerem und tieferem Verständnis verhelfen. Dem diente schon die bereits getroffene Feststellung, daß das Elterngebot von uneingeschränkter Offenheit ist. Denn wie wollte man die »Ehre«, die man Vater und Mutter schuldig ist, eingrenzen (vgl. Sir 7, 17 f.)? Ganz besonders dient dem Verständnis, daß man die unglaublich harten Sanktionen würdigt. Wer die Eltern verflucht, sie schlägt oder auch nur in hartnäkkiger Unbotmäßigkeit lebt, wird mit dem Tode bestraft[13]. Wir sollten das nicht vorschnell als abartig qualifizieren, wenn tiefere Einsicht in die Befindlichkeit des Menschen die Erklärung bringen könnte. Es muß ungeheuer viel dahinterstehen. Nach biblischer Auffassung sind die Eltern nicht bloß mit funktionsgerechter, empirisch abwägbarer Autorität ausgestattet. Die Autorität beruht vielmehr auf einer fast organischen Einheit zwischen Eltern und Kindern. Adam, der erste Mensch, ist gleichsam die gesamte Menschheit. In Abraham werden auch alle seine Nachkommen gesegnet. Jakob, der auch Israel heißt, steht für das Volk, dessen Stammvater er ist. Die Vorstellung der »korporativen Persönlichkeit« (*corporative personality*), die hier zugrunde liegt, durchzieht das gesamte Alte Testament. In diesem Sinne sind die Eltern die Lebensquelle ihrer Kinder. Sie sind die Segenskraft der Kinder, die in der Aura des elterlichen Segens leben.

»Segen« ist eine grundlegende Vorstellung bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Eltern und Kindern. Die Erzählung von der Segenser-

[13] Die Belege wurden bereits angeführt. Ähnlich strenge Auffassungen herrschen in der Umwelt Israels, wo übrigens auch die positiven Parallelen nicht fehlen. Im Paragraphen 195 des Codex Hammurapi (um 1700 v. Chr.) heißt es: »Gesetzt ein Kind hat seinen Vater geschlagen, so wird man ihm die Hand abschneiden!«

schleichung Jakobs (Gen 27, 1–40) bezeugt eindrucksvoll den Glauben an die Kraft des elterlichen Segens. Der moderne Leser, der dem Humanum entfremdet ist, fragt sich, was denn Besonderes passiert ist, daß Esau vor dem übertölpelten Vater in herzzereißendes Weinen ausbricht. Nach biblischer Auffassung hat Esau sozusagen alles verloren, nämlich den Segen des Vaters, der ja Lebenskraft und Glück bedeutet. Das Gegenteil von Segen ist Fluch. Da der Fluch die gefährlichste Bedrohung ist, verbietet die menschenfreundliche Tora in Lev 19, 14, einem Tauben zu fluchen. Es wäre so unmenschlich, wie einem Blinden ein Hindernis in den Weg zu legen; der Taube kann sich gegen den Angriff nicht verteidigen, weil er ihn nicht bemerkt. Der alttestamentliche Mensch war entsetzt, wenn er las, wie Noach seinen unzüchtigen Sohn Ham verfluchte (Gen 9, 25). Die Mutter des Ephraimiten Micha, die versehentlich ein Fluch gegen ihren Sohn ausgesprochen hatte, beeilte sich, den Fluch zurückzunehmen (Ri 17, 1–3).

Angesichts solcher Vorstellungen begreift man, warum Auflehnung gegen die Eltern als Ungeheuerlichkeit galt. Denn wie kann sich jemand in einer Art Selbstvernichtung gegen die eigene Lebens- und Segensquelle richten? Dabei wurde der Fluch gegen die Eltern wohl als die schlimmste Perversität empfunden, als ein Attentat auf ein heiliges Lebensgesetz. Immer fließt ja der Strom des Segens von oben nach unten. »Es steht außer Frage, daß das Niedere vom Höheren gesegnet wird« (Hebr 7, 7). Wie sollte sich da der Fluch, der immer Lebensvernichtung ist, von unten nach oben richten dürfen? Die in äußerster Verbitterung gesprochenen Worte von Jer 20, 14–17 und Ijob 3, 1–9 vermeiden die Verfluchung der Eltern und wählen als Objekt den Tag oder die Nacht der Geburt oder den Mann, der dem Vater die Nachricht von der Geburt eines Sohnes brachte. Sehr empfindlich zeigt sich auch die Weisheit im Punkte Verfluchung der Eltern (vgl. Spr 20, 20; 30, 11; Sir 3, 11.16).

Weil Segen der Inbegriff des Lebens ist und deshalb das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern besonders adäquat zu erfassen vermag, gewinnt die Theorie, derzufolge das Elterngebot ursprünglich einmal von Verfluchung der Eltern gehandelt hat, eine gewisse innere Wahrscheinlichkeit hinzu. Dann wäre in der Tat das denkbar schwerste Vergehen gegen die Eltern, das für alle andern steht, in den Wortlaut der apodiktischen Kernforderung aufgenommen worden.

Der Verstehensrahmen des Elterngebots muß noch weiter abgesteckt werden. Wir stoßen auf eine ganz umfassende Lebensordnung. Das Elterngebot ist nur die Spitze eines Eisberges. Die Familie vertritt zugleich andere Formen naturgegebener Gemeinschaft und Autorität, vor allem die Volksgemeinschaft. Da die Volksgemeinschaft in der Person des Königs beschlossen liegt, verdient jeder, der den Fürsten verflucht, den Tod (Ex 22, 27; 1 Kön 21, 10; vgl. auch die Episode in Apg 23, 1–5). Einen Mitmenschen

verfluchen (freilich nicht den hilflosen Tauben!), kommt dem Alten Testament, u.a. in den sogenannten Fluchpsalmen, ganz unbedenklich vor, weil es ein Mittel legitimer Verteidigung gegen wirkliche Feinde ist[14]. Aber niemals darf sich der Fluch gegen den Fürsten richten, weil er der Träger des Segens für die ganze Gemeinschaft ist und durch den Fluch die Gemeinschaft selbst getroffen würde. Mir scheint, daß die traditionelle Katechese ganz zu Recht das Verhältnis des Menschen zu jedweder Autorität im 4. Gebot unterbringt.

In der Konsequenz dieser Lebensauffassung liegt, daß den Alten und Erfahrenen der Vorrang zuerkannt wird. »Vor dem grauen Haupt sollst du aufstehen und den Greis ehren. So sollst du Gott fürchten. Ich bin der Herr« (Lev 19, 32). Eine zerrüttete Gesellschaftsordnung sieht nach einer Gerichtsandrohung des Propheten Jesaja folgendermaßen aus: »Ich gebe ihnen Knaben als Fürsten, und mutwillige Buben sollen über sie herrschen. Im Volk wird, Mann gegen Mann, jeder seinen Nächsten bedrängen. Der Knabe tobt gegen den Greis, der Geringe gegen den Hochgestellten« (Jes 3, 4–5); vgl. auch Mich 7, 6).

Jede Autorität geht letztlich auf Gott zurück. Das ist ohne Zweifel die Auffassung der alttestamentlichen Ethik. Mit Bezug auf die Autorität der Eltern scheint es aber auch Ausdruck gefunden zu haben in der sogenannten Begründungsklausel des Elterngebots. Sie lautet in der Exodusfassung (Ex 20, 12): ». . . damit sich deine Tage längen auf dem Erdboden, den Jahwe, dein Gott, dir geben wird«, und in der Deuteronomium-Fassung (Dtn 5, 16): ». . . wie Jahwe, dein Gott, dir geboten hat, damit sich deine Tage längen und damit es dir gut geht auf dem Erdboden, den Jahwe, dein Gott, dir geben wird.« Die Klausel gehört nach berechtigter Überzeugung der meisten Exegeten nicht zur »Urfassung« des Gebots. Sie ist redaktionell im biblischen Erzählungszusammenhang entstanden und verheißt dem Bundesvolk, das hier angesprochen wird, den Besitz des Landes Kanaan, dessen Eroberung bevorsteht. Die uns vom Katechismus her geläufige Fassung der Klausel (»damit es dir wohl ergeht und du lange lebst auf Erden«) stammt aus dem Epheserbrief (vgl. 6, 1–3) und weist erhebliche Bedeutungsunterschiede auf. Unter Ausnutzung der Doppeldeutigkeit des hebräischen und griechischen Wortes für »Land«, das auch »Erde« bedeuten kann, ist aus dem Land Kanaan die gesamte Erde geworden; Gebot und Verheißung richten sich nicht mehr an das israelitische Volk in der Situation vor der Landnahme, sondern an alle Menschen. Der Epheserbrief macht noch darauf aufmerksam, daß die Verheißung langen Lebens in besonderer Weise an das Elterngebot geknüpft ist. Die christliche Tradition hat diesen Hinweis beachtet und ihm zuliebe das Elterngebot gegen die sonstige Gepflogenheit immer mit

[14] Erst die Erlöserliebe Christi macht es möglich, daß wir keine irdischen Feinde mehr haben. Ein seichter Humanismus, auch in christlicher Verbrämung, ist hingegen nicht befugt, über die Fluchpsalmen zu Gericht zu sitzen.

der Klausel zitiert. Der Alttestamentler kann sich jedoch nicht damit einverstanden erklären, daß nach alttestamentlicher Auffassung eine innere Beziehung bestehen soll zwischen der Beobachtung gerade dieses Gebots und der Verheißung langen Lebens. Denn die Inhalte der Verheißung und die Formulierungen der Klausel sind im Deuteronomium häufig und in allen möglichen Zusammenhängen anzutreffen. Gleichwohl will die Klausel das Elterngebot irgendwie auszeichnen[15]. Sie ist doch wohl ein Signal dafür, daß es den gleichen Rang einnehmen soll wie die übrigen mit einer Klausel versehenen Gebote. Das sind aber die dem Elterngebot vorausgehenden Gebote, die eine Verpflichtung gegen Gott zum Inhalt haben, während die nachfolgenden das zwischenmenschliche Verhältnis betreffen. Die Klausel des Elterngebots soll wohl sogar einen klangvollen Abschluß der ersten Gruppe bilden. Es wird also signalisiert, daß das Elterngebot nicht menschliche, sondern göttliche Rechte vertritt; die Eltern werden als Träger göttlicher Autorität hingestellt[16]. Wir entsinnen uns, daß auf Verfluchung der Eltern ebenso der Tod steht wie auf Verfluchung Gottes. Auch sonst werden die Würde Gottes und die der Eltern parallelisiert (vgl. Lev 19, 3; Sir 3, 6.16) wie übrigens auch Fluch gegen Gott und den Fürsten in einem Atem genannt werden (Ex 22, 27; 1 Kön 21, 10; zum Fluch gegen Gott noch Lev 24, 10 ff.).

[15] Die Interpretation des Epheserbriefes dürfte schon in der spätjüdischen Weisheit lebendig gewesen sein (vgl. Sir 3, 1–16). In Sir 3, 6 ist die Verheißung langen Lebens nicht mehr an den Besitz des Gelobten Landes gebunden.

[16] Vgl. dazu den Beitrag von Kremers (s. Anm. 7).

# Geltend machen, was zum Lebenkönnen hilft

## Über Autorität in der Erziehung

*Von Ulrich Hommes*

Für viele scheint es heute ausgemacht, daß das richtige Verhalten Kindern und Jugendlichen gegenüber vor allem darin besteht, diese möglichst gewähren zu lassen, wie sie selbst wollen, und allenfalls Schwierigkeiten für sie aus dem Weg zu räumen. Immer wieder wird behauptet, die Heranwachsenden würden sich auf ihre Art schon zurechtfinden, wenn wir sie nur machen lassen, und deshalb sollten wir ihnen jede erdenkliche Freiheit gewähren. Oft belehrt uns allerdings die Begegnung mit solchen, die in diesem Sinne sich selbst überlassen wurden, sehr wohl eines anderen. Weithin sind sie ja wohl eben nicht gerade strahlende und selbstbewußte junge Menschen geworden voll Anteilnahme an dem, was geschieht, und voll Unternehmungsgeist für das, was auch sein könnte. Sehr oft erscheinen sie uns eher als kaputte Typen, weder körperlich noch geistig zu überzeugender Leistung fähig, ganz und gar unlustig, sich überhaupt anzustrengen, gelangweilt, allenfalls auf Fluchtmöglichkeiten bedacht. Das heißt, sie machen nicht nur den Eindruck, eine traurige Generation zu sein, sondern drohen tatsächlich in wachsender Sinnleere sich abhanden zu kommen. Allzuoft wird das Leben schließlich sogar weggeworfen.

Aber auch diejenigen, die die Kinder und Jugendlichen keineswegs sich selbst überlassen wollen, die sich vielmehr verantwortlich fühlen für das, was aus ihnen werden kann, auch sie sind inzwischen überaus unsicher geworden. Vielfach wurde in der Öffentlichkeit während der vergangenen Jahre gegen Erziehung nach festen Maßstäben und überlieferten Grundsätzen zu Felde gezogen. Alles das wurde als unangebrachte, ja geradezu zerstörerische Bevormundung an den Pranger gestellt. Heranwachsende sollen nicht nur mitreden dürfen, sie sollten vielmehr sich selbst bestimmen, so war immer wieder zu hören. Autorität, die Gehorsam verlangt, wurde zur willkürlichen Gewalt erklärt, gegen die mit allen Mitteln anzukämpfen sei.

Diese Diskussion hat bei den Kindern und Jugendlichen zu einer enormen Steigerung der Aufmüpfigkeit geführt und zu einer erschreckenden Maßlosigkeit ihrer Ansprüche und Erwartungen. Sie meinen eigentlich schon auf alles ein Anrecht zu haben, und sehr schnell verlangen sie dann von Familie, Schule, Staat und Gesellschaft, daß sie es ihnen zur Verfügung stellen. Bei den Erwachsenen aber, die mit all dem fertigwerden müssen, hat die genannte Diskussion vor allem Verunsicherung bewirkt. Viele von ihnen wissen nicht mehr, ob es richtig ist, den Kindern bestimmte Dinge einfach zu ver-

bieten, sie zum Beispiel abends vom Fernsehen wegzuschicken ins Bett, oder bestimmte Dinge einfach zu verlangen, einen Brief zum Beispiel an die kranke Tante. Sie wissen nicht, ob es richtig ist, etwas, was die Kinder selber wollen, nur zu erlauben, wenn sie auch solches tun, vor dem sie sich sonst immer drükken. Wir kommen uns bei so ganz selbstverständlichen Dingen gelegentlich schon fast wie Tyrannen vor. Und oft genug lassen die Kinder es uns spüren, daß sie uns für höchst unliebsame Herrscherfiguren halten, daß alles sehr viel schöner wäre für sie, wenn es diese Bevormundung nicht gäbe: unsere ständigen Verbote nicht und nicht unsere unablässigen Anforderungen an sie.

Sollen wir den Kindern wirklich so viel vorgeben? Drängen wir ihnen damit nicht einfach bloß unsere Form zu leben auf? Und müssen sie in uns nicht geradezu autoritäre Widersacher dann sehen ihres Verlangens, zu tun und zu lassen, was sie selber wollen?

Es ist wohl gut, sich all dem gegenüber hier zunächst einmal die unbestreitbare Tatsache in Erinnerung zu rufen, daß vornehmlich der junge Mensch in der Lage sein wird, sein Leben erfolgreich in die eigene Hand zu nehmen, der geführt und herausgefordert worden ist, dem etwas zugemutet wurde, und der für die Leistungen, die von ihm verlangt worden sind, möglichst viele seiner Kräfte hat anstrengen müssen.

Damit aber sind wir beim Begriff der Autorität. Denn einem anderen etwas abverlangen, fordern, daß er etwas tut oder etwas läßt, dazu gibt es Autorität. Genauer gesagt: dies Tun-Können, das heißt dem Heranwachsenden wirklich etwas abverlangen, eben das ist Autorität.

Ganz allgemein sprechen wir von Autorität ja gerne dann, wenn einer aufgrund seiner größeren Erfahrung, seines größeren Wissens und seines größeren Könnens uns sagen kann, wie es sich mit einer bestimmten Sache verhält, und was wir zu tun haben. Daß einer auf diese Weise seine Erfahrung, sein Wissen und sein Können zur Geltung bringt, das geschieht im Alltag an allen Ecken und Enden – als Vater und Mutter dem Kind gegenüber, als Lehrer gegenüber den Schülern, als Arzt gegenüber dem Patienten, aber auch als Inhaber eines öffentlichen Amtes den Bürgern gegenüber, für die einer zuständig ist und denen er bestimmte Entscheidungen auferlegt.

Spricht Autorität mir gegenüber aber zum Beispiel wirklich aufgrund größerer Erfahrung, größeren Wissens und größeren Könnens, dann heißt dies zugleich, daß ich selbst, der ich diese Erfahrung, dies Wissen und dies Können nicht habe, von mir her gar nicht ohne weiteres finden könnte, was da empfohlen wird, und daß ich es eben deshalb mir sagen lassen muß.

Man kann sich dies zur ersten Verständigung an einem ganz einfachen Beispiel klarmachen. Wenn ein Kind radfahren lernen will, wendet es sich an den Vater, den es radfahren gesehen hat, und es läßt sich von ihm halten und unterweisen. Daß es einfach annimmt, was der Vater ihm da sagt, ist

sicherlich nicht sonderlich überlegt, und doch wohl begründet. Würden wir das Kind fragen, warum es den Anweisungen des Vaters folgt, bekämen wir vermutlich zur Antwort: weil der Vater das kann, was ich lernen möchte.

Dies Beispiel zeigt bei aller Verkürzung, daß in Autoritätsbeziehungen zunächst keineswegs einfach irgendetwas befohlen wird, daß vielmehr dem, der folgen soll, darin solches gesagt wird, von dem derjenige, der Gehorsam verlangt, behauptet, daß es so richtig ist und gut, und richtig und gut nicht etwa vornehmlich für ihn, der solchen Anspruch geltend macht, sondern für den, der davon betroffen wird. Der Anspruch der Autorität auf Gefolgschaft hängt deshalb auch nicht am persönlichen Glanz dessen, der zu mir spricht, und auch nicht an seiner äußeren Machtfülle, dieser Anspruch rührt von der Sache her, um die es darin geht. Überall dort, wo es beträchtliche Unterschiede gibt im Wissen und im Können, wo der eine etwas beherrscht, was ein anderer lernen soll, wo der eine Erfahrungen gemacht hat mit Dingen und Bezügen, die zählen, und die auch für den andern entscheidend werden können, überall da muß der eine dem andern sagen, worauf es ankommt.

Ganz allgemein aber ist nun sicher festzustellen, daß die Bereitschaft, sich etwas sagen zu lassen, heute nicht mehr sonderlich groß ist. Die meisten vor allem gerade der jungen Menschen wollen sich nicht sagen lassen, was sie zu tun haben, sie wollen nicht aufgrund der Meinung eines anderen tätig sein, sondern selbst bestimmen und das heißt, einzig das tun, was sie für richtig halten. Dies heißt gar nicht, daß sie alle zu Aufsässigkeit oder gar zu Anarchismus neigen. Für sie bedeutet nur einfach die vielberufene Mündigkeit wirklich etwas anderes als fremder Anordnung zu folgen.

Und so ganz Unrecht hat man mit einer solchen Einstellung ja wohl auch nicht. Es gibt die schrecklichen Erfahrungen der NS-Zeit, wo eben mittels bedingungslosem Gehorsam ein ungeheures Ausmaß von Gewalt gegen Menschen ins Werk gesetzt worden ist. Und es gibt neuere amerikanische Experimente, die zeigen, daß auch heute noch viele Menschen bereit sind, anderen Schmerzen zuzufügen und sie nach allen Regeln der Kunst zu foltern, schon wenn man ihnen sagt, dies sei für eine bestimmte wissenschaftliche Untersuchung nötig. Das heißt, auch Autorität läßt sich mißbrauchen, genauer müßte man sagen: unter dem Deckmantel von Autorität können Ziele verfolgt werden, die dem wahren Wesen von Autorität völlig entgegengesetzt sind, Ziele zum Beispiel, in denen sich reiner Eigennutz und nackte Herrschsucht bekunden. Dieser Mißbrauch stellt ein eigenes und überaus schwieriges Problem dar, dennoch sollten wir den Begriff der Autorität nicht von hier aus angehen, sondern von dem her, was Autorität selbst in dem eben angedeuteten Sinn ursprünglich sucht.

Schließen sich Mündigkeit, Freiheit und Verantwortung auf der einen Seite und Autorität auf der anderen also wirklich aus? Wie verhält es sich mit dem Anspruch auf Selbstbestimmung und dem Verlangen der Autorität nach Ge-

horsam zum Beispiel im Bereich der Erziehung? Wer hier genauer zusieht, der muß erkennen, daß Autorität sich da schon von der Sache her gewissermaßen auf bestehende Unmündigkeit bezieht. Hier wird entschieden anstelle von jemandem, der selbst noch gar nicht zu entscheiden vermag. Autorität ist da nicht am Werke, um jemanden in Unmündigkeit zu halten, sondern um ihn zur Mündigkeit heraufzuführen. Der fremde Wille, der sich da aufdrängt und verlangt, daß etwas getan wird, noch bevor eingesehen ist, warum dies getan werden muß oder warum gerade in dieser ganz bestimmten Form, dieser fremde Wille bringt sich zur Geltung, nicht um den Willen des Kindes zu brechen, nicht um das Kind und den Jugendlichen zu manipulieren, sondern um seine Freiheit zu wecken und ihm zu seinen eigensten Möglichkeiten zu helfen.

In diesem Zusammenhang scheint mir eine allgemeine Bemerkung zum Begriff der Freiheit nötig. Wir verstehen Freiheit heute ja überhaupt gerne einfach als die Möglichkeit der Selbstbestimmung. Alle haben wir ein ganz ursprüngliches Verlangen danach, möglichst ungehindert so zu leben, wie wir selbst dies wollen. Es kommt uns unerträglich vor, wenn wir lediglich tun sollen, was andere uns sagen. Wir wollen nicht über uns verfügen lassen, sondern selbst bestimmen. Das heißt, Freiheit meint tatsächlich zunächst die Möglichkeit, das Leben in eigener Verantwortung und eigener Entscheidung zu führen, nach den je eigenen und durchaus unterschiedlichen Wünschen, Interessen und Bedürfnissen.

Aber es ist dies nur ein Moment, nur die eine Seite dessen, was Freiheit eigentlich meint. Entscheidend ist vor allem dann doch der Inhalt, um den es in der Selbstbestimmung geht. Freiheit meint nicht bloß, ungehindert über sich bestimmen zu können. Freiheit meint, sich bestimmen können zu etwas. Ich möchte frei sein von allem Zwang, weil ich frei sein will dafür, mich solchem zu widmen, das mir etwas verspricht. Die Möglichkeit zur Selbstbestimmung allein macht also Freiheit nicht aus. Unsere Freiheit kommt zu ihrem eigentlichen erst durch den Inhalt, auf den sie sich bezieht, und den sie realisiert.

Ein Inhalt der Freiheit aber ist nicht irgend etwas und nicht alles mögliche. Darum geht es im Begriff der Freiheit nicht darum, dies oder das zu tun. Freiheit meint vielmehr die Möglichkeit, solches zu tun, was mich erfüllt. Das heißt, Freiheit ist wesentlich bezogen auf etwas, das ein sinnvolles Leben möglich macht. Sie ist bezogen auf solches, das in sich etwas wert ist, das mit dem Rechten und dem Wahren zu tun hat, mit dem Guten und dem Schönen. In Sachen Freiheit geht es um Inhalte, die selber freimachen.

Und dies ist der entscheidende Punkt für die Frage nach dem Verhältnis von Autorität und Freiheit. Denn Autorität, das heißt größere Erfahrung, größeres Wissen und größeres Können, alles dies hat es nicht einfach mit Freiheit im Sinn bloßer Selbstbestimmung zu tun, sondern vor allem mit

dem, wozu uns solche Möglichkeit der Selbstbestimmung gut sein soll. Insoweit ersetzt das Handeln der Autorität tatsächlich in gewisser Weise die Selbstbestimmung dessen, der folgen soll. Gerade Inhalte, die selber freimachen, müssen aller Erfahrung nach mit Autorität geltend gemacht werden, wenn sie überhaupt wirksam sein sollen für uns. Wahre Autorität behindert Freiheit nicht, sie zielt vielmehr selbst auf Freiheit. Sie verlangt Gehorsam nicht als Selbstzweck, sondern als Zugang zu Werten, Beziehungen und Sachverhalten, die sonst so nicht offenstehen, die aber dann, wenn sie wirklich ergriffen sind, ihre befreiende Wirkung zeigen.

Wo Autorität wirklich begründet ist, da gibt sie deshalb auch nicht einfach nur einen guten Rat, dem man folgen kann, wenn man will, da hat sie vielmehr eine ganz eigene Verbindlichkeit – und zwar eben aus der Sache heraus, die sie vertritt. Deshalb gehört zur Autorität die Sorge um die Durchsetzung dessen, was sie geltend macht. Dies heißt nicht, daß Autorität zu allen möglichen Mitteln greifen darf. In vielen Fällen würde schon von der Forderung her, auf die geantwortet werden soll, Zwang gar nichts erbringen, da ist Autorität vielmehr völlig auf die Kraft geistiger Überzeugung verwiesen. Aber es gibt auch Fälle, wo ein gewisser Druck und gegebenenfalls die Androhung von Strafe, ja notfalls sogar unmittelbarer Zwang am Platze sind, dort nämlich, wo etwas durchgesetzt werden muß, noch bevor es freiwillig angenommen wird. Im einzelnen wird dies wohl davon abhängen, wie dringlich das ist, was zur Geltung gebracht werden soll.

Das meiste von dem, was wir den Kindern abverlangen, wird von den Kindern zunächst ja überhaupt nur aufgrund eines mehr oder weniger deutlichen Drucks tatsächlich erbracht. Aber wir sind eben nicht nur gefragt, wo das Kind – wie zum Beispiel beim Radfahren – von sich aus etwas lernen will, wo es aus Neugier, Bewegungsfreude und Abenteuerlust einfach gerne etwas tut. Autorität ist gefordert vor allem da, wo es sich um die Eröffnung von Möglichkeiten handelt, noch bevor das Kind selbst begründet sagen kann, ob es so etwas will oder nicht, wo es also etwas tun muß, das ihm möglicherweise schwerfällt, und von dem es doch noch nicht weiß, ob sich der Einsatz lohnt.

Wir überfordern Kinder maßlos, wenn wir sie zum Beispiel selbst darüber befinden lassen, ob es sich lohnt in der Freizeit ein Musikinstrument zu lernen statt nur Fußball zu spielen, oder am Sonntag zur Kirche zu gehen statt schon am Morgen sich vor den Fernsehapparat zu setzen. Woher sollte ein Kind denn wissen, ob Musik etwas ist, das ihm später helfen kann zu leben, oder ob Religion uns das Dasein wirklich tiefer begreifen läßt? Es wäre eine der Situation ganz und gar unangemessene Einstellung, hier darauf zu beharren, daß das Kind selbst frei müsse entscheiden können, so etwas zu tun oder es nicht zu tun, denn in Wahrheit geht es ja eben darum, das Kind

überhaupt erst in eine Lage zu bringen, wo man von Freiheit einem bestimmten Sachverhalt gegenüber sprechen kann.

Dies soll nun wahrlich nicht heißen, daß zum Beispiel jeder seine Kinder in die Musikstunde treiben muß. Musik ist – wie Religion – hier nur ein Beispiel. Man könnte auch von ganz anderen Dingen reden, von den Umgangsformen etwa, von Hilfsbereitschaft und Solidarität, aber auch vom Bergsteigen und Gedichtelernen. Das heißt, es geht jeweils darum, daß wir den Kindern den Eintritt in jene Bezüge vermitteln, in denen für uns selbst begründet ist, daß es gut ist und schön zu leben, Bezüge also, die wir nicht missen wollen, auch wenn sie Anstrengung von uns verlangen, Opfer und Verzicht. Einem anderen helfen, leben zu können, sich zurechtfinden in dem, was er braucht, um eben nicht zu verzweifeln, sondern sich zu freuen und seinerseits Freude zu verbreiten, dies ist nur möglich aus dem, was sich uns selbst als wesentlich gezeigt hat für erfülltes Dasein. Es ist möglich nur von Inhalten her, die nicht beliebig sind, die aber ihre befreiende und tragende Kraft an uns erwiesen haben, und die voll Verheißung sind, diese Kraft auch zu erweisen an unseren Kindern.

Im Vertrauen auf diesen Zusammenhang sollten wir uns deshalb wahrlich auch nicht irritieren lassen von den zahllosen Einreden, die uns glauben machen wollen, unsere Ansprüche an die Kinder würden diese geradewegs daran hindern sich so zu entfalten, wie es ihnen am besten bekommt. Wie abstrakt, lebensfremd und im Grunde lebensverneinend ist doch die Vorstellung, es würden da einem zu freier Verfügung über sich selbst berufenen Wesen Muster des Denkens und Empfindens, des Handelns und Verhaltens aufgezwungen, die es unmöglich machen, daß es sich in der Richtung seines ursprünglichen Wachstums entwickelt. Deshalb ist nicht Befreiung aus aller Bindung und nicht Lösung von allen Vorgaben das Ziel der Erziehung, sondern die Einführung in jene Inhalte, die freimachen und erfüllen. Dies geht nicht ohne Zumutung. Aber es ist eine Zumutung, die nicht aus der freien Bahn zwingt, die nicht Selbstbestimmung vorenthält, nicht klein macht und nicht entmutigt, die vielmehr zum Lebenkönnen hilft. Diese Zumutung an Kinder, etwas zu tun, was sie noch gar nicht durchschauen, und was ihren offenbaren Wünschen und Erwartungen vielleicht auch zunächst gar nicht entspricht, sie hat ihren Grund nicht in unserem Willen zur Herrschaft, sondern in der Sorge um ihre Lebenschancen, und deshalb gehört zu ihr eben auch das Versprechen, es werde mit dem Tun selbst dann auch aufgehen, daß gut und richtig ist, was wir von ihnen verlangen.

Bei den Kindern selbst ist es im übrigen ja oft gar nicht so sehr Selbstbestimmungswille, der sich da in der Verweigerung versucht. Sehr viel mehr dürfte es Bequemlichkeit sein und eben einfach der Hang, möglichst allem zu entkommen, was etwas von uns verlangt. Aber helfen wir Kindern wirklich, wenn wir ihnen immer nachgeben, ihnen alles erlauben und sie nur ver-

wöhnen? Müssen wir ihnen nicht gerade Anstrengung, Mühsal und Verzicht zumuten, wenn wir sie fähig machen wollen, selbständig zu leben, sicher und frei?

Gewiß, dies ist oft genug auch schmerzlich für uns selbst. Neinsagen müssen, Enttäuschungen bereiten, alles dies tut weh, und oft sind wir versucht, zur Vermeidung mürrischer Gesichter und bitterer Tränen (und noch öfter vielleicht zur Förderung unserer Ruhe) unvermeidlichen Kraftproben auszuweichen. Aber nicht was uns wohltut und uns selbst schont, ist im Verhältnis zu den Kindern gefragt, sondern was zu tun ist, weil es im Blick auf das Gedeihen des heranwachsenden Gegenübers notwendig ist. Sehr oft wäre es wahrlich bequemer, die Kinder und Jugendlichen sich selbst zu überlassen, ihrem eigenen Willen und ihren eigenen Wünschen, statt zu fordern und zu mahnen, sich zu reiben und sich zu plagen. Aber wir täten allenfalls uns einen Gefallen damit, den Kindern bestimmt nicht. Denn mögen sie im Moment auch das Gefühl haben, daß die Freiheit jenseits unserer Gebote und Verbote begönne, wir wissen, daß dem nicht so ist, und wir haben im Blick auf die, die uns anvertraut sind, hierfür einzustehen. Alles andere wäre Unrecht an denen, denen man gefällig zu sein meint.

Was aus einem jungen Menschen wird, das hängt zum großen Teil davon ab, ob seine geistigen und körperlichen Kräfte wirklich herausgefordert worden sind im Blick auf die Ziele, auf die hin diese Kräfte zu entfalten sich lohnt. Wer junge Menschen ihrer Bequemlichkeit überläßt, tut ihnen nichts Gutes, er verhindert vielmehr, daß sich ihre Fähigkeit entfaltet, etwas zu leisten und zu erobern, Bindungen einzugehen, einer Sache zu dienen oder ganz für einen anderen dazusein.

Das heißt, wir sollten unseren Kindern sehr wohl etwas zumuten, etwas an dem sie gerade auch Opfer, Entsagung und Verzicht lernen, die Notwendigkeit von Selbstbeschränkung ebenso wie die Befriedigung gelungener Selbstüberwindung. Wir sollten für Herausforderungen sorgen, denen sie sich stellen müssen und bei deren Beantwortung sie die eigene Leistungsfähigkeit erproben, wo sie Erfahrungen machen, durch die sie ihrer eigenen Kräfte gewahr werden und mit denen sich diese Kräfte zugleich ausweiten können.

Wo das Maß solcher Zumutung an die Kinder unsere Sorge um ihre Lebenschancen ist, und nicht etwa bloße Herrschsucht oder die eigene Bequemlichkeit, da brauchen wir im übrigen auch keine Angst zu haben, durch erzieherische Härte die Zuneigung und das Vertrauen der Kinder zu verlieren. Irgendwann wird sich Liebe, die wir den Kindern zugewendet haben, als das Stärkere erweisen. Bloß darf auch Liebe zu Kindern nicht zuerst sich selbst meinen, das heißt, sie darf dem kindlichen Gegenüber nicht einfach zu willen sein, sondern muß es gegebenenfalls ertragen, nicht richtig erkannt zu werden.

Natürlich haben wir keine Garantie dafür, daß die Kinder nicht eines Tages doch plötzlich abspringen, aussteigen und sich versagen. Aber vielleicht haben wir den Kindern dann im vornhinein schon eine entscheidende Hilfe gegeben, die schwierige Situation, in die sie sich selbst verstricken, doch zu bestehen. Denn wenn überhaupt, können sie ja nur unter unseren Anforderungen die Kraft entwickeln, auch mit Schmerzen und Enttäuschungen fertig zu werden, wie sie unlösbar mit jedem Leben verbunden sind.

Auseinandersetzungen bleiben hier niemandem erspart. Es ist schlicht natürlich, daß die Heranwachsenden anders sein wollen als wir, daß sie ihre eigene Meinung haben wollen und ihren eigenen Lebensstil. Wir dürfen sie darin auch nicht behindern, das heißt, wir dürfen nicht vergessen, daß sie Bestätigung, Erfüllung und Glück in der Tat vornehmlich finden, wenn sie sich selbst auf den Weg machen und auf ihre Art erfahren und erkennen, was ist. Unsere Aufgabe ist es zu helfen, daß sie sich nicht verlaufen dabei, nicht verlaufen ins Trostlose und Unwegsame, daß sie vielmehr dem auf der Spur bleiben, was das Leben jeden Tag neu und im Grunde eben auch schön und gut erstehen läßt.

Manchmal hilft bei diesen Schwierigkeiten das geduldige Gespräch sehr viel mehr, als wir zunächst meinen, der immer neue Versuch zu sagen, daß der Grund unseres Anspruchs an die Kinder nicht unser Wohlbefinden ist, nicht das Festhalten einfach an dem, was immer schon so war, oder die Unterdrückung gar derer, die den eigenen Weg suchen, daß wir sie drängen vielmehr um ihrer selbst willen, das heißt, weil wir überzeugt sind, daß es gut ist für sie. Soweit Kinder sich wirklich angenommen wissen und nicht das Gefühl haben, eher als Last empfunden zu werden, wird dieser Hinweis auf Dauer nicht ungehört verhallen.

Am meisten freilich hilft, wenn die Heranwachsenden sehen und erleben, wie für uns aus dem, zu dem wir sie ermuntern und was wir von ihnen verlangen, Freude ersteht, die Freude des Lebens. Was wir gerne tun, weil es froh macht, sicher und frei, auch wenn es Anstrengung voraussetzt und Verzicht, dies überzeugt und verlockt zugleich. Freude kann man nicht einfach haben wollen, sie ist nicht direkt anzuzielen, sie ergibt sich als die Frucht und die Folge von etwas anderem, als Frucht und Folge eines ganz bestimmten Tuns. Darin liegt die Schwierigkeit für ihre Vermittlung, ganz besonders im Bereich der Erziehung. Dennoch steckt nicht nur Bequemlichkeit, Unlust und Angst an, sehr wohl kann auch Freude anstecken. Vielleicht rühren unsere Schwierigkeiten mit der Jugend nicht zuletzt daher, daß wir zu wenig Freude ausstrahlen, daß zu wenig sichtbar wird, wie das, was wir für richtig halten und was wir weitergeben wollen, die Gewißheit sinnerfüllten Lebens verspricht.

Richtige Philosophen sind oft etwas altväterisch, sie müssen deshalb keineswegs von gestern sein. So möchte ich schließen mit einem alten Text. Er

stammt von Platon, der vierhundert Jahre vor Christi Geburt schon in Athen seinen Mitbürgern mit klugen Reden auf die Nerven ging. In der »Politeia« heißt es: »Unsere Kinder sollen nicht auf einer schlechten Weide leben, damit sie nicht alle Tage unmerklich schlechte Nahrung zu sich nehmen und große Krankheit in der Seele tragen, ohne dies zu wissen. Auf gesunden Gefilden sollen sie wohnen, vom Schönen und Guten umgeben und dadurch deutlich zu seiner (des Guten und Schönen) Liebe gelenkt, noch ehe sie sich Rechenschaft geben können davon. Wenn dann die Vernunft kommt (die das Schöne und Gute meint), wenn sie imstande sind zu begreifen: Die Jugendlichen werden diese Vernunft willkommen heißen wie einen guten Freund, eben weil sie in Verwandtschaft mit ihr erzogen sind.«

Um im Bild zu bleiben: Wofür unsere Kinder später einen Blick haben werden, den Sinn und das Gespür, was für sie da sein wird und woran sie sich halten können, dies entscheiden zum großen Teil wir selbst je nachdem, wo wir sie entlangführen und wo wir sie sich aufhalten lassen. An uns ist es zu fragen, was wir ihnen bieten müssen und was wir von ihnen fernzuhalten haben, wenn sie fähig werden sollen, in der rasch fortschreitenden modernen Welt sinnvoll zu leben. Es ist unsere Aufgabe, dafür zu sorgen, daß sie nicht nur rechnen lernen und haben können und verfügen, sondern auch sich freuen, trösten und verzeihen, an Gott zu glauben und zu lieben.

Gegen alle Schlagworte antiautoritärer Erziehung und gegen die falschen Propheten der Emanzipation sollten wir also ruhig festhalten, daß wir im Verhältnis zu den Kindern nicht unseres eigenen Vorteils wegen tätig werden, nicht aus Vergnügen an ihrer Bevormundung, sondern im Blick auf ihre Chance für ein erfülltes Leben. Unter diesem Gesichtspunkt haben wir allen Grund auf jenen Inhalten zu bestehen, deren tragende und befreiende Kraft sich für uns erwiesen hat. Nicht über andere herrschen können, sondern Helfer zu sein zu Freiheit, dies ist das wahre Geheimnis von Autorität.

# Moden der Erziehung

*Von Horst Wetterling*

Die Aufgabe ist unveränderlich, die Art und Weise hingegen, in der wir ihr gerecht zu werden suchen, ändert sich unablässig, so daß der Vergleich mit der Mode durchaus naheliegt; der Auftrag ist eindeutig, bei dem Beginnen aber, ihn zu erfüllen, folgen wir mancherlei Deutungen des menschlichen Daseins, so daß er unversehens selbst in den Nebel der Vieldeutigkeit gerät.

## DIE AUFGABE:

Vernehmen wir unter den Ansprüchen und Antworten, deren Gewebe unser Miteinander ausmacht, einmal die Stimme des Kindes, werden wir der Tatsache inne, daß Kinder – mit einem Wort von Maria Montessori – »anders« sind[1], wie es auch John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Johann Heinrich Pestalozzi und Friedrich Fröbel einsichtig gemacht haben. Auch unsere alltäglichen Redeweisen rücken diesen Sachverhalt in den Blick: Wir bedienen uns meistens privativer Bestimmungen, wenn wir die Eigenart des Kindes zu begreifen suchen. Belehrt durch die Erfahrungen, die wir im fürsorglichen Umgang mit Kindern gewonnen haben, pflegen wir zu sagen, ein Kind sei noch un-vernünftig, un-besonnen, un-beschwert, un-schuldig, un-beholfen, unfertig, un-geschickt, un-gezogen, hilf- und sorgen-los. Und bei manchen Vorfällen, durch die Eltern oder Nachbarn erzürnt werden, wenden wir beschwichtigend ein, es sei doch »nur« oder »noch« ein Kind, das sie ausgelöst habe. Diese Privationen machen deutlich, daß das Kind noch nicht fähig ist, den Anforderungen standzuhalten, die den erwachsenen Menschen zu mannigfaltigen Anstrengungen, Dienstleistungen und Entscheidungen nötigen, unfähig also, für die Erhaltung seines Daseins zu sorgen, seine Zukunft zu sichern, sich im Mit- und Gegeneinander der Menschen zu behaupten. Auch dort, wo uns – wie es in der älteren Darstellung heißt – »der ästhetische Zauber des Kindes . . . so gewaltig auf seine Seite lockt und uns antreibt, seine Worte und Handlungen mit Aufmerksamkeit zu verfolgen«[2], wird uns die Kindheit als eine Lebensform ansichtig, die sich im Zustand des Noch-nicht befindet. Wir freuen uns zwar an den Verkehrungen und Verdrehungen, den »Ungereimtheiten«, die in dem Verhalten und in den Deutungen eines Kindes dadurch zustandekommen, daß es sich in den Bedeutungen und Gewohnheiten unserer Tage noch nicht auskennt, aber in eins damit muten wir

[1] Montessori, M., Kinder sind anders. 3. Aufl. Stuttgart 1952.
[2] Sully, J., Untersuchungen über die Kindheit, übers. von J. Stimpfl. Leipzig 1898, S. 2.

dem Kinde zu, Fertigkeiten zu lernen und zu Einsichten zu gelangen, aus denen ein Bestand an Kenntnissen sowohl als auch an Grundbegriffen hervorgeht, mit deren Hilfe es unbekannte Sachverhalte selbständig durchdringen und beurteilen kann. Wir wissen, daß es einmal selbständig werden muß, soll es eine Bestimmung erfüllen, fähig somit, die Lebensnot aus eigener Kraft zu bewältigen, dem Nächsten zu dienen, zwischen mehreren Möglichkeiten die rechte Entscheidung zu treffen.

»Schwach kommen wir zur Welt« – so legt Rousseau dar – »und bedürfen der Kraft, entblößt von allem und bedürfen des Beistandes, blöd im Geiste und bedürfen des Urteils. Alles, was uns fehlt bei unserer Geburt und was wir brauchen im Erwachsenenalter, wird uns gegeben durch die Erziehung.«[3]

Freilich bleibt – dies nebenbei – zu fragen, ob wir dem Kinde gerecht werden, wenn wir es allein im Aspekt unseres – der Erwachsenen – Dasein betrachten, es also sozusagen nicht für voll nehmen, sondern als ein Wesen, das erst noch werden muß, wozu es bestimmt ist. Sofern wir uns nur ernstlich und ausdauernd zu Kindern halten und dort zu schweigen suchen, wo das Kind aus seinen eigenen Möglichkeiten zu sprechen beginnt, drängt sich uns doch die Vermutung auf, daß in der Kindheit nicht nur der Mangel des Noch-nicht waltet, sondern auch Reichtum und jene glückhafte Ausgeglichenheit zwischen den Bedürfnissen und der Kraft, sie zu befriedigen, die häufig als Harmonie beschrieben worden ist. So bezeugt es Friedrich Hölderlin in der Klage seines Buches »Hyperion«.

»Jedes Alter, jeder Zustand des Lebens« – hören wir wieder Rousseau zu – »hat eine Vollkommenheit, die nur ihm entspricht, eine Art Reife, die nur ihm eigentümlich ist.« Und: »Die Menschheit hat ihren Platz in der Ordnung der Dinge, die Kindheit hat wieder den ihrigen in der Ordnung des menschlichen Lebens, man muß den Mann im Manne und im Kinde das Kind betrachten.«[4]

Betrachten wir nun »im Kinde das Kind«, erkennen wir sogleich, daß es der Hilfe bedarf. Diese Bedürftigkeit waltet in allen Bezügen, welche die Existenz des Menschen ausmachen: Durch die erstaunliche Unbeholfenheit bedingt, die seinen Status als normalisierte Frühgeburt kennzeichnet, braucht das Kind die umfassende Fürsorge seiner Mutter. Um das Miteinander der Menschen seines Lebenskreises verstehen zu können, das durch vielfältige Ordnungen, Formen und Symbolsysteme geprägt ist, bedarf es des Vorbildes und der Anleitung von Erwachsenen. Um fähig zu werden, die Situationen zu meistern, in die es geraten wird, ist es darauf angewiesen, daß gebildete

[3] Rousseau, J.-J., Emil oder über die Erziehung, übers. von E. v. Sallwürk. 3. Aufl. Langensalza 1893, S. 7.

[4] Rousseau, J.-J., Emil oder über die Erziehung, übers. von H. Denhardt. Leipzig o.J., S. 248, S. 92.

Menschen ihm Wesen und Sinn der Gehalte und Normen erschließen, von denen auch sein Dasein getragen wird. Damit es einmal in seinem Nächsten die Person achte und das Rechte vollbringe, muß es im Umgang mit anderen Menschen Maßstäbe erfahren haben, an denen es sich bei seinem Tun orientieren kann. Um der Botschaft teilhaftig zu werden, daß uns Gott in Jesus Christus, seinem Wort, Hilfe und Vergebung anträgt, ist es nötig, daß seine Nächsten die Gegenwart des Herrn bezeugen und es im Hören auf das Wort wie in den Formen zu unterweisen, in denen die Gemeinde bei Gebet, Lob und Dank auf die Verheißung antwortet[5].

Die Antwort auf den Anspruch dieser Bedürftigkeit, Erziehung also, wird durch das Streben bestimmt, das Kind zur Selbständigkeit oder – im gegenwärtigen Sprachgebrauch – zur Mündigkeit zu führen. Selbständig aber ist der Mensch, wenn der Entschluß, mit dem er der Zumutung einer Situation begegnet, nicht durch Artinstinkte, inferiore Strebungen oder bequeme Selbstsucht bestimmt ist, sondern durch den Willen und die Fähigkeit, das sachlich Notwendige, ja, das Gute zu vollbringen. So geht die Erziehung mit dem Beginnen, das Wertempfinden des Kindes zu vertiefen und zu erweitern und die sich in ihm ursprünglich regende, leibliche und geistige Aktivität zu sicherem Können zu steigern, stets auf den letzten Wert des Menschen. Der Wert des Menschen liegt im sittlichen Selbst. Daß dieses Selbst, das Wesen des Menschen, in Erscheinung trete und sich gegenüber dem Unwesen beispielsweise kollektiver Zwänge behaupte, ist die Sorge des Erziehers. Ihm kommt es darauf an, den heranwachsenden Menschen dahin zu führen, daß er – mit Hölderlins Worten – »kräftig genährt, danken für alles lern' und verstehe die Freiheit, aufzubrechen, wohin er will«.

## DIE MODEN:

In unseren Tagen sind es vornehmlich zwei Verhaltensweisen, die, obwohl sie als erzieherische Bemühungen gelten, den Unmündigen gerade die Hilfe schuldig bleiben, der sie bedürfen, weil sie statt durch Einsicht – nicht anders als die Mode – vom Geschmack der Zeitgenossen bestimmt werden. Die eine beruft sich auf Konzeptionen, die in schwärmerischer Verblendung alles Heil von der »Rückkehr zur Natur« erwarten, die andere auf solche, die in einer Anmaßung sondergleichen alles für »machbar« halten. Sie kommen freilich von weit her, diese Entwürfe, wenn auch die Pädagogen, die sie zu verwirklichen trachten, jeder Historie abhold davon nichts wissen. Dennoch dürfen sie, auch und gerade in ihrem Widerspruch, als bezeichnend für unsere Zeit gelten, die Leugnung der Sonderstellung des Menschen im Kosmos ebenso

[5] Vgl. Flitner, W., Allgemeine Pädagogik. 2. Aufl. Stuttgart 1950, S. 28 ff.

wie die Vergafftheit in die Effektivität der Technik, als Moden zudem, die vorübergehen werden, um sich dann wieder einmal marktschreierisch zu regen.

*Die eine:*

Wie die »Pädagogik vom Kinde aus« der Reformbewegung von etwa 1870 bis 1930 versteht die Theorie der »natürlichen«, der »antiautoritären« Erziehung den Prozeß, in dem der Mensch von der kindlichen Unbeholfenheit zur Mündigkeit gelangt, als die von immanenter Gesetzmäßigkeit determinierte Entfaltung keimhafter Anlagen, als einen naturhaften Vorgang, der sich unaufhaltsam vollzieht und – sofern nur optimale Bedingungen für solches Reifen gegeben sind – jeder Einwirkung entrückt ist. Nachdem Charles Darwin im Jahre 1859 mit der Evolutionstheorie seiner Untersuchungen ein Prinzip aufgezeigt und vermeintlich empirisch belegt hatte, das die Lösung der »Welträtsel« erhoffen ließ, lag es nahe, es auch bei der Interpretation anthropologischer Phänomene zu verwenden, zumal er mit der These, daß das Bewußtsein teils als Ergebnis, teils als Stimulans der biologischen Prozesse der Anpassung, der fortschreitenden Differenzierung und Integrierung gelten müsse, auch den Anstoß zu dieser Übertragung gegeben hatte. So wurde dann auch die Ausprägung spezifisch menschlicher Fähigkeiten – wie zum Beispiel der Sprache und des bildnerischen Gestaltens – als Reifung endogen präformierter Verhaltensweisen gedeutet, so wird dann heute die Ausprägung spezifisch menschlicher Möglichkeiten – besonders die der toleranten Übereinkunft in der Gruppe – so verstanden. Folgerichtig meinten einige Pädagogen dann, sie könnten oder müßten sich jeder erzieherischen Bemühung enthalten und ihre Fürsorge darauf beschränken, dem vorbestimmten Strom gleichsam ein Bett zu bereiten. »Ruhig und langsam die Natur sich selbst helfen lassen« – so erneuert Ellen Key die Vorstellungen Rousseaus von einer »negativen Erziehung« – »und nur sehen, daß die umgebenden Verhältnisse die Natur unterstützen, das ist Erziehung«[6]. »Ich stehe dem Kinde« – so folgt Berthold Otto dem skizzierten Ansatz – »so gegenüber wie der Botaniker der Pflanze. Ich fühle mich verpflichtet, erst einmal zu beobachten, was wächst. Erst dann, wenn ich sehen kann, wohin die eigenen Wachstumstendenzen der Kinder gerichtet sind, halte ich mich für berechtigt, sie durch Beseitigung äußerer offensichtlicher Hemmnisse zu fördern.«[7]

Nicht minder konsequent meinen einige Pädagogen unserer Tage, es genüge, die Umwelt des Kindes so zu gestalten, daß sich darin sowohl ergiebiges – »schöpferisches« – Tun als auch eine Gemeinschaft entfalten kann, die ihre

[6] Key, E., Das Jahrhundert des Kindes. 8. Aufl. Berlin 1910, S. 110.
[7] Otto, B., Die Zukunftsschule. Jahrg. 1913 Heft 3, S. 1.

Konflikte auf friedliche Weise löst. »Es sind die Ideen der Nichteinmischung in das Heranwachsen des Kindes und des Verzichts auf jeden Druck«, so bezeichnet A. S. Neill die Maxime der Erziehung in Summerhill[8]. Um dem Kind ein »Leben nach eigenen Gesetzen« zu ermöglichen[9], muß der Erzieher der dem »Organismus« des Kindes innewohnenden Tendenz zur Entfaltung und Steigerung seiner Kraft trauen[10]. So kann und muß er auch auf den »Druck« verzichten, der für jede Schule sonst bezeichnend ist, auf den Anspruch, das Kind solle sich planmäßigem Lernen widmen: »Die Teilnahme am Unterricht ist freiwillig. Die Kinder können zum Unterricht gehen, sie dürfen aber auch wegbleiben – sogar jahrelang, wenn sie wollen«[11], denn: »Schöpferische Menschen lernen von selbst, was sie lernen möchten, um die Werkzeuge zu haben, nach denen ihre Originalität und ihre Genialität verlangen.«[12] Und was das Verhalten anlangt, die Notwendigkeit, in einer Heimschule Tag für Tag miteinander auszukommen, in Frieden womöglich, und aufkommende Schwierigkeiten zu beheben, kann es in einer »Schule mit demokratischer Selbstregulierung«[13] nicht anders sein, als daß alle Fragen in einer Schulversammlung erörtert werden, in der Schüler wie Lehrer das gleiche Rede- und Stimmrecht haben. In »demokratischer Selbstregulierung« beschließt die Versammlung »Gesetze«, die das Miteinander ordnen. Eben dieser Selbstregulierung trauen sie alle, die Eltern und Erzieher, die bei ihrem Umgang mit Heranwachsenden diesen Vorstellungen zu folgen bereit sind.

Diese Theorie ist falsch: Über sein organisches Leben hinaus bringt das Kind ungerichtete Antreibe mit auf die Welt. Diese Antriebe oder Energien müssen erst Ziel und Richtung finden. Sie finden ihr Ziel in der Antwort auf den Anspruch einer Welt, die von Erwachsenen geschaffen wurde und verantwortet werden muß. Am Beispiel von Untersuchungen, die mit ihrem deskriptiv-positivistischen Ansatz dem Verdacht entrückt sind, sie könnten sich zu Spekulationen versteigen, wird dieser elementare Sachverhalt deutlich: Im Vergleich der Schwangerschaftsdauer, des Geburtsstatus, der Körperproportionen und der Gehirnbildung bei den Jungen gestaltverwandter Säugetiere und dem Menschenkind hat Adolf Portmann nachgewiesen, daß das Menschenkind bereits im ersten Lebensjahr – in einer Spanne, in der es sich seinem Grundplan als Nestflüchter entsprechend noch in den naturgesetzlichen Verhältnissen des Mutterschoßes ausformen müßte – unter dem Gesetz der Geschichte steht und auf den Anspruch seiner Mitmenschen angewiesen ist, wenn es der »menschlichen Trias«, der aufrechten Haltung, der

[8] Neill, A. S., Theorie und Praxis der antiautoritären Erziehung. Das Beispiel Summerhill. Reinbek 1969, S. 103.
[9] Ebd., S. 115.
[10] Ebd., S. 125.
[11] Ebd., S. 23.
[12] Ebd., S. 43.
[13] Ebd., S. 60.

Sprache und des einsichtigen Handelns fähig werden soll. »Unsere psychischen Anlagen reifen« – so führt Portmann aus – »nicht durch Selbstdifferenzierung zu den fertigen, nur geringer Nuancierung fähigen Verhaltensweisen heran, wie wir sie von Tieren kennen, sondern erst im Kontakt mit dem reichen Inhalt der Umgebung entfalten sie sich zu der für jeden einzelnen charakteristischen und zeitbedingten Form. . . . Die Eigenart des Spracherwerbs, das nachschaffende Übernehmen eines vorgefundenen, reich gestalteten Sozialinstruments ist für diesen Sachverhalt im höchsten Grade gleichnishaft.«[14] Auch an den Ergebnissen anders gerichteter Untersuchungen – zum Beispiel denen der Kulturanthropologie, der Zwillingsforschung, der Sozialpsychologie, der Medizin (»anaklitische Depression«, »Hospitalismus«) – läßt sich ablesen, daß es sich bei der »Entwicklung« des Kindes nicht um einen Vorgang handelt, der in eben der Weise, in der die Pflanze vom Keim zur Frucht treibt, das in der Natur Angelegte entfaltet, sondern um einen Prozeß, der zumindest durch drei Momente bestimmt wird: einmal durch biologisch fundierte Antriebe, sodann durch die Anforderungen seiner Welt, schließlich durch die Antworten, die der Heranwachsende auf die Zumutungen findet, die ihm auf seinem Weg begegnen. Ebenso eindeutig ist längst erwiesen, daß die Anlagen erst dann als Können in Erscheinung treten, wenn sie durch Anspruch und Ermutigung herausgefordert werden. So nimmt die Erziehungswissenschaft die Begabung auch nicht mehr allein als eine Gabe der Natur, vielmehr weiß sie, daß es gilt, ein Kind durch Aufgaben und Zuspruch zu »begaben«.

Das bedeutet: Eine »Erziehungs«praxis, die der Vorstellung folgt, bei der Personagenese handle es sich um einen bio-mechanischen Prozeß, ist lieblos. Im Unterschied zu anderen Lebewesen, die in eine artspezifische Umwelt eingefügt sind und bei ihrem Verhalten ererbten Mechanismen folgen, ist das Kind darauf angewiesen, daß ihm die Möglichkeiten des Handelns durch Vorbild und Anleitung, Beispiel und Zumutung eröffnet werden. Versäumen die Erwachsenen, dem Kinde die Gehalte ihrer Welt zu erschließen und ihm entgegenzuhalten, daß es darauf ankommt, in beharrlichem Angehen gegen die Heteronomie der Triebe seine Pflicht zu tun, zeichnet sich eine düstere Möglichkeit ab: Das Kind verfehlt seine Bestimmung als weltoffenes und entscheidungsfähiges Wesen. In bemerkenswerter Ehrlichkeit hat die Berliner Kommune 2 berichtet, welche Folgen es für ihre Kinder hatte, daß sie das Prinzip der Selbstregulierung beachtete: »Das Fehlen einer Instanz, die den Bezug zur äußeren Realität repräsentiert (wie sie in der Kindheit die Eltern darstellen), scheint typischerweise eher zu einer fortschreitenden Desintegration des psychischen Struktur zu führen, als daß es helfen könnte, gegen die

---

[14] Portmann, A., Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen. Basel 1944, S. 81.

gesellschaftliche Manipulation resistentere und autonomere Individuen zu bilden.«[15]

*Die andere:*

Immer wieder erliegen Pädagogen der Versuchung, Kinder und Jugendliche als Material zu betrachten, mit und an dem Zwecke realisiert werden können, sei es zum Beispiel der Zweck, sie für Prozesse der Produktion und Administration von Organisationen der Bedarfsdeckung sozusagen fitzumachen, sei es – wie heute mancherorts üblich – der Zweck, sie – Armin Regenbogen spricht es aus – »zur Teilnahme an antikapitalistischer politischer Tätigkeit zu qualifizieren«[16], um den Umsturz des »herrschenden Systems« anzubahnen. Es ist dann nicht verwunderlich, daß sie überlegen, ob es nicht möglich sei, Methoden der Erziehung und des Unterrichts zu entwickeln, mit denen Zwecke ebenso sicher verwirklicht werden können wie der Vorsatz der Ingenieure, beispielsweise ein Kraftfahrzeug zu konstruieren, das 180 km in der Stunde zurücklegt, denn: bei der Technik handelt es sich insofern um eine durchaus vergleichbare Bemühung, als es dabei darum geht, Mittel für vorgegebene Zwecke anzuwenden, zumeist also Materialien aller Art zur Konstruktion von Maschinen und Apparaten im Dienste menschlicher Lebensführung und Daseinsgestaltung zu nutzen. Da die Ingenieure auf den Ergebnissen naturwissenschaftlicher Forschung fußen, in der die Verhaltensweisen von Stoffen erkundet und dabei Gesetzmäßigkeiten, vornehmlich des Zusammenhangs von Ursache und Wirkung, entdeckt werden, wäre es nötig, daß die Pädagogen die Verhaltensweisen ihres »Materials«, der Kinder und Jugendlichen somit, erkunden, um deren Gesetzmäßigkeit herauszufinden. Gelänge es, in diesem Verhalten zu entdecken, welcher Art die Ursachen sind, die zwangsläufig bestimmte Wirkungen herbeiführen, ließe sich auch ein Verfahren entwickeln, welches die Verwirklichung gesetzter Zwecke verbürgt.

Diese Überlegungen stehen in überraschender Nachbarschaft zu den Konzeptionen der Didaktiker des Barock, in denen die Pläne einen Niederschlag fanden, die Menschen in Mitteleuropa nach den Heimsuchungen des Dreißigjährigen Krieges in einem Reich, einer Konfession und einer Sprache zu vereinigen, damit sich das Elend der Zwiste nicht wiederhole. Ihnen war die Bemühung vorangegangen, die Vorgänge und Zustände der Natur zu durchdringen, und die Entdeckung, daß sie durch Gesetze bestimmt sind. Bezeichnenderweise wurden die Erkenntnisse, welche dem erwachenden Verstand

[15] Kommune 2, Kindererziehung in der Kommune. In: Kursbuch 17, hrsg. von H. M. Enzensberger und K. M. Michel. Berlin 1969, S. 154.

[16] Regenbogen, A., Autorität und Antiautoritarismus. In: »Lebendige Schule« 27. Jahrg. (1972), S. 262.

zuteil wurden, zur Entwicklung von »Künsten« – zum Beispiel der Meßkunst, der Scheidekunst, der Heilkunst, der Rechenkunst – genutzt, und so auch zur Konstruktion von Apparaten: So ermöglichte die Erfindung des Schwarzpulvers die Konstruktion von Geschützen, so wurden Linsen und Spiegel zum Fernrohr kombiniert, so wurden die schwerfälligen Räderuhren mit Gewichtsantrieb durch Federuhren abgelöst, deren geringe Ausmaße die Konstruktion einer Taschen-(»Sack«-)uhr möglich machten. Die Funktionstüchtigkeit solcher Apparate weckte eine überschwengliche Hoffnung, deren Richtung sich an folgenden Schlüssen ablesen läßt: Wenn es dem Menschen möglich ist, mit den Naturgesetzen das Wirken des Schöpfers zu erkennen, dann müssen die individuelle und die universelle Vernunft einander entsprechen; wenn diese Übereinstimmung gegeben ist, dann müssen die Pläne, die Kräfte des Menschen vernünftig zu ordnen, als der Wille Gottes gelten; wenn die Gesetzmäßigkeiten der Natur zur Konstruktion von Apparaten genutzt werden können, dann muß es möglich sein, das Individuum wie das Gemeinwesen in gleicher Weise zu konstruieren[17]. So ist es zu verstehen, daß selbst Johann Amos Comenius, der in seiner irenischen Persönlichkeit das pädagogische Ethos verkörperte wie selten einer, in seiner »Didactica magna« den Menschen mit der Uhr verglich und in seiner Lehrmethode eine Ordnung erstrebte, die dem Zusammenwirken aller Teile bei der Kanone, dem Schiff, der Buchdruckerpresse entspricht. Diese Betrachtungsweise wirkte noch lange nach: Pestalozzi stimmte zu, als seine methodischen Bestrebungen als das Beginnen gedeutet wurden, »mécaniser l'éducation«. Und de Lamettrie faßte diese Entwürfe in einer bündigen Formel zusammen, in der Formel vom »l'homme machine«. In unseren Tagen kehrt dieses Votum wieder, freilich nunmehr bar jedes Bezugs auf den Schöpfer: Also läßt sich Burrhus Frederic Skinner, der Mentor der »progressiven Pädagogik«, vernehmen: »Der Mensch ist eine Maschine, allerdings eine ungeheuer komplexe.«[18]

In der Gegenwart sind es nicht mehr Apparate wie die »Faule Grete« und das »Nürnberger Ei«, von denen Pädagogen fasziniert werden, sondern Maschinen, die imstande sind, Daten und Nachrichten, »Informationen«, aufzunehmen, zu speichern und logisch zu kombinieren, zu »verarbeiten«, so daß sie im feuilletonistischen Sprachgebrauch, der hierzulande wuchert, schon als Elektronen»gehirne« und »Denk«maschinen bezeichnet werden. Bei der Konstruktion solcher, der kybernetischen Maschinen kommt es einmal darauf an, Informationen zu verschlüsseln, und zum anderen darauf, einen »Regelkreis« einzurichten. Zunächst: Damit die Maschine Daten und Nachrichten aufnehmen kann, müssen sie aus der Umgangssprache, also aus Wörtern,

[17] Vgl. Mahnke, D., Der Barock-Universalismus des Comenius. In: »Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts«, 21./22. Jahrg. (1931/32), S. 343 ff.

[18] Skinner, B. F., Die Funktion der Verstärkung in der Verhaltenswissenschaft. München 1974, S. 244.

Zahlen, Bildern, in eine Sprache übersetzt werden, die sie »versteht«. Die Maschine kann aber nur zwei Signale »wahrnehmen«, nämlich »Stromimpuls« und »Pause«, »Schalter ein« und »Schalter aus«. So muß die Umgangssprache in eine Sprache mit nur zwei Zeichen übersetzt oder – in der Ausdrucksweise der Kybernetik – »binär codiert« werden. Sodann: Damit die Maschine einen Vorgang steuern kann, bedarf es einiger Vorrichtungen, deren Funktionen sich an der thermostatisch geregelten Heizung erkennen lassen: Dieser Regelkreis besteht aus zwei Geräten, der Heizungsanlage, die für die Wärmezufuhr sorgt, und dem Temperaturregler oder Thermostaten. Wir bestimmen die gewünschte Temperatur (»Soll-Wert«) und stellen den Thermostaten entsprechend ein. Der Thermostat funktioniert nun so, daß er die tatsächliche Raumtemperatur (»Ist-Wert«) erfaßt und mit dem Soll-Wert vergleicht. Übersteigt die Raumtemperatur den Soll-Wert, so weist er die Heizungsanlage an, die Wärmezufuhr zu drosseln (»Schalter aus«), sinkt die Temperatur unter den Soll-Wert, so weist er die Heizungsanlage an, die Wärmezufuhr zu steigern (»Schalter ein«). Ist die Korrektur erfolgt, beginnt der Vorgang von neuem, so daß das Bild vom Kreis durchaus naheliegt.

In der Überzeugung, mit den Begriffen »Information« und »Regelung« eine Struktur entdeckt zu haben, die vielen Wirklichkeitsbereichen gemeinsam ist, meinen einige Wissenschaftler nun, daß menschliche Verhältnisse von der gleichen Art sind. In diesem Aspekt erscheint der Mensch als Sender und Empfänger und die Begegnung von Menschen als ein »System«, das durch jene »Rückkopplung« gekennzeichnet ist, die für den »Regelkreis« charakteristisch ist: Der eine sendet Zeichen, die von dem anderen aufgenommen, entcodiert und verarbeitet werden, dann gibt wiederum der Empfänger Zeichen, die der ursprüngliche Sender empfängt und verarbeitet. In eben dieser Weise treten zwei Maschinen miteinander in Verbindung und erfüllen gemeinsam die vorgegebene Funktion. Dann liegt es nahe zu fragen, ob die Prozesse der Erziehung und des Unterrichts, bei denen doch auch Zeichen übertragen und verarbeitet werden, nicht »kybernetisch äquivalent« sind, und zu überlegen, ob sich das reibungslose Funktionieren nicht auch in diesem Bereich einstellen könnte, wenn man die Vorgänge als einen Regelkreis betrachtet, in dem der Erzieher (»Regler«) jene Zwecke (»Soll-Werte«), die von der Gesellschaft gesetzt werden, mit und an dem Zögling (»Regelgröße«) realisiert.

Nun bliebe das Beginnen, Begegnungen, bei denen der eine dem anderen hilft, als Regelkreis zu verstehen, eine seltsame, aber folgenlose Spielerei, würde daran nicht der Versuch geknüpft, einmal die Verhaltensweisen des »Materials«, der Heranwachsenden also, nicht nur zu erkunden, sondern durch vermeintlich erfaßte Gesetzmäßigkeiten festzulegen, und zum anderen Maßnahmen zu entwerfen, mit denen das Vorhaben, dieses »Material« als Mittel für bestimmte Zwecke zu nutzen, ebenso zuverlässig erledigt werden kann wie die automatische Abwicklung von Produktionen samt Qualitätskontrolle und

Preisüberwachung. Dem Ansatz folgend, erzieherisch bedeutsame Vorgänge als »Lernen« zu begreifen, und dies wiederum als das Aufnehmen, Speichern, Wiedergeben und Verarbeiten von Informationen, sind die »progressiven Pädagogen« mit Fleiß dabei, in der »Informationsdidaktik« Gesetzmäßigkeiten auszubreiten, von denen zum Beispiel das Speichern von Informationen im Gedächtnis, das Wahrscheinlichkeitslernen oder die Bildung größerer Informationseinheiten (»Superzeichen«) bestimmt sein sollen. Sie meinen, daß sie das »Material« endlich in den Griff bekämen, wenn sie die Information einer Aussage, unbeschadet ihres Inhalts und dessen Bedeutung, durch die Minimalzahl der zu ihrer Codierung erforderlichen Dualschritte (»Schalter ein«, »Schalter aus«) bezeichnen können, wenn sie die Aufnahmekapazität des Menschen mit etwa 10 bis 16 bit je Sekunde, das sind fünf Ziffern, drei zufällig aufeinanderfolgende Buchstaben, zwei aus dem Zusammenhang herausgegriffene Wörter, beziffern können. Und als ein Verfahren, das den Vergleich mit der Regelung einer Heizung durch den Thermostaten aushält, haben sie den »programmierten Unterricht« entworfen, ein Verfahren, das sich am ehesten mit Lehrmaschinen oder Automaten realisieren läßt, die den Erzieher als Regler ablösen können. Für den Fall aber, daß der Pädagoge nicht zu entbehren ist, weil es – noch – nicht möglich ist, alle Informationen so zu objektivieren, daß sie durch Automaten vermittelt werden können, haben sie das »Operationalisieren« von »Lernzielen« empfohlen, weil diese »optimale Strategie« ermöglicht, zu kontrollieren, ob das Lernen bewirkt, daß »die Schüler sich verändern, und zwar in erwünschter Richtung und nicht in unerwünschter Richtung«[19]. Darauf läuft es also hinaus: auf das »Programmieren« oder – um deutlich zu werden – das Manipulieren.

Am Beispiel der programmierten – wie es bezeichnenderweise auch heißt – »Instruktion« wird die durchgängige Tendenz deutlich, »Lernerfolge« zu erzwingen und jede Regung der Heranwachsenden zu ersticken: Dieses Verfahren hat seine Eigenart darin, daß die Inhalte in kleine Lernschritte (»frames«) zerlegt und in einem Programm festgehalten werden, in dem Information und Frage aufeinanderfolgen. Der Lehrautomat bietet dem Adressaten die Information über einen Bildschirm oder ein Sichtfenster, durch eine elektrische Schreibmaschine oder einen Rechner automatisch gesteuert dar und gibt den nächsten Lehrschritt erst dann frei, wenn der Adressat durch Tastendruck oder schriftliche Eingabe in den Automaten reagiert hat. Damit werden alle Schritte vereitelt, die für den Weg von der kindlichen Unbeholfenheit zur unterscheidungsfähigen Mündigkeit bedeutsam sind: Fragen sind nicht erlaubt. Indessen fragen Kinder, sofern ihre Neugier noch nicht durch törichte Erwachsene erstickt wurde, unablässig, da die Fülle der Erscheinungen sie noch zur Verwunderung hinreißt, zu jenem Staunen, mit dem – wie

[19] Mager, R. M., Lernziele und Unterricht. Weinheim/Basel 1977, S. 1.

Aristoteles wußte – das Nachdenken anhebt. Vermutungen sind nicht zugelassen. Indessen sind Kinder, läßt man sie nur gewähren, ständig damit beschäftigt, einen eigenen Zugang zu den Sachverhalten zu finden, um deren Eigenart zu erkunden, eine Selbsttätigkeit, in der – wie der Pädagogik früher nicht verborgen geblieben ist – Selbstbewußtsein seinen Grund hat. Spielen ist nicht gestattet. Indessen sind Kinder, wird ihnen nur Spielraum eröffnet, immer von der Möglichkeit fasziniert, bekannte Fakten aus dem gewohnten Zusammenhang zu rücken und vor neue Horizonte zu stellen, eine Fähigkeit – wir nennen sie Phantasie –, in der intellektuelle Leistungen hohen Ranges ihre Wurzel haben. Nichts davon ist vorgesehen, kein prüfendes Zögern, kein eigenwilliger Umweg, nichts an Spontaneität. Das kann auch nicht anders sein, denn: Mit jeder solcher Regungen entzieht sich das »Material« dem Verfahren von Lerningenieuren, die ein Plansoll erfüllen wollen.

Diese Konzeption ist falsch: Nichts anderes tritt darin hervor als das Unvermögen zu begreifen, daß es Menschen sind, die den Ambitionen ausgesetzt werden, Zwecken zu entsprechen, die von der Gesellschaft oder einzelnen ihrer Sozialgebilde in eigennützigem Kalkül gesetzt werden, junge Menschen mit eigenem Willen, eigentümlichen Bedürfnissen, eigenen Neigungen und Fragen und – ja, und mit besonders getönten Träumen und Ängsten, die auf die gleiche Achtung Anspruch haben, wie sie von Erwachsenen als selbstverständlich erwartet wird. Nichts anderes wird darin offenbar als die Unfähigkeit, die Aufgabe der Erziehung zu begreifen, der Erziehung, der es nicht genügen kann, daß ein Heranwachsender Informationen speichere und wiederzugeben vermöge, sondern die darauf aus sein muß, vitale Antriebe zu vergeistigen, Haltungen anzubahnen, Gesinnung zu bilden, den Wertblick zuzuschärfen und die Bereitschaft zu wecken, das Gute zu vollbringen.

Eine»Erziehungs«praxis, die dieser »Technik der Verhaltensänderung« folgt, ist lieblos: Im – wie Felix von Cube mit Genugtuung registriert – »Bewußtsein der prinzipiellen Machbarkeit«[20] tastet sie die Würde des Menschen an, die eben darin liegt, daß er nicht zum Mittel für Zwecke »gemacht« werden darf, sondern auf jeder Stufe seines Werdens als Geschöpf mit eigenem Lebenssinn geachtet und gefördert werden muß. Als Hybris offenbart sich der Vorsatz, das menschliche Wesen wie eine Maschine zu konstruieren, wenn John Broadus Watson erklärt: »Gebt mir ein Dutzend gesunder, wohlgebildeter Kinder und meine eigene Umwelt, in der ich sie erziehe, und ich garantiere, daß ich jedes nach dem Zufall auswähle und es zu einem Spezialisten in irgendeinem Beruf erziehe, zum Arzt, Richter, Künstler, Kaufmann oder zum Bettler und Dieb, ohne Rücksicht auf seine Begabungen, Neigungen, Fähigkeiten, Anlagen und die Herkunft seiner Vorfahren.«[21]

[20] v. Cube, F., Erziehung zur Rationalität. In: Ideologiekritik in der Erziehungswissenschaft, hrsg. von H. Kanz. Frankfurt 1972, S. 114.

[21] Watson, J. B., Behaviorismus (1930), übers. von L. Kruse. Köln/Berlin 1968, S. 123.

# Elternrecht – Recht des Kindes – Recht des Staates

*Von Ernst-Wolfgang Böckenförde*

Gegenstand der nachfolgenden Überlegungen soll die Theorie des verfassungsrechtlichen Elternrechts und seiner Auswirkung auf Erziehung und Schule sein. Das bedeutet eine Abgrenzung in zweifacher Richtung. Es geht nicht um das Elternrecht als »Naturrecht« im Rahmen der katholischen Naturrechts- und Staatslehre, und es geht auch nicht um die elterliche Gewalt/elterliche Sorge des Familienrechts; diese hat zwar einen deutlichen Bezug zum verfassungsmäßigen Elternrecht, ist aber nicht damit identisch. Grundlage und Bezugspunkt der folgenden Überlegungen ist das Elternrecht als Verfassungsrecht, wie es in der Verfassungsordnung des Grundgesetzes und der Länderverfassungen enthalten ist. Die Dreigliedrigkeit des Haupttitels kennzeichnet das Beziehungsfeld, innerhalb dessen sich der Versuch einer Theorie dieses verfassungsmäßigen Elternrechts zu bewegen hat, und die Positionen, die es dabei zu bedenken gilt. In einem ersten Teil soll über die normativen Grundlagen des Elternrechts, in einem zweiten über Eigenart und Inhalt des Elternrechts als Grundrecht, in einem dritten über das Recht des Staates gegenüber dem Elternrecht gesprochen werden.

## I

## INHALT UND EIGENART DES ELTERNRECHTS ALS GRUNDRECHT

Das Elternrecht gehört nicht zu den klassischen bürgerlichen Freiheitsrechten. Es ist nicht in der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 und nicht im Grundrechtskatalog der belgischen Verfassung von 1831 enthalten, die eine Vorbildwirkung für die liberalkonstitutionelle Verfassungsbewegung des 19. Jahrhunderts in Deutschland erhalten hat. Im Paulskirchenparlament klingt das Elternrecht in den Diskussionen an[1], die Verfassung selbst enthält aber nur Bestimmungen über Bildung und Unterricht: einerseits die Verpflichtung des Staates und der Gemeinden, durch öffentliche Schulen für den nötigen Unterricht zu sorgen, andererseits die Verpflichtung der Eltern, ihre Kinder nicht ohne den notwendigen Unterricht (der aber nicht in einer Staatsschule erfolgen muß) zu lassen. Entsprechend sind die Bestimmungen der preußischen Verfassung von 1850[2].

[1] Vorgetragen von kathol. Seite (v. Ketteler, Münster). Für die Mehrheit der Nationalversammlung allerdings, die bezüglich der Gestaltung des Schulwesens einen ausgeprägt etatistischen, antikirchlichen Standpunkt vertrat (vgl. Stenograph. Bericht über die Verhandlungen der Deutschen constituierenden Nationalversammlung Band III, S. 2167–2184, insb. S. 2183 f. – v. Ketteler), spielte das Elternrecht (im heutigen Sinne) in ihren verfassungspolitischen Überlegungen eine allenfalls marginale Rolle (vgl. Bericht des Ausschusses für Schulwesen und Volkserziehung, S. 2167 ff.).

[2] §§ 154, 155 der Reichsverfassung von 1849; Art. 21–22 preuß. Verfassung von 1850.

Das Elternrecht als Verfassungsposition und verfassungsrechtlich geschütztes Recht erscheint erstmals in der Weimarer Verfassung[3]. Es wird nicht unter die Freiheitsrechte des einzelnen eingereiht, sondern erhält seinen systematischen Ort am Beginn der verbürgenden und programmatischen Regelungen über das Gemeinschaftsleben, in unmittelbarem Bezug zur Familie. Im Grundgesetz ist der Bezug des Elternrechts zur Familie ebenfalls hergestellt, indem es seinen systematischen Ort im Rahmen des Grundrechtskatalogs innerhalb des auf Ehe und Familie bezogenen Art. 6 GG erhalten hat. Gleichwohl ist – rechtlich gesehen – nicht die Gewährleistung eines Rechts der Familie oder der Familie als Rechtsinstitution der Ausgangspunkt für das Elternrecht. Die Familie ist in unserer Rechtsordnung nicht als solche Rechtssubjekt und Rechtsträger, die in Eltern und Kindern nur ihre Organe mit bestimmten Funktionen hat, sie ist vielmehr eine *soziale* Erscheinung und Gemeinschaft. Als solche ist sie auch in Art. 6 I GG unter den Schutz der staatlichen Ordnung gestellt. Rechtliche Ausformung und Rechtsgestalt hat sie einerseits in der Ehe als Rechtsform, andererseits im (rechtlich geordneten) Eltern-Kind-Verhältnis, zu dem auch das Elternrecht gehört. Rechtlich betrachtet, kann daher nicht das Elternrecht von der Familie her definiert werden – es entsteht übrigens auch ohne das Vorhandensein einer Familie und besteht bei ihrer Auflösung (durch Ehescheidung) fort[4] –, sondern die Familie erhält umgekehrt eines ihrer Strukturmerkmale vom Elternrecht her. Damit ist freilich nicht ausgeschlossen, daß das Elternrecht in seinem Inhalt davon geprägt wird, daß es typischerweise in einer Familienbeziehung existiert und darin seine soziale Basis hat.

### *a) Schutzbereich und Gegenstand des Elternrechts*

Art. 6 Abs. 2 GG gewährleistet das Elternrecht als echtes, staatsgerichtetes Grundrecht. Adressat und Verpflichteter sind nicht das Kind oder beliebige Dritte, sondern die hoheitliche handelnde Staatsgewalt. Ihr gegenüber wird eine bestimmte tatsächliche und rechtlich geformte Position, die Pflege und Erziehung der Kinder, in bestimmter Weise verfassungsrechtlich geschützt und gewährleistet.

Gegenstand dieses Schutzes ist die Erziehungs- und Pflegeposition der Eltern gegenüber den Kindern. Diese umfaßt neben der Sorge und Pflege auch, im Begriff der Erziehung ausgedrückt, eine formende seelisch-geistige Einwirkung auf die Kinder, die deren Persönlichkeit mit prägt[5]. Diese Einwirkung geht einseitig von den Eltern aus, erstreckt sich auf die Kinder unmittelbar und ist nicht an deren Zustimmung ge-

---

[3] Art. 120 WRV: »Die Erziehung des Nachwuchses zur leiblichen, seelischen und gesellschaftlichen Tüchtigkeit ist oberste Pflicht und natürliches Recht der Eltern, über deren Betätigung die staatliche Gemeinschaft wacht.« Zur Entstehungsgeschichte: G. Holstein, Elternrecht, Reichsverfassung und Schulverwaltungssystem. In: AÖR 51, S. 192 ff., 215, 237 ff.; G. Anschütz, Kommentar zur WRV 14. Aufl. 1933, Anm. 4 zu § 120; Mausbach, Kulturfragen in der Deutschen Verfassung, 1920, S. 44.

[4] Auch die nichteheliche Mutter und der geschiedene sorgeberechtigte Elternteil ist nach ganz herrschender und zutreffender Auffassung Inhaber des verfassungsrechtlichen Elternrechts; vgl. Maunz. In: Maunz/Dürig/Herzog/Scholz, Kommentar zum Grundgesetz, Rdn. 6 zu Art. 6.

[5] Ebenso M. Keilhacker, Artikel »Erziehung«. In: Staatslexikon (hrsgg. von der Görres-Gesellschaft), (6. Aufl. 1959), S. 39 ff.; D. Reuter, Kindesgrundrechte und elterliche Gewalt, 1968, S. 82; W. Brezinka, Über Erziehungsbegriffe. In: »Zeitschrift für Pädagogik« 1971, S. 567 ff.

bunden. Schutzgegenstand des Elternrechts ist somit eine einseitige, unmittelbare Bestimmungsmöglichkeit über andere Menschen, die Kinder, im Hinblick auf deren Persönlichkeitsentwicklung; dies ist, ob man es gerne hört oder nicht, ein Kriterium von Herrschaft[6]. In der rechtlichen Ausformung findet diese Bestimmungsmöglichkeit und Herrschaftsposition ihre Absicherung durch die – vom Erziehungsrecht her notwendige – Verbindung mit der gesetzlichen Vertretung des Kindes; die erziehenden Eltern nehmen selbst die Rechte des Kindes für das Kind wahr.

Von diesem Schutzbereich her ist das Elternrecht als Grundrecht *einzigartig*. Es gibt kein anderes Grundrecht, zu dessen Schutzbereich einseitige, unmittelbare Bestimmungsmöglichkeit und damit Herrschaft über andere Personen gehört. Die traditionellen Freiheitsrechte schützen Denkweisen oder Betätigungsformen der einzelnen, allein oder gemeinsam mit anderen – Glaubens- und Bekenntnisfreiheit, Meinungsfreiheit, Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit –, aber ohne jede unmittelbare Bestimmungsmacht über andere Personen aus diesen Denkweisen oder Betätigungsformen heraus. Das Grundrecht des Eigentums gewährleistet unmittelbare Bestimmungsmacht – die Dispositions- und Verfügungsbefugnis –, aber eben nur über Sachen. Auch das Arbeitsverhältnis, wenn man es für den Arbeitgeber in Art. 12 oder Art. 2 Abs. 2 GG grundrechtlich fundieren will, enthält zwar Direktionsbefugnis als einseitige Bestimmungsmacht, aber es ist vertragsbegründet, setzt einen freiwilligen Begründungsakt voraus und kann wieder frei – von Seiten des Arbeitnehmers – aufgelöst werden. In das Elternrecht wird hingegen das Kind statusmäßig hineingeboren. Damit ergibt sich, vom Schutzbereich her, zugleich die entscheidende Frage für Grundlage, Inhalt und Grenzen des Elternrechts als Grundrecht. Wie kann, im Hinblick auf die Subjektstellung jedes einzelnen in unserer Verfassungsordnung, im Hinblick auf die Menschenwürde und Grundrechtsträgerschaft auch des Kindes, eine unmittelbare Bestimmungsmöglichkeit der Eltern über die Kinder kraft ihrer Erziehungsposition als Grundrecht gedacht werden? Welche Folgen ergeben sich daraus, müssen sich daraus für Inhalt und Schranken des elterlichen Erziehungsrechts ergeben?

### *b) Grundlage, Inhalt und Schranken des Elternrechts*

1. Die Problematik, um die es hier geht, wird bereits deutlich bei der Qualifizierung des Elternrechts als Freiheitsrecht. Sie ist unbedenklich, soweit es um die Position des Elternrechts gegenüber staatlicher Eingriffs- und Regulierungsmacht geht. Das Elternrecht hat hier, wie auch das Bundesverfassungsgericht wiederholt betont, den Charakter eines Freiheits- und Abwehrrechts im klassischen Sinn[7]: Die Freiheit der elterli-

[6] Dabei wird unter Herrschaft – in nur teilweiser Anlehnung an Max Weber – die Befugnis verstanden, das Verhalten anderer unabhängig von ihrer Zustimmung in festgelegten Formen und bestimmten Bereichen bestimmen zu können; vgl. J. Fijalkowski, Artikel »Herrschaft«. In: Evang. Staatslexikon, 2. Aufl. 1975, S. 966 ff. Von bloßer Machtüberlegenheit unterscheidet sich Herrschaft dadurch, daß sie keine beliebige, sondern eine an legitimierenden Zwecken ausgerichtete, an Formen und Verfahren gebundene und rechtlicher Verantwortlichkeit unterliegende Bestimmungsmacht darstellt. Das verbreitete Unbehagen an der Verwendung des Begriffs »Herrschaft« für das Eltern-Kind-Verhältnis erklärt sich aus der – nicht zuletzt durch Max Webers Begriffsentleerung bewirkten – Gleichsetzung von Herrschaft und Durchsetzungsmacht.

[7] BVerfG 6, 55 (71 f.); 24, 119 (135, 138); 31, 194 (204).

chen Erziehungsposition von staatlicher Intervention, Einschränkung oder Aufhebung wird in dem von Art. 6 Abs. 2 näher bestimmten Umfang gewährleistet. Darin liegt zugleich der Schutz des Interesses der Eltern an der und auf die elterliche Erziehungsposition. Das Recht der Eltern an der und auf diese Elternposition wird als eigenes Individualrecht, das ihrem Interesse und Bedürfnis dient, grundrechtlich anerkannt.

Kann das Elternrecht aber auch nach innen, im Verhältnis zum Kind, als Freiheitsrecht und geschütztes Freiheitsinteresse bestimmt werden? Die Qualifizierungen der familienrechtlichen elterlichen Gewalt, die einen, wenngleich nicht den alleinigen Bezugspunkt des verfassungsrechtlichen Elternrechts bildet, gingen lange in diese Richtung. Elterliche Gewalt erschien als wesentlich sachherrschaftlich konzipiertes Recht am Kind, eine geschützte Willens- und Dispositionsmacht für und über das Kind, der dieses unterworfen und anheim gegeben war[8]. Das Denken in herrschaftsrechtlichen Kategorien hat hier eine lange Tradition, die sich bis zur *patria potestas* des römischen Rechts und der Gewalt des Hausvaters in Aristoteles' Politik zurückverfolgen läßt[9]. Im 19. Jahrhundert wurde dieses Denken spezifisch *sach*herrschaftlich verengt. Herrschaft wurde, vermittelt über Savignys Recht des Besitzes, in der zivilrechtlichen Dogmatik nicht anders denn als freie Bestimmungsmacht in einer strengen Subjekt-Objekt-Beziehung begriffen. Das hat bis in unsere Tage hinein nachgewirkt. Übertragen ins Verfassungsrecht wird daraus – nachzulesen bei Hans Peters 1960[10] – das Elternrecht zu einer Konkretisierung des Rechts auf freie Entfaltung der Persönlichkeit nicht der Kinder, wohlgemerkt, sondern der Eltern, die an und in der Erziehung der Kinder »gerade ihre Persönlichkeit mit allen ihren ihnen innewohnenden Kräften, Mängeln, Kenntnissen und Vorurteilen entfalten« können. Das Kind gerät unversehens zum Objekt elterlicher Persönlichkeitsentfaltung, Elternrecht wird selbstbezogenes Freiheits- und Entfaltungsrecht der Eltern am Kind und dem Kind gegenüber.

Es nimmt nicht wunder, daß gegenüber solcher Sicht und inhaltlichen Bestimmung des Elternrechts der Rekurs auf die Kindesgrundrechte erfolgt und diese der einseitigen unmittelbaren Bestimmungsmacht elterlichen Erziehungsrechts in der Form der elterlichen Gewalt entgegengestellt werden. Der Versuch, auf diesem Weg ein besitzindividualistisch verstandenes Elternrecht zu begrenzen und die Subjektstellung des Kindes ihm gegenüber zu sichern, führt indes nicht zu einer Lösung, sondern in eine Sackgasse. Er krankt im Ansatz daran, daß Elternrecht und Kindesgrundrecht als konkurrierende und kollidierende Freiheits- und Interessensphäre einander entgegengesetzt werden[11], um sie dann durch Ausgleich und Abwägung gegeneinander zu begrenzen, während das Elternrecht gerade auf eine Position für und im Interesse des noch nicht selbst handlungsfähigen Kindes zielt. Konsequent durchgeführt muß sie zur Auflösung des elterlichen Erziehungsrechts selbst führen, denn die Wahrung der

---

[8] Enneccerus-Nipperdey, Allg. Teil des Bürgerlichen Rechts, 15. Aufl. 1959, § 73 I 2 (S. 440), § 77 I 2 (S. 451); Dölle, Familienrecht, Bd. I 1964, § 1 V 1 (S. 9).

[9] Siehe Aristoteles, Politik, Buch 1, cap. 12; zur *patria potestas* Max Kaser, Römisches Privatrecht, 10. Aufl. 1977, § 60.

[10] Hans Peters, Elternrecht, Erziehung, Bildung und Schule. In: Bettermann/Nipperdey/Scheuner, Die Grundrechte, Bd. IV, 1, 1960, S. 371 ff.

[11] Richtig gesehen bei Gerngruber, Elterliche Gewalt heute. In: FamRZ 1962, S. 89 ff. insbes. S. 92.

das Elternrecht begrenzenden Kindesgrundrechte könnte ja nicht den Eltern selbst, sondern müßte einem permanenten Vormund anvertraut werden.

2. Wie aber kann, wie muß das Elternrecht nach innen hin, im Verhältnis zum Kind, inhaltlich bestimmt werden?

Grundlage und rechtfertigender Grund des Elternrechts ist nicht das Interesse und die Freiheitsentfaltung der Eltern, sondern Interesse und Persönlichkeitsentfaltung des Kindes[12]. Elterliche Erziehung ist eine objektiv notwendige Bedingung für das Seinkönnen und Mündigwerden des Kindes. Das Kind ist von Natur hilfsbedürftig, trägt die »imbecillitas« an sich. Zur Entfaltung seiner eigenen Persönlichkeit ist es auf Schutz und Pflege, aber auch auf die erzieherische Lenkung und Bestimmungsbefugnis der Eltern angewiesen. Wird sie ihm vorenthalten, erlangt das Kind nicht emanzipatorische Freiheit, sondern verkümmert, als noch Unmündiger sich selbst überlassen, in seiner Entwicklung zur Freiheit. Elterliches Erziehungsrecht ist so gesehen notwendig im Interesse des Kindes, ist in seiner Funktion nicht Eingriff in dessen Freiheit durch Fremdbestimmung, sondern unabdingbarer Teil der Verwirklichung seiner Freiheit. Interesse und Selbstverwirklichung der Eltern mögen mit anfallen und sind oft damit verbunden, aber sie sind nicht der tragende Grund und das rechtfertigende Um-Willen des Elternrechts.

Von dieser Grundlage des Elternrechts her ergibt sich auch die Antwort auf die Legitimationsfrage des Elternrechts. Seine Begründung und Rechtfertigung gerade auch als herrschaftliches Recht in einer Verfassungsordnung, die Freiheit und Gleichheit der einzelnen zu ihrem Grundprinzip hat, ergibt sich aus den Rechten und Bedürfnissen des Kindes. Das Kind bedarf der Erziehung und der damit verbundenen Bestimmungsmacht als Bedingung seiner Hinführung zu Freiheit und Selbstverantwortung. Erziehungsherrschaft, wiewohl sie von anderen Personen für und über das Kind ausgeübt wird, ist insofern nicht Eingriff in die Freiheit, sondern notwendige Voraussetzung späterer Selbstbestimmung. Dem entspricht ein Recht des Kindes *auf* Erziehung, das es aus seinem Freiheits- und Entfaltungsanspruch hat. Würde die Erziehung nicht von den Eltern, aufgrund der natürlichen Eltern-Kind-Beziehung, wahrgenommen und ihnen zuerkannt, müßte ein anderer Träger – vom Staat – gefunden werden.

Die hier aufgewiesene Grundlage und Rechtfertigung des Elternrechts trägt freilich keine »freie«, sachherrschaftlich strukturierte Bestimmungsmacht der Eltern, sondern nur eine auf das Kind als Person bezogene und durch das Entfaltungsrecht des Kindes inhaltlich gebundene[13]. Durch diesen Bezugspunkt und die Zweckbindung auf das Entfaltungsrecht des Kindes wird aus bloßer erzieherischer Bestimmungsmacht der Eltern rechtlich geordnete Erziehung*sherrschaft*. Die Besonderheit dieser Erziehungsherrschaft gegenüber anderen Herrschaftsbefugnissen liegt freilich darin, daß sie – wegen der fehlenden Mündigkeit des Kindes – mit der Vertretung des Kindes in der Wahrnehmung seiner eigenen Rechte, einschließlich seiner Grundrechte verbunden ist. Sie ist nicht nur Handeln gegenüber dem Kind (in seinem Interesse), sie ist zugleich auch Handeln für das Kind und erhält daher notwendig *treuhänderischen* Charakter. Auf die besonderen Probleme. die sich damit für die Einforderung und Gel-

[12] Siehe hierzu Gernhuber (FN 11), S. 90, 93; Reuter (FN 5), S. 80 ff.; BGHZ 66, 344 ff. (337); BVerfG 24, 119 ff. (144).

[13] Sehr deutlich BVerfG 24, 119 ff. (143 f.); BGHZ 66, 334 ff. (337).

tendmachung der inhaltlichen Bindungen und Grenzen dieser Erziehungsherrschaft stellen, ist noch zurückzukommen.

3. Welcher Art sind aber diese inhaltlichen Bindungen und Grenzen des elterlichen Erziehungsrechts?

Es liegt nahe, in diesem Zusammenhang noch einmal an die Grundrechte des Kindes zu denken. Wenn sie schon nicht als Grenze und Gegenrecht elterlicher Erziehungsherrschaft wirksam werden können, haben sie dann nicht eine notwendige und positive Funktion als Bezugspunkt für die inhaltliche Bindung dieser Erziehungsherrschaft? Wer Grundrechte als Werte ansieht, kann dafür auf ihre wertsetzende Bedeutung für die gesamte Rechtsordnung verweisen. Aber der Gedanke führt nicht weiter. Nehmen wir als Beispiel die Grundrechte der Religions- und der Informationsfreiheit. Welche Wirkung soll sich aus ihrer Anerkennung als Normen inhaltlicher Bindung des elterlichen Erziehungsrechts ergeben? Doch nicht die, daß die Eltern, um diese Freiheiten zu achten, auf religiöse Erziehung oder die Auswahl und Begrenzung von Lesestoff oder Fernsehkonsum verzichten oder daß sie dem Kind von vornherein eine Wahl überlassen, die es noch gar nicht treffen kann. Vielmehr stehen die Eltern in der Situation, daß *sie* diese Grundrechte, die in ihnen offen gehaltenen Handlungs- und Entscheidungsmöglichkeiten *für* das Kind ausüben müssen, an seiner Stelle gewissermaßen, bis das Kind durch Erreichung der Mündigkeit in der Lage ist, sie selbst wahrzunehmen[14]. Die besondere Struktur des elterlichen Erziehungsrechts, sein herrschaftlicher und zugleich treuhänderischer Charakter, werden hieran noch einmal deutlich. Die Bindung an Grundrechte trägt hier, macht man die Grundrechte nicht zuvor zu etwas anderem, als was sie sind, nichts aus.

Der zentrale Bezugspunkt für die inhaltliche Bindung des elterlichen Erziehungsrechts liegt in seiner Begründung und Rechtfertigung. Ist sein tragender Grund die Notwendigkeit für die Freiheits- und Persönlichkeitsentfaltung des Kindes, für seine Hinführung zu Selbstbestimmung und Selbstverantwortung, so findet es darin zugleich seine inhaltliche Ausrichtung und seine Begrenzung. Es reicht so weit, aber auch nicht weiter, als es zur Erreichung dieses Zieles notwendig ist, hört zu bestehen auf, soweit dieses Ziel erreicht ist, und enthält in sich keine Befugnisse, die dieses Ziel, um dessentwillen es besteht, gefährden oder vereiteln. Man kann für diese Bindung und Begrenzung, wie das heute öfters geschieht, auf Art. 2 Abs. 1 GG als grundrechtliche Bezugsnorm verweisen, wenn man dieses Grundrecht i.S. einer materiellen Persönlichkeitsentfaltung versteht; aber die Bindung und Begrenzung wird dadurch nicht erst begründet und hervorgebracht, sie besteht unabhängig davon aus Sinn und Inhalt des elterlichen Erziehungsrechts.

Für die inhaltliche Bindung des elterlichen Erziehungsrechts ergibt sich daraus zunächst ein *formelles* Erziehungsziel. Erziehung ist so zu gestalten, daß sie die Fähigkeit des Kindes zur Selbstentscheidung und Selbstverantwortung, die mündige Persönlichkeit erreicht. Das bedingt, mit zunehmendem Alter, ein Heranführen des Kindes an die Selbständigkeit: Beteiligung an Entscheidungen, insbesondere von weittragender Bedeutung, Rücksichtnahme auf Bedürfnisse und Wünsche, Eröffnen bestimmter

---

[14] Eben daraus gewinnt der Treuhandgedanke für die Qualifizierung des Elternrechts seine Überzeugungskraft.

Bereiche selbstverantwortlichen Handelns[15]. Wer bis zur Mündigkeit in Unselbständigkeit gehalten wird, nur Entscheidungsempfänger ist, kann die plötzlich und auf einmal erlangte Selbständigkeit nicht sinnvoll gebrauchen. Solche Bindungen als normatives Leitbild der Erziehung zu formulieren, kann dem Gesetzgeber nicht verwehrt sein.

Fraglich ist, wie weit darüberhinaus eine Bindung an *inhaltliche* Erziehungsziele besteht. Das Grundgesetz enthält, im Unterschied zur Weimarer Verfassung und den meisten Landesverfassungen, solche Erziehungsziele nicht. Man wird darin nicht ein Versehen, sondern eine bewußte Entscheidung des Verfassungsgesetzgebers zu sehen haben. Es sollte, nicht zuletzt in Erinnerung an die NS-Zeit, gerade die *freie* Entscheidung der Eltern über die Erziehungsziele als Inhalt des Erziehungsrechts gesichert und gegenüber staatlichen Eingriffen und Manipulationen geschützt werden. Denn staatlich formulierte Erziehungsziele fordern bestimmte Erziehungsinhalte oder schließen bestimmte Erziehungsinhalte aus und bezeichnen damit Anknüpfungspunkte staatlicher Ingerenz gegenüber der elterlichen Erziehung. Die Eltern sind es aber, die nach der normativen Intention des Art. 6 Abs. 2 GG primär die Kinder erziehen, und *sie* sollen das Recht haben, Pflege und Erziehung »nach ihren eigenen Vorstellungen frei zu gestalten«[16] (BVerfG). Der auf die individuelle Freiheit bezogene Akzent, der den Grundrechtsteil des Grundgesetzes im ganzen kennzeichnet, findet auch hier seinen Niederschlag. Die Auswahl von inhaltlichen Erziehungszielen findet ihre Grenze daher nur am Begriff der Erziehung selbst und an den immanenten Schranken, die im Grundrecht des Art. 6 Abs. 2 gezogen sind. Diese immanenten Schranken lassen sich indessen nicht, wie in den Anfangsjahren der Geltung des Grundgesetzes üblich, aus einem eher globalen Gemeinschaftsvorbehalt gewinnen, sie sind, wie inzwischen von Rechtsprechung und Lehre übereinstimmend anerkannt wird, auf die Mindestanforderungen elementarer Sozialverträglichkeit zu beschränken[17]. Der Ertrag für eine Vorgabe von Erziehungszielen oder eine Beschränkung in der Auswahl solcher Ziele ist daher denkbar gering. Die Eltern müssen sich, rechtlich gesehen, »lediglich an den Vorstellungskreis dessen halten, was in der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung als noch tragbar anerkannt wird«, um eine Formulierung Hans Peters' aufzunehmen[18]. Weder »Ehrfurcht vor Gott«, »soziale Verantwortlichkeit«, »sittliche Tüchtigkeit« oder »demokratische Gesinnung« sind gegenüber der von Art. 6 Abs. 2 statuierten elterlichen Erziehungsfreiheit rechtlich verpflichtende Erziehungsziele. Die Landesverfassungen, die solche Ziele aufstellen[19], können gegen die mit Geltungsvorrang ausgestattete Freiheitsgewähr des Grundgesetzes insoweit keine normative Wirkung entfalten.

---

[15] Gute Entfaltung der Problematik bei Dürig. In: Maunz/Dürig/Herzog/Scholz, Kommentar zum GG, Rdn. 22 zu Art. 19 III; ebenso Gernhuber (FN 11), S. 93 ff.

[16] So ausdrücklich das Bundesverfassungsgericht, vgl. BVerfG 24, 119 ff. (143); 31, 194 ff. (204); 47, 46 ff. (69 f.).

[17] Dürig (FN 15), Rdn. 69 ff. zu Art. 2 I; BVerfG 30, 173 ff. (193).

[18] Peters (FN 10), S. 382.

[19] (Ehrfurcht vor Gott) Art. 12 I der Verf. für Bad.-Württbg., Art. 131 II der Verf. für Bayern, Art. 7 I der Verf. für NRW, Art. 30 der Verf. des Saarlands; (Soziale Verantwortung/Gerechtigkeit) Art. 26 der Verf. für Bremen; (Sittliche Tüchtigkeit) Art. 25 I der Verf. für Rhld.-Pfalz; (Demokratische Gesinnung) Art. 12 I der Verf. für Bad.-Württbg.

4. Eine andere, sehr wirksame Form der Bindung und Begrenzung, die das Elternrecht aus seiner grundlegenden Zielausrichtung erfährt, ist die Abnahme seines gegenständlichen Schutzbereichs mit zunehmender Mündigkeit des Kindes.

Als Recht, das um des Kindes und seiner Persönlichkeitsentfaltung willen besteht, hat es aus sich die Tendenz, in dem Maße überflüssig und gegenstandslos zu werden, in dem das Kind in die Mündigkeit hineinwächst. Erziehungsbedürftigkeit, die die elterliche Erziehungsherrschaft rechtfertigt, und Selbstbestimmungsfähigkeit, die sie zum Erliegen bringt, stehen einander gegenüber und verlangen je ihr Recht. Die Folge ist eine typisierende Abwägung, die die materielle Entscheidungsfähigkeit des Jugendlichen für die verschiedenen Handlungs- und Lebensbereiche bedenkt und sich in gestuften gesetzlichen Mündigkeitsregelungen verwirklicht[20]. Solche Regelungen, die von der allgemeinen zivilrechtlichen Mündigkeit abweichen, kennt unsere Rechtsordnung bereits an verschiedenen Punkten[21], und sie können weiter ausgedehnt werden. Sie sind nicht Eingriff oder partielle Außerkraftsetzung des Elternrechts, sondern Ausfluß seines Sinnes und seiner Funktion. *Ein,* wenngleich nicht das alleinige, Prinzip für solche Regelungen formuliert das schweizerische ZGB: Der noch Unmündige, aber Urteilsfähige soll die ihm um seiner Persönlichkeit willen zustehenden Rechte eigenständig ausüben können[22]. Auch Teilmündigkeitsregelungen, die für bestimmte Fragen eine bindende Beteiligung oder Mitwirkung des Jugendlichen vorsehen, erhalten in diesem Rahmen ihre Rechtfertigung.

### *c) Elternrecht als Pflichtposition*

Gegenüber den anderen Grundrechten zeigt das Elternrecht eine weitere Besonderheit, die einzigartig ist: Es ist zugleich eine Pflichtposition. Die anderen Grundrechte – als Freiheits-, politische Mitwirkungs- oder Teilhaberechte – sind immer Rechtspositionen, deren Ausnutzung in der freien Entscheidung des Rechtsinhabers steht. Das Elternrecht ist demgegenüber als einziges Grundrecht nicht nur als Recht, sondern zugleich als Pflicht gewährleistet. Dies bedeutet mehr und anderes als die Pflichtigkeiten beim Grundrechtsgebrauch, wie sie etwa in der Sozialbindung des Eigentums bekannt sind. Dort geht es um Begrenzungen und Bindungen *in* der Ausnutzung des Eigentums, die Ausnutzung als solche, in ihrem »ob«, bleibt hingegen frei und potentiell privatnützig. Hier hingegen handelt es sich um eine Pflicht *zur* Ausnutzung, die zur Pflichtgebundenheit *in* der Ausnutzung hinzutritt. Die Eigenart besteht darin, daß im Vordergrund der Gewährleistung eine konkrete Aufgabe steht, und zwar eine notwendige Aufgabe, die – im Interesse des Kindes – wahrgenommen werden muß. Diese Aufgabe, die Pflege und Erziehung der Kinder, wird dann als Recht, zugleich aber als Pflicht zuerkannt, eine Art privatrechtlicher Kompetenz. Der Gegenstand dieser

[20] Die Notwendigkeit typisierender Abwägung betont zu Recht Dürig (FN 15); im übrigen eingehend Reuter (FN 5), S. 156 ff.

[21] Beispielsweise § 5 RelKErzG (Regelung des Bekenntniswechsels); § 607 ZPO (Prozeßfähigkeit eines minderj. Ehegatten in Ehesachen); § 2229 (Testamentserrichtung); eine gute Zusammenstellung der wichtigsten Teilmündigkeitsregelungen bietet Hinz. In: Münchener Komm. zum BGB, Bd. 5, 1977, § 1626 Rdn. 25 ff.

[22] Schweiz. ZGB. Art. 19 II; dazu auch Reuter (FN 5), S. 88 f.

Befugnis, die elterliche Pflege und Erziehungsherrschaft, ist ihrerseits pflichtbestimmt und sie hat darüberhinaus treuhänderischen Charakter. Das Elternrecht erscheint so, genau besehen, als Befugnis, eine privatrechtliche Rechtstellung auszuüben, die ihrerseits pflichtbestimmt und fremdnützig ist.

Gleichwohl wäre es falsch, das Elternrecht in einer Pflichtposition aufgehen zu lassen und ihm alle Momente elterlichen Eigenrechts und auch Eigeninteresses zu nehmen. Darauf hat Lüderitz mit Recht aufmerksam gemacht[23]. Nur gilt es, beides richtig zu lokalisieren. Eigenrecht und Eigeninteresse haben ihren Ort beim Recht *auf* die elterliche Erziehung, Pflichtbindung, Treuhandposition und Fremdnützigkeit haben ihn bei den Rechten *aus* dem Erziehungsrecht. Die Verfassung gewährleistet das Recht der Eltern, daß ihnen und niemand anders die Pflege und Erziehung ihrer Kinder als Recht und Pflicht obliegt, als deren subjektives, eigenes Recht, das ihren Interessen und Bedürfnissen Rechnung trägt und sie schützt; sie gewährleistet hingegen die Rechte und Befugnisse *aus* dem Erziehungsrecht, wie dargelegt, als um des Kindes und seiner Persönlichkeitsentfaltung willen gegebene und bestehende, die treuhänderisch für das Kind und bezogen auf sein Recht und Wohl auszuüben sind[24].

## II

## ELTERNRECHT ALS »NATÜRLICHES« RECHT

Das Elternrecht ist im Grundgesetz wie schon in der Weimarer Verfassung ausdrücklich als »natürliches Recht« der Eltern gewährleistet. Die Frage, welchen normativen Sinn diese Qualifizierung hat und wie weit darin eine Bezugnahme auf christliches oder ein anderes Naturrecht zu sehen ist, das auf diese Weise in die Verfassung eingebaut wird, hat in der Weimarer Zeit, aber auch unter Geltung des Grundgesetzes wiederholt Anlaß zu Diskussionen gegeben. Ich möchte mich hierzu auf einige vielleicht klärende Feststellungen beschränken.

1. Als Teil und Inhalt der staatlichen Rechtsordnung liegt auch eine von dieser als »natürliches Recht« qualifizierte Rechtsposition nicht dieser Rechtsordnung voraus, sondern bleibt in sie einbezogen. Die staatliche Rechtsordnung kann nicht ein ihr vorausliegendes Naturrecht normieren, und ein der staatlichen Rechtsordnung nur vorausliegendes Naturrecht bleibt in ihr ohne Relevanz. Nur dadurch vermag ein der Rechtsordnung vorausliegend gedachtes Naturrecht in ihr Geltung zu erlangen, daß es in sie hinein positiviert ist[25].

2. Die praktisch bedeutsame und verfassungsrechtlich erhebliche Frage ist daher die, ob und inwieweit die Verfassung durch die Kennzeichnung des Elternrechts als »natürliches Recht« die Auffassung der oder einer Naturrechtslehre über Inhalt und Umfang des Elternrechts sich insgesamt inkorporiert oder eine solche Auffassung in bestimmten Stücken rezipiert hat. Theoretisch ist eine solche Inkorporation oder Re-

---

[23] Lüderitz. In: Archiv für die civil. Praxis 178 (1978), S. 267 ff.

[24] Beide Momente werden richtig gesehen in BGHZ 66, 334 ff. und BVerfG 24, 119 ff. (143 ff.).

[25] Wenn das Naturrecht als formendes Prinzip für das positive Recht begriffen wird, ist es notwendig, daß es der bestehenden wirklichen Rechtsordnung inexistiert, nicht ihr gegenübersteht.

zeption durchaus möglich. Ob sie konkret vorliegt, beurteilt sich indessen nicht vom Naturrecht her, sondern wiederum von der staatlichen Rechtsordnung, näherhin der Verfassung[26]. Wie *sie* die Qualifizierung als »natürliches Recht« vorgenommen hat, bestimmt sich auch deren Tragweite aus ihrem, nicht einem ihr vorausliegenden Regelungszusammenhang.

3. Tatsächlich hat im Elternrechtsartikel des Grundgesetzes eine solche Inkorporation oder Rezeption eines naturrechtlichen Elternrechtsbegriffs nicht stattgefunden. Der Gebrauch des Begriffs »natürliches Recht«, den das GG verwendet, ist dafür aus sich nicht hinreichend. Wie Günter Holstein im Hinblick auf Art. 120 WRV dargetan hat[27], bedeutet die Aufnahme der Wortfassung eines in einem anderen geistigen und rechtlichen Zusammenhang begründeten rechtlichen Begriffs in das Gefüge einer neuen juristischen Urkunde, der Verfassung, keineswegs schon die Identität des hier formulierten rechtlichen Begriffs mit dem früher dort entwickelten. Der Begriff tritt in eine neue Umwelt, steht in einem neuen und anderen Regelungszusammenhang; er wird dadurch nicht nur umgrenzt, sondern auch inhaltlich geprägt und variiert. Über Wortlautübereinstimmungen hinaus bedarf es daher eines entsprechenden sachlich-inhaltlichen Normierungsgehalts, um von einer Inkorporation oder Rezeption des naturrechtlichen Elternrechts ausgehen zu können. Insoweit ergibt sich jedoch aus den Beratungen des Parlamentarischen Rates eindeutig, daß ein solcher Normierungsgehalt nicht gewollt war[28]. Eine Absicht oder auch nur Bereitschaft bestand weder für die Übernahme des Elternrechtsbegriffs des katholisch-scholastischen Naturrechts im ganzen, noch für eine Rezeption bestimmter Elemente diese Elternrechtsbegriffs, etwa der inhaltlichen Erstreckung des Elternrechts auch auf die Bestimmung der Schulform. Versuche im letzteren Sinn sind wiederholt unternommen, aber von der Mehrheit im Parlamentarischen Rat stets abgewiesen worden.

4. Der normative Sinn der Kennzeichnung des Elternrechts als »natürliches Recht« ist allgemeiner und bescheidener. Er besagt, daß der Verfassungsgeber das von ihm gewährleistete Elternrecht als (rechtlichen) Ausdruck der natürlichen Eltern-Kind-Beziehung ansieht, daß es für ihn in dieser Naturbeziehung und einer darin gegebenen ursprünglichen Zuordnung von Eltern und Kindern seinen Grund hat und insofern nicht vom Staat erst geschaffen oder delegiert ist[29]. Einen zusätzlichen Inhalt, über den in der Gewährleistung sonst umschriebenen hinaus, gewinnt das Elternrecht dadurch nicht; die Gewährleistung selbst erhält indes durch diese Bezugnahme einen besonderen Nachdruck.

---

[26] Gibt man diese Fragestellung preis, aus der Erwägung heraus, daß das Naturrecht aus sich gelte, fällt man in eine Argumentation von einer vorausliegend gedachten Naturrechtsordnung zurück. Die Inexistenz des Naturrechts in der wirklich geltenden Rechtsordnung bleibt dann ein Postulat, dessen Verwirklichung wiederum anhand der geltenden Rechtsordnung zu prüfen ist.

[27] Holstein (FN 3), S. 193.

[28] JÖR N.F. Bd. 1, S. 100, 102 ff.; v. Mangoldt, Kommentar zum GG, 1. Aufl. 1953, Anm. 3 zu Art. 6; E. Stein, Die rechtsphilosophischen und positiv-rechtlichen Grundlagen des Elternrechts. In: Stein/Joest/Dombois, Elternrecht 1958, S. 1 ff., insbes. S. 36 ff. (37).

[29] Darin liegt weiterhin die Abweisung der Vorstellung, daß die Erziehung der Kinder von der Gesellschaft an die Eltern delegiert sei. Sofern mit der Charakterisierung des Elternrechts als Naturrecht nur diese rechtliche Anerkennung einer natürlichen Beziehung ausgedrückt werden soll, kann die Gewährleistung des Art. 6 II als naturrechtlich angesehen werden.

III

## RECHT DES STAATES GEGENÜBER DEM ELTERNRECHT

Erscheint das Elternrecht in seinem Rechtscharakter als Befugnis herrschaftlich-treuhänderischer Art, die zum Schutz und im Interesse des Kindes besteht und auf das Kindeswohl ausgerichtet ist, so muß es notwendigerweise auch rechtlichen Bindungen und Grenzen unterliegen. Rechtliche Bindungen bedeuten aber im Zusammenhang einer staatlichen Rechtsordnung äußerlich sanktionierte und einforderbare Bindungen, sie begnügen sich nicht mit einem Appell an sittlich-moralische Verantwortung[30]. Es sprechen viele Gründe dafür, solche Bindungen und Grenzen ihrerseits in Grenzen zu halten, um die Familie und die Eltern-Kind-Beziehung als ein vorwiegend von sittlich-moralischen Normen und Standards determinierten Lebensbereich nicht zu stören; fehlen sie aber, wird der Charakter des Elternrechts als Rechtsbefugnis selbst fraglich. Es bleibt dann die reine, vielleicht sittlich-moralisch, vielleicht aber auch eigennützig-egoistisch geleitete elterliche Bestimmungs- und Erziehungs*macht*. Erziehungsherrschaft, zumal eine treuhänderische, entsteht aus solcher Bestimmungs- und Erziehungsmacht erst dadurch, daß diese rechtlichen Bindungen und Schranken und einer entsprechenden Verantwortlichkeit unterstellt wird.

### *a) Problem und Notwendigkeit des staatlichen Wächteramts*

Damit stellt sich die Frage, durch wen und in welcher Weise diese rechtlichen Bindungen des Elternrechts und die ihnen entsprechende Verantwortlichkeit einforderbar sind. Sie sind zunächst nicht einforderbar vom Kind selbst. Ihre Einforderbarkeit als solche gehört aber zur Subjektstellung des Kindes; eben dadurch, daß solche Bindungen eingefordert werden können, bleibt der in einer Herrschaftsbeziehung Stehende Subjekt und wird nicht zum bloßen Objekt von Herrschaftsgewalt. Gesetzliche Vertreter des Kindes und zur Wahrung und Geltendmachung seiner Rechte berufen, sind die Eltern. Soll diese Vertretung auch für die Einforderung der rechtlichen Bindungen ihrer eigenen Erziehungsherrschaft gelten, etwa aus dem Treuhandgedanken heraus, werden diese Bindungen als *Rechts*bindungen problematisch, wenn nicht gegenstandslos[31]. Wer dies als Position vertritt, räumt in dem Umfang, wie er es vertritt, den Eltern praktisch unbegrenzte Erziehungsmacht ein.

Der Treuhandgedanke, so richtig er für die Kennzeichnung der elterlichen Erziehungsposition an sich ist, nimmt an dieser Stelle einen gefährlichen Weg. Nachdem das elterliche Erziehungsrecht von allem Eigeninteresse und aller Eigennützigkeit gereinigt ist, glaubt man offenbar, in den Eltern, weil ihre Position nicht mehr eigennüt-

---

[30] Eigenart und besonderer Schutz rechtlicher Bindungen und Ansprüche liegen gerade darin, daß ihre Respektierung bzw. Erfüllung nicht den Verpflichteten freigestellt wird, sondern vor einer unbeteiligten Instanz, i.d.R. dem Richter, einforderbar und dadurch sanktioniert wird.

[31] Die Rechtsstellung der Eltern ist dann ein typischer Fall des Zusammenfallens von Berechtigten (Eltern als Vormund) und Verpflichteten (Eltern als Träger der Erziehungsherrschaft). Im Vertragsrecht ist dies als Selbstkontrahieren verboten mit der Folge, daß ein Dritter als Vertreter für einen der Vertragsschließenden hinzugezogen werden muß.

zig, sondern eine treuhänderische ist, auch schon die Garanten für die Realisierung der Treuhandstellung zu haben und den Staat vom Eltern-Kind-Verhältnis möglichst fernhalten zu können; nur offensichtlicher Mißbrauch soll eine Grenze bilden. Spätestens seit der Diskussion um den § 218 StGB sollte aber klar sein, daß der Weg, die Gewähr der Rechtsbindungen im Eltern-Kind-Verhältnis allein oder zuvörderst den Eltern selbst anzuvertrauen – sei es über einen Interpretationsprimat für das Kindeswohl, die Treuhandvorstellung oder gar den Verweis auf die Norm der Natur, nach der sich die Eltern gleichsam instinkthaft vom Kindeswohl leiten ließen[32] – ein Weg ist, der, soweit er reicht und vertreten wird, eine effektive *rechtliche* Schutzlosigkeit des Kindes bewirkt. Die *patria potestas* des römischen Rechts, der Hausvater des Aristoteles kehren zurück.

Für die Einforderung der Rechtsbindungen elterlicher Erziehungsherrschaft, man mag es gerne hören oder nicht, kann der Staat nicht entbehrt werden. Die ihm obliegende Aufgabe des Rechtschutzes und der Rechtsgewährleistung machen ihn zum Garanten und in gewisser Weise auch zum (subsidiären) Anwalt der Subjektstellung des Kindes. Staatliche Rechtsordnung und Rechtsgewähr hören heute nicht bei der Familie oder dem Hausvater auf, um hier einen im echten Sinn vor-staatlichen Bereich beginnen zu lassen, der allein durch Sitte, Ethos oder schlicht naturhaft reguliert ist[33], sie greifen auf das Individuum durch und beziehen das Kind mit ein. In einer Verfassungsordnung, die sich zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten, die eben Rechte des Individuums sind, bekennt, bedarf dies keiner besonderen Begründung. Die Konstituierung eines besonderen staatlichen Wächteramts über die Betätigung des elterlichen Erziehungsrechts, die Art. 6 Abs. 2 Satz 2 GG vornimmt, ist insofern nur konsequent. Sie ist nicht primär Ausdruck eines staatlichen Eigeninteresses, das zur Intervention drängt, sondern einer staatlichen Schutzverpflichtung dem Kind gegenüber als Rechtsträger und Grundrechtsträger.

Die dem Staat dabei zuerkannte Befugnis, wie sie das Grundgesetz festlegt, geht über die Möglichkeit einer bloßen Mißbrauchsabwehr durch die gesetzliche Festlegung und Ausformung der bestehenden Rechtsbindungen und eine nachfolgende Abwehr von deren Verletzungen hinaus. Eine solche Befugnis des Staates besteht ohnehin in bezug auf jedes Grundrecht und bedürfte keiner besonderen Normierung. Das Wächteramt meint mehr. Es enthält eine Gewährfunktion, damit auch ein Moment von Aufsicht, umgreift über normative Festlegungen und Verletzungsabwehr hinaus auch Information, Beobachtung, Hilfe, Unterstützung, vorbeugende Abwehr drohender Gefahren und insofern auch Kontrolle. Mit diesem Charakter des staatlichen Wächteramtes wird einem doppelten Problem Rechnung getragen. Einmal geht es um Schutz und Rechtsgewähr für ein unmündiges Kind, das zu eigenem Geltendmachen seiner Rechte noch nicht in der Lage ist, zum anderen steht das Kind in einer Herrschaftsbeziehung, die in ihrer Tendenz einen umfassenden und durch die Verbindung mit der gesetzlichen Vertretung des Kindes auch mediatisierenden Charakter hat. Schutz und Rechtsgewähr können und dürfen hier nicht nur nachfolgend und relativ bleiben, sollen sie wirksam sein.

---

[32] Diese letztere Auffassung bei Ossenbühl, Schule im Rechtsstaat, DÖV 1977, S. 806.

[33] Diese nur vor- und außerrechtliche Regulierung ist der Kern der *patria potestas* und des aristotel. Hausvaters, den Aristoteles selbst als »despotes« bezeichnet.

Aber droht nicht damit doch die staatliche Obervormundschaft, eine polizeiliche Wohlfahrtsgewalt neuen Typs, die das elterliche Erziehungsrecht als eigenes Recht der Eltern und gegen staatliche Angriffe geschützten Freiheitsbereich zum Erliegen bringt? Wir sind damit bei der Frage nach Inhalt und Umfang des staatlichen Wächteramts.

*b) Inhalt und Umfang des staatlichen Wächteramts*

1. Für den Inhalt des Wächteramts ist das Hauptproblem, ob dieses gegenüber dem elterlichen Erziehungsrecht einen eigenständigen Charakter hat, den Staat legitimiert, eigene Belange und Zielsetzungen in den familiären Erziehungsprozeß einzubringen, oder nur akzessorischen, sekundären Charakter, der dazu dient, auf die Einhaltung der Rechtsbindungen und Grenzen der elterlichen Erziehungsbefugnis zu achten.

Die Frage enthält nicht nur eine Schein-Alternative. Für eine Eigenständigkeit des staatlichen Wächteramts ließen sich durchaus gewichtige Gründe anführen: die Integrationsfunktion des Staates, die gerade angesichts einer auch im geistig-ethischen Sinn pluralistischen Gesellschaft besondere Bedeutung gewinnt[34], und die wesenhafte Gemeinschaftsbezogenheit des Menschen, sein Charakter als *animal sociale et politicum*. Ist der Mensch wesenhaft auf die Gemeinschaft hin geordnet und auch durch sie bestimmt, kommt er erst in und durch die soziale und die politische Gemeinschaft zur eigenen Selbstentfaltung[35], so ist nicht nur die Erziehung zum Individuum, sondern ebenso die zum verantwortlichen Mitbürger und Staatsbürger, zum Glied des eigenen Volkes wichtig. Für diese Erziehung kann aber auch und gerade politische Gemeinschaft, auf die hin erzogen werden soll, eine eigene Kompetenz und Zuständigkeit beanspruchen. Man braucht nur in die Geschichte der Staatstheorie zu blicken, um zu sehen, eine welch lange Tradition diese Auffassung, und zwar nicht nur von Platon her, hat.

Gegen eine solche Eigenständigkeit des staatlichen Wächteramts steht jedoch der verfassungsrechtliche Befund. Das familiäre elterliche Erziehungsrecht ist in Art. 6 GG den Eltern zuerkannt, ohne daß ihnen andere ursprüngliche Erziehungsträger nebengeordnet werden; diese alleinige Zuordnung der Erziehungsbefugnis wird durch den Verweis auf die natürliche Grundlage dieses Erziehungsrechts besonders bekräftigt; das Grundgesetz verzichtet (s. oben I, S. 326) darauf, anders als Art. 120 WRV, inhaltliche Erziehungsziele für die Eltern festzulegen. Die Eltern sollen das Recht haben, um die Formulierung des BVerfG aufzugreifen, »Pflege und Erziehung ihrer Kinder nach ihren eigenen Vorstellungen frei zu gestalten« und sie genießen, wie das BVerfG fortfährt, »insoweit Vorrang vor anderen Erziehungsträgern«[36]. Mit dieser Gewährleistung, die überdies im Grundgesetz nicht nur programmatischen, sondern echten grundrechtlichen Charakter hat, ist eine eigenständige staatliche Wächterfunktion unvereinbar. Die Wächterfunktion, die Art. 6 II 2 GG normiert, bezieht sich auf *dieses* elterliche Erziehungsrecht, das als ein »freies« gewährleistet ist. Dessen Inhalt

[34] Dazu etwa Holstein (FN 3), S. 251 f.; R. Smend, Verfassung und Verfassungsrecht. In: Staatsrechtliche Abhandlungen, 1955, S. 136 ff.

[35] So etwa die klassische Position der kathol. Soziallehre, vgl. P. Tischleder, Die Staatslehre Leos XIII, 1925, S. 57.

[36] BVerfG 24, 119 ff. (143); 31, 194 ff. (204); 47, 46 ff. (69 f.); Erichsen, Verstaatlichung der Kindswohlentscheidung? 1978, S. 16.

kann daher nach den Prinzipien rechtsstaatlicher Freiheitsgewähr nicht das sein, was nach Maßgabe der staatlichen Überwachung übrig bleibt, sondern liegt dieser voraus[37]. Das staatliche Wächteramt hat daher eindeutig *akzessorischen*, sekundären Charakter.

Diese Akzessorietät bedeutet, daß das staatliche Wächteramt ebenfalls eine Erziehungs*treuhand* darstellt und nur eine Erziehungstreuhand. Sie hat – treuhänderisch für das Kind – darauf zu achten, *daß* die familiäre elterliche Erziehung stattfindet, daß die rechtlichen Bindungen dieser Erziehung und die Grenzen möglicher Erziehungsziele und -methoden, die sich aus den Schranken des Erziehungsgrundrechts ergeben, eingehalten werden. Die den Eltern eingeräumte Erziehungsautonomie, so weit sie reicht, hat sie zu respektieren. Sie gibt keinen Ansatz für eine eigene, mit dem elterlichen Erziehungsrecht konkurrierende und ihrerseits autonome Erziehungssteuerung.

Exkurs: Es sei die Bemerkung erlaubt, daß mit der betonten Freiheitsgewähr des elterlichen Erziehungsrechts durch das Grundgesetz auch ein kirchliches Erziehungsrecht als eigenständiges und ursprüngliches Erziehungsrecht neben dem elterlichen abgewiesen ist. Wiewohl dieses kirchliche Erziehungsrecht nach kirchlicher Lehre göttlich-rechtlich begründet ist *(Divini illius magistri)*[38], hat es in die verfassungsrechtliche Ordnung des Erziehungswesens keinen Eingang gefunden. Es kann auch nicht aus dem Öffentlichkeitsstatus der Kirchen hergeleitet werden. Die Gewährleistung des elterlichen Erziehungsrechts hat insofern, als Gewährleistung des ursprünglichen und natürlichen Erziehungsrechts gerade und nur der Eltern, abschließenden Charakter. Ein kirchliches Erziehungs»recht« kann sich nur mittelbar, als freies Angebot an die Eltern als die ursprünglichen Erziehungsträger, zur Geltung bringen. Zu solchem Angebot, auch und gerade als öffentliches Angebot, sind die Kirchen freilich aus ihrer verfassungsrechtlichen Position (Art. 4 GG) berechtigt und können insofern als (mittelbare) Erziehungsträger angesehen werden. Die Schranke des elterlichen Erziehungsrechts als Verfassungsgrundrechts vermag indessen auch die göttlich-rechtliche Begründung des kirchlichen Erziehungsanspruchs nicht zu übersteigen. Dies sollte mitbedenken, wer Art. 6 II GG als positiviertes Naturrecht feiert.

2. Mit der Feststellung des akzessorischen Charakters des staatlichen Wächteramts ist noch nichts über die Intensität und den Umfang seiner Aktualisierung entschieden. Auch bei Einhaltung der aufgewiesenen Begrenzung kann es sich als allgegenwärtiger Obervormund betätigen, der die elterliche Erziehungsbefugnis überlagert, oder nur als »Nothelfer«.

An dieser Stelle wird es wichtig, daß Art. 6 II GG nicht nur ein »freies« Erziehungsrecht – ohne Bindung an inhaltliche Erziehungsziele –, sondern auch einen Erziehungs*primat* der Eltern gewährleistet[39]. Pflege und Erziehung der Kinder sind *ihr* Recht und die zuvörderst *ihnen* obliegende Pflicht. Das bedeutet eine primäre Zuständigkeit der Eltern für die ihnen zuerkannte Aufgabe, und dies als Recht; die Gewährleistung des elterlichen Erziehungsrechts hat insofern auch den Charakter einer Kompetenzzuweisung. Im Hinblick auf diesen Erziehungsprimat der Eltern hat das staatli-

[37] Zum Prinzip rechtsstaatlicher Freiheitsgewähr Carl Schmitt. In: HBStR 1932, § 107, S. 572 ff. (590 ff.); ders., in: Verfassungsrechtliche Aufsätze, 1958, S. 181 ff. (207 ff.).

[38] Enzyklika *Divini illius magistri* Pius' XI. von 1929; Text in: R. Teil (Hrsg.), Die christliche Erziehung der Jugend, 1959.

[39] BVerfG 24, 119 ff. (143 f.); 47, 46 ff. (69 ff.); Erichsen (FN 36), S. 16; Ossenbühl (FN 32), S. 805 ff.; Maunz (FN 4), Rdn. 26 zu Art. 6.

che Wächteramt nicht konkurrierenden, sondern subsidiären Charakter. Es tritt dann und erst dann ein, wenn die Eltern selbst, aus eigener Kraft und Fähigkeit, nicht mehr in der Lage sind, die Erziehungsaufgabe angemessen zu erfüllen und daraus Schaden für das Kind droht oder bereits eingetreten ist. Das staatliche Wächteramt regiert so vornehmlich die »pathologischen« Fälle, nicht die normalen Fälle, weshalb freilich bei seiner näheren Ausgestaltung auch diese pathologischen Fälle im Vordergrund stehen[40].

Hieraus ergeben sich eine Reihe von Folgerungen.

α) Einmischung oder Eingriff des Staates in die elterliche Erziehung sind immer dann ausgeschlossen, soweit und solange *Fragen von »gut« oder »besser«* zur Entscheidung stehen. Diese Eingrenzung reicht weiter, als es zunächst den Anschein haben mag. Mit ihr ist der weite Bereich der sog. Wertungen, der in der Unbestimmtheit des Kindeswohlsbegriffs angelegt ist, als Anknüpfungspunkt staatlicher Ingerenz ausgeschlossen. Das staatliche Wächteramt hat nicht die beste oder optimale Erziehung für das Kind zu gewährleisten – dann wäre der Staat der eigentliche Erziehungsträger und die Eltern nur seine Delegatare –, sondern er hat das Kind vor Schaden zu bewahren. Der Ansatzpunkt für eine eingreifende staatliche Ingerenz ist daher erst ein objektiver Gefahrenzustand für die Kindesentwicklung und das Kindeswohl.

β) Mit dieser Feststellung tritt freilich eine Reihe neuer Probleme auf. Verhältnismäßig einfach ist die Feststellung, daß die Schwelle staatlicher Ingerenz nicht erst bei der eingetretenen Gefahr, sondern bereits bei der drohenden Gefahr liegt, damit deren Eintritt verhindert werden kann. Dies ergibt sich aus dem Sinn des staatlichen Wächteramts, das mehr und anderes ist als eine nachfolgende Abwehr geschehener Rechtsverletzungen, vielmehr eine treuhänderische Gewährfunktion beinhaltet. Es ergibt sich weiter aus der Eigenart des Erziehungsverhältnisses, das nicht aus punktuellen Handlungen besteht, die der Person des Kindes äußerlich bleiben, sondern ein Lebensverhältnis darstellt, in dem eine intensive geistig-seelische Einwirkung stattfindet und weittragende Entscheidungen mit Weichenstellerfunktion für die Lebensentwicklungen des Kindes fallen. Schäden und Verletzungen, die hier eintreten, sind oftmals irreparabel, können keineswegs durch Naturalrestitution oder Schadensersatz wieder ausgeräumt werden.

γ) Das entscheidende Problem ist jedoch die Bestimmung des Gefahrenbegriffs. Dabei ist die zentrale Frage nicht die, ob schon eine erhebliche Beeinträchtigung, eine vorliegende Gefahr oder erst eine erhebliche Gefahr hinreichend ist, um das Einschreiten des staatlichen Wächteramts zu legitimieren[41]. Diese Differenzierungen im Bereich der Gefahrenschwelle sind verfassungsrechtlich von Art. 6 II GG her nicht vorentschieden, wenngleich gute Gründe für den Mittelwert, die vorliegende Gefahr, sprechen mögen. Das Problem liegt im Gefahrenbegriff selbst und der Fixierung der

---

[40] Dieser Zusammenhang wird oft übersehen; das führt dann leicht in eine – insofern unberechtigte – Kritik daran, daß rechtliche Regelungen die Familie vorwiegend als Konfliktfeld im Blick hätten.

[41] So die derzeitige Kontroverse im Hinblick auf den Gesetzentwurf zur elterlichen Sorge [vgl. auch dieses Heft, S. 337]. Für ein Eingreifen bei Beeinträchtigung oder Gefahr: Alternativentwurf der Familienrechtskommission des Juristinnenbundes (veröffentl. in: Industriegesellschaft und Recht, Bd. 8, 1977) und Regierungsentwurf, für einen späten Zeitpunkt (erhebl. Gefahr): Bosch. In: FamRZ 1977, S. 610.

Gefahrengrenze. Hier ist zunächst festzuhalten, daß der Gefahrenbegriff nicht nur Gefahren für die körperliche Gesundheit, sondern auch Gefahren für die geistig-seelische Entwicklung des Kindes umfaßt[42]. Im übrigen ist der Gefahrenbegriff nicht bestimmbar ohne seinen Bezugspunkt, das Kindeswohl. Auf die inhaltliche Bestimmung dieses Begriffs, der ein unbestimmter Begriff ist, und die damit verbundenen Probleme kann hier nicht näher eingegangen werden. Richtig erscheint der Hinweis Gernhubers[43], daß es *Standards* sind, deren Geltung in Beziehung zum jeweiligen Zeitbewußtsein steht, positive und negative Standards, die diesen Begriff näher ausformen. Beachtung verdient dabei – in einer Zeit zunehmender Wissenschaftsgläubigkeit – seine These, daß sich als wissenschaftliche Erkenntnisse ausweisende Forderungen oder Disqualifizierungen bezüglich des Kindeswohls nicht schon als solche die Qualität und Maßstabwirkung eines Standards beanspruchen können, sondern nur soweit sie als sicheres Gedankengut in der allgemeinen Überzeugung Anerkennung gefunden haben. Angesichts des Auf und Ab wissenschaftlicher Theorie- und Hypothesenbildung gerade im Bereich von Pädagogik und Psychologie erscheint ein solcher vorangegangener Rezeptions- und Konsolidierungsprozeß unbedingt erforderlich.

*δ*) Unabhängig von den Problemen, die der Gefahrenbegriff aufwirft, besteht heute Einigkeit – wenigstens in der wissenschaftlichen Diskussion – darüber, daß die staatliche Ingerenz jedenfalls nicht von einem subjektiven Verschulden der Eltern abhängig sein soll – entgegen der Handhabung des § 1666 BGB. Diese Folge ergibt sich schon aus dem Charakter des elterlichen Erziehungsrechts als einer Erziehungstreuhand im Interesse des Kindes und ebenso aus dem Sinn des staatlichen Wächteramts. Das Eingreifen des staatlichen Wächteramts stellt nicht eine Strafaktion gegen die Eltern dar, es dient nur dazu, Kindesrechte und das Kindeswohl vor Schaden zu sichern. Von daher ist es in hohem Maße inadäquat, ein mögliches Einschreiten an ein Verschulden der Eltern zu binden; diese Verknüpfung erklärt sich nur aus dem älteren, eher besitzindividualistischem Verständnis des Elternrechts und ist verfassungsrechtlich in keiner Weise geboten. Allerdings muß in diesem Zusammenhang differenziert werden, ob es sich um einzelne eingreifende Maßnahmen in das elterliche Erziehungsrecht oder um dessen Verlust/Aberkennung handelt. Bei letzterem sind nicht nur Rechte *aus* der elterlichen Erziehungsbefugnis betroffen, sondern zugleich das Recht *auf* diese Erziehungsbefugnis. Dieses Recht ist als eigenes und auch eigennütziges subjektives Recht der Eltern garantiert, es kann daher nicht aberkannt und genommen werden ohne ein vorwerfbares schuldhaftes Verhalten[44].

### *c) Modalität des staatlichen Wächteramts*

Das dirigierende Prinzip für die Formen und die Art der Ausübung des staatlichen Wächteramts ist einmal die schon erwähnte Subsidiarität dieses Wächteramts, zum anderen ist es der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit[45]. Staatliches Einschreiten ist nur

[42] Vgl. § 1666 BGB, § 55 JWG.

[43] Gernhuber (FN 11), S. 232.

[44] Insoweit zutreffend Lüderitz (FN 23), S. 269. Die von L. angeführten Beispiele beziehen sich auch gerade auf das Recht *auf* die Erziehungsbefugnis.

[45] Statt anderer Maunz (FN 4), Rdn. 26 zu Art. 6; v. Münch. In: Kommentar zum GG, Art. 74, Rdn. 27 zu Art. 6; BVerfG 24, 119 ff. (145).

insoweit zulässig, als es zur Erreichung des akzessorischen Zwecks des Wächteramts erforderlich ist, und es müssen unter den geeigneten Maßnahmen jeweils die ausgewählt werden, die am geringsten in die elterliche Erziehungsbefugnis eingreifen.

Nicht einfach zu lösen ist die Frage, *wann* es dem staatlichen Wächteramt möglich sein muß, sich Informationen über familiäres Erziehungsgeschehen zu verschaffen, um anhand ihrer die Frage seines Tätigwerdens, sei es unterstützender, sei es eingreifender Art, zu prüfen. Soll das staatliche Wächteramt seine Aufgabe, Schäden und Gefahren vom Kind abzuwenden, nachkommen können, bedarf es eines Informationsrechts schon *vor* eingetretener Verletzung, gerade auch, damit es nicht primär nur eingreifen, sondern unterstützend und helfend wirken kann. Ein solches Informationsrecht darf jedoch nicht zum Hebel für den Umschlag in eine Bevormundung der Eltern werden. Das wäre etwa bei einer laufenden Berichtspflicht oder ähnlichen Vorkehrungen, die man sich theoretisch ausdenken kann, der Fall. Andererseits ist eine Informationsmöglichkeit – durch Besuche, Beratung usw. – dann erforderlich – erst dann, aber auch dann –, wenn begründete Anhaltspunkte für einen Gefahrenzustand für die Kindesentwicklung bzw. das Kindeswohl bekannt geworden sind[46].

In der juristischen Diskussion treten immer wieder Fragen des eingreifenden Handelns des staatlichen Wächteramts in den Vordergrund. Dies darf jedoch nicht den Blick dafür verstellen, daß die staatliche Tätigkeit in diesem Rahmen ihren Schwerpunkt in Unterstützung und Hilfe finden soll und muß. Eingriffe in die elterliche Erziehungsbefugnis können schließlich unvermeidlich sein, um das Kind vor Schaden zu bewahren, aber das staatliche Wächteramt hat nicht nur diese »polizeiliche« Seite, sondern ebenso die fürsorgerische und pflegende, und diese hat in der Ausübung jener vorauszugehen. Ein nicht unwichtiges Problem ist heute und in der absehbaren Zukunft ja nicht so sehr der mangelnde Erziehungswille, sondern die Erziehungs*fähigkeit* der Eltern. Angesichts der Schwierigkeit der Erziehungsaufgabe in unserer hochtechnisierten und medial geprägten Lebenswelt kann diese nicht als stets schon »von Natur« gegeben angesehen werden. Hier unterstützend – nicht erdrückend – Ratschläge und Hilfen zu geben, womöglich auch durch sinnvolle Angebote Entlastungen zu verschaffen, ist vornehmliche Aufgabe des staatlichen Wächteramts. Hinzu kommt, daß jede Familie, nicht nur die gesunde, sondern auch und gerade die »pathologische« dazu neigt, gegenüber Eingriffen von außen eine sich sperrende Abwehrhaltung zu entfalten. Auch wo eine Intervention in elterliches Erziehungshandeln an sich notwendig und angezeigt wäre, bietet sich daher zunächst der Weg von Rat und Hilfe als der erfolgversprechendere an.

Schließlich: Die Ausübung des staatlichen Wächteramts braucht keineswegs durch den Staat selbst, d.h. durch staatliche Organe zu erfolgen. Gerade im Bereich der pflegerischen und unterstützenden Aufgaben bietet sich die Einräumung an »freie Träger« und gesellschaftliche Organisationen an. Diese Organisationen sind dazu eher in der Lage, weil sie leichter einen personorientierten, unmittelbaren Kontakt zu den Eltern haben bzw. herstellen können und nicht als »Behörde« mit dem damit verbundenen Verfremdungseffekt in Erscheinung treten (müssen).

---

[46] Vieles kann sich informell ergeben, aber im Zeichen organisierter Sozialbeziehungen stellt sich – anders als früher – auch die Frage nach organisierter Information.

# Das Kind: Konfrontationsobjekt?

## Zur Neuregelung des elterlichen Sorgerechts

*Von Vincens M. Lissek*

Die Neuregelung des elterlichen Sorgerechts nahm erstmals konkrete Gestalt an in dem von der Bundesregierung im Herbst 1972 veröffentlichten Referentenentwurf. Bereits ein Jahr später, nämlich am 8. 11. 1973 legte die Bundesregierung den von ihr beschlossenen Gesetzentwurf zum elterlichen Sorgerecht dem Bundesrat zur Stellungnahme vor. Damit war die Reform eines weiteren wesentlichen Teilbereichs des gesamten Familienrechts eingeleitet. Vor diesem Gesetzentwurf hatte die Bundesregierung bereits seit 1969 in einer Reihe von Einzelgesetzen Teile des Familienrechts neu gestaltet: Seit dem 1. Januar 1975 ist der Eintritt der Volljährigkeit vom 21. Lebensjahr auf die Vollendung des 18. Lebensjahres herabgesetzt worden. Mit dem Adoptionsgesetz und dem Adoptionsvermittlungsgesetz vom 2. Juli 1976 wurde die Annahme an Kindes Statt erleichtert und die sogenannte Volladoption eingeführt, das heißt mit der Rechtskraft der Adoption wird das angenommene Kind voll in die Familie seiner neuen Eltern eingegliedert. Der wohl wichtigste Schritt auf dem Weg zur Durchführung der »Reform des Familienrechts« ist das erste Eherechtsreformgesetz vom 14. Juni 1976, dessen wichtigste Teile, nämlich das Eherecht und das Ehescheidungsrecht, am 1. Juli 1977 in Kraft traten.

Die Darstellung der bisher im Familienrecht vorgenommenen Änderungen ist deshalb notwendig, um diesen Sorgerechtsentwurf richtig einordnen zu können. So zeigen beispielsweise die Daten der Veröffentlichung, Referentenentwurf Herbst 1972 und Regierungsentwurf Herbst 1973 dem Bundesrat vorgelegt, daß beide Entwürfe noch vor der Herabsetzung des Volljährigkeitsalters entstanden sind. Manche der angestrebten Neuregelungen mögen auf diesem Hintergrund verständlicher erscheinen, wenn sie auch letztlich nicht überzeugen. Mit der Einführung des neuen Eherechts hat eine individualistische Sicht der Ehe Eingang in das Gesetz gefunden, bei der nur noch die Interessen und Rechte jedes einzelnen Ehegatten vom Gesetz geschützt werden. Die Realität der ehelichen Lebensgemeinschaft selbst und der Schutz der Institution »Ehe« werden im Gesetz kaum noch berücksichtigt. Der Gesetzgeber ist, auch wenn man guten Willen unterstellt, offensichtlich außerstande, in seine Rechtsordnung diese Wirklichkeit der ehelichen Lebensgemeinschaft einzubeziehen und einzuordnen.

Diese Sicht der Ehe ist ganz natürlich auch von weittragender Bedeutung für die Familie, das Verhältnis von Eltern und Kindern zueinander und die rechtliche Ordnung dieses Verhältnisses. Vor allem die Tatsache, daß jeder Ehegatte jederzeit die Ehe auflösen kann und auch der Ehegatte, der sich während der ganzen Dauer um eine positive Entwicklung und Aufrechterhaltung der ehelichen Lebensgemeinschaft bemüht, mit dieser Auflösung rechnen muß, legt es den Ehegatten, jedenfalls von der rechtlichen Situation her nahe, schon während der Ehe nicht die gemeinsamen Interessen, sondern die jeweiligen Eigeninteressen in den Vordergrund zu stellen. Das neue

Eherecht »behandelt die Ehe als Bereich, der in sich der freiheitlichen Ordnung des Grundgesetzes unterliegt und der freien Entfaltung der Partner nicht mehr entgegensteht. Das bedingt die volle Integration der Frau in die Gesellschaft, die auf der Arbeit ihrer Mitglieder begründet ist. . . . Erst auf dieser Grundlage kann eine individuelle Auffassung der Ehe verwirklicht werden. Sie ist zum einen Voraussetzung dafür, daß die Entscheidung über den Fortbestand der – grundsätzlich lebenslangen – Ehe von jedem Partner persönlich getroffen werden kann. Denn wenn das Zerrüttungsprinzip eine nur von einem Ehegatten gewollte Lösung der Ehe gestattet und danach jeder Ehegatte für sich selbst sorgen muß, dann muß auch jeder Ehegatte schon während der Ehe Vorsorge für diesen Fall treffen und in die Lage versetzt sein, einen Beruf auszuüben.«[1] Daß dieses »Schon-während-der-Ehe-Vorsorge-treffen-Müssen« die Möglichkeiten für die Entfaltung der Lebensgemeinschaft Ehe erheblich mindert und noch stärker die Chancen der Entfaltung der Ehe zu einer Familie hin beeinträchtigt, bedarf kaum noch näherer Begründung. Für die Kinder bedeutet diese durch das Gesetz nahegelegte Berufstätigkeit beider Ehegatten eine Beeinträchtigung des Kindeswohles. Wenn Eltern dem Druck der Rechtsordnung zur Berufstätigkeit beider Elternteile nachgeben, wird vor allem in den ersten Lebensjahren, wie alle Forschungsergebnisse der Pädagogik ausweisen, das Kind in seiner Entwicklung benachteiligt und in der ungestörten Entfaltung seiner Persönlichkeit behindert.

Der Gesetzentwurf zur Neuregelung des elterlichen Sorgerechts, der als Regierungsentwurf in der 7. Legislaturperiode aus Zeitgründen nicht mehr verabschiedet wurde, und im 8. Deutschen Bundestag als Entwurf der Fraktionen von SPD und FDP im wesentlichen unverändert wieder eingebracht wurde, überträgt die individualistische Sicht von Lebensgemeinschaften, wie sie sich im Eherecht gezeigt hat, auch auf die Familie. Das elterliche Sorgerecht soll der Stärkung und wohl auch Durchsetzung des Kindesrechts gegen das Elternrecht dienen. Erneut werden nur die Individualrechte – in diesem Fall des Kindes – und die Individualpflichten – hier der Eltern – gesehen und das Ganze, die Familie, übersehen. Darum wird in der Begründung des Gesetzesvorhabens ausgeführt, das elterliche Sorgerecht müsse »dem heutigen Bewußtseinsstand und Selbstverständnis der Eltern-Kind-Beziehungen« angepaßt werden. »Das Kind ist nach dem heutigen Rechtsbewußtsein nicht als Objekt elterlicher Fremdbestimmung anzusehen, sondern als Grundrechtsträger, der mit zunehmendem Alter grundrechtsmündig wird.«[2] »Das elterliche Sorgerecht des Bürgerlichen Gesetzbuches, das den Eltern einen weitgehend uneingeschränkten Freiheitsraum – nämlich die umfassende elterliche Gewalt – einräumt, entspricht nicht mehr der heutigen Bewußtseinslage, insbesondere der jungen Menschen . . . Diese ›Gewalt‹, die zum Wohle des Kindes auszuüben ist, knüpft an ein Gewaltunterworfensein des Kindes an. Das Kleinkind ebenso wie der Heranwachsende ist damit Objekt elterlicher Fremdbestimmung.«[3]

---

[1] Annemarie Renger, Fortschritt für die Emanzipation. In: »Die neue Gesellschaft«, Oktober 1977, S. 842.

[2] Vorblatt zur Bundestagsdrucksache (BT-Drucks.) 7/2060.

[3] Begründung des Regierungsentwurfs BT-Drucks. 7/2060, S. 13, auf die in der Begründung zum Entwurf der Fraktionen von SPD und FDP BT-Drucks. 8/111 S. 13 ausdrücklich Bezug genommen wird.

Eine solche Beurteilung des geltenden Rechts, die die unbestrittene und verfassungsgerichtlich bestätigte Auslegung des Elternrechts als »Elternverantwortung« und damit als pflichtgebundenes Recht nicht anerkennt[4], bedingt zwangsläufig eine Neuregelung des gesamten Sorgerechts. Dabei liegen die Schwerpunkte der Neuregelung in der inhaltlichen Umschreibung der elterlichen Sorge (§§ 1626 bis 1631) und in der Neuordnung des staatlichen Eingriffsrechts (§ 1666).

Der Entwurf definierte elterliche Sorge als »die Pflicht und das Recht des Vaters und der Mutter, für das minderjährige Kind zu sorgen«. Diese Begriffsbestimmung machte deutlich, daß die Pflichtgebundenheit des Sorgerechts gegenüber dem Recht der Eltern auf Pflege und Erziehung im Vordergrund steht. Dabei blieb unklar, wem gegenüber die Eltern die Pflicht haben sollten, dem Kind oder dem Staat gegenüber. Durch den mit dem Zweiten Familienbericht der Bundesregierung veröffentlichten Bericht der Sachverständigenkommission wurde beispielsweise festgestellt: »Erziehung der Kinder ist eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe besonderer Art und Bedeutung. Die Wahrnehmung dieser Aufgabe überträgt unsere Gesellschaft Familien und außerfamilialen pädagogischen Einrichtungen.«[5] Der Wortlaut des Entwurfs ließ durchaus auch eine Auslegung zu, die Pflege und Erziehung als eine Pflicht der Eltern sieht, die diese Gesellschaft und Staat schulden. Außerdem wurde anstelle des bisher gebrauchten Rechtsbegriffs »elterliche Gewalt«, der von der römisch-rechtlichen »patria potestas« abgeleitet war und nichts mit »Gewaltunterworfensein« zu tun hat, der neue Begriff »elterliche Sorge« eingeführt.

Deutet schon die Überbetonung des Pflichtcharakters der elterlichen Sorge eine grundsätzliche Änderung ihres Rechtsverständnisses an, so wird die neue und veränderte Begriffsbestimmung durch Abs. 2 des § 1626 evident. Nach dieser Vorschrift sollen nämlich die Eltern, soweit ein Kind zur eigenen Beurteilung seiner Angelegenheiten in der Lage ist, bei der Ausübung der elterlichen Sorge darauf Rücksicht nehmen, Maßnahmen mit dem Kind erörtern und nach Möglichkeit im Einvernehmen mit ihm treffen. Der einleuchtend und vernünftig erscheinende Wortlaut der Bestimmung verdeckt, daß die Aufnahme derartiger pädagogischer Richtlinien in das Gesetz eine gänzlich andere Qualität des Textes erzeugt: Aus pädagogischen Ratschlägen wird ein »gesetzliches Leitbild«. Alle staatlichen Stellen, vornehmlich die Jugendämter, haben ihre Arbeit, soweit sie in das Sorgerecht hineinreichen, vor allem also bei ihrer Hilfstätigkeit für die Vormundschaftsgerichte in der Beurteilung der Eltern-Kind-Beziehungen, an diesem Leitbild auszurichten. Die Vormundschaftsgerichte ihrerseits haben die Entscheidungen, ob die Eltern ihr Sorgerecht pflichtgemäß ausüben oder nicht, anhand dieses Leitbildes zu fällen.

Ergänzt wird diese Grundnorm des Sorgerechts, in der seine gesetzliche Definition und inhaltliche Beschreibung erfolgt[6], durch eine weitere neue Vorschrift, die die El-

---

[4] BVerfGE 24, 119 (143).

[5] Bundesminister für Jugend, Familie und Gesundheit, Zweiter Familienbericht, S. 120.

[6] Während in der gegenwärtigen Auseinandersetzung immer wieder betont wird, § 1626 Abs. 2 des Entwurfs sei eine »sanktionslose« Norm, hat die Bundesregierung seinerzeit den Vorschlag des Bundesrates, § 1626 Abs. 2 als § 1627 Abs. 2 neu zu fassen, mit der Begründung abgelehnt: »Die vom Bundesrat vorgeschlagene Einfügung des § 1626 Abs. 2 BGB-RegE als Absatz 2 in § 1627 führt zu einer Verschiebung des *normativen Gehalts* der Entwurfsregelung. § 1626 Abs. 2 BGB-RegE betrifft nicht nur *die Art und Weise* der Ausübung des elterlichen Sorge-

tern verpflichtet, bei Berufs- und Ausbildungsfragen des Kindes auf dessen Eignung und Neigung Rücksicht zu nehmen. Die Eltern müssen bei Meinungsverschiedenheiten in diesen Fragen den Rat eines außenstehenden Dritten, das Gesetz nennt beispielsweise den Lehrer, einholen (§ 1631a in der Fassung des Rechtsausschusses vom 14. 2. 1979). Das Neue an diesen Vorschriften ist nicht die inhaltliche Aussage, sondern die Tatsache, daß pädagogische Richtlinien zu gesetzlichen Vorschriften erhoben werden. Sie sind nicht mehr Ratschlag und Anleitung für elterliches oder schlechterdings erzieherisches Handeln, sondern erhalten einen normativen Charakter. Die Eltern sind verpflichtet, dieses Leitbild bei der Erziehung ihrer Kinder zu verwirklichen. Sie können sich nicht mehr, weder generell noch im Einzelfall, frei entscheiden, ob dies der für ihr Kind richtige Erziehungsstil ist oder nicht. Weichen sie von dem gesetzlichen Leitbild ab, so haben sie die Beweislast dafür, daß beispielsweise eine Erörterung ihrer Erziehungsmaßnahme mit dem Kind wegen mangelnder Reife oder Einsichtsfähigkeit nicht oder noch nicht möglich ist. Damit aber wird die durch das Grundgesetz garantierte Freiheit der Eltern, Form und Inhalt der Erziehung bestimmen zu können, in unzulässiger Weise eingeschränkt.

Neben dieser Vorschrift über das gesetzliche Leitbild ist für die Neuregelung des elterlichen Sorgerechts besonders die Bestimmung von Bedeutung, in der das staatliche Wächteramt konkretisiert ist, § 1666. Nach dem geltenden Recht kann der Staat Maßnahmen zum Schutz des Kindes ergreifen, wenn das geistige oder leibliche Wohl des Kindes durch Mißbrauch der elterlichen Gewalt, Vernachlässigung des Kindes oder unsittlichen und ehrlosen Lebenswandel eines Elternteils gefährdet ist. Nach ständiger Rechtsprechung setzt diese Umschreibung des staatlichen Eingriffsrechts voraus, daß die Eltern schuldhaft ihre Pflichten gegenüber dem Kind verletzt haben. An dieser Verschuldensvoraussetzung ist insbesondere in der Praxis der Jugendhilfe erhebliche Kritik geübt worden. Deshalb soll dieses unbeschriebene Tatbestandsmerkmal nach weitgehend übereinstimmender Meinung im künftigen Recht entfallen. Mit dieser Forderung der Praxis wurde die Neufassung begründet, in der Maßnahmen des Vormundschaftsgerichts schon dann möglich sein sollten, wenn »das persönliche Wohl des Kindes gefährdet« ist und »die Eltern nicht gewillt oder nicht in der Lage sind, die Gefahr abzuwenden«. Bei dieser Fassung der Vorschrift wurden gleichzeitig mit der Verschuldensvoraussetzung die Erfordernisse einer Pflichtverletzung durch die Eltern beseitigt. Die Eingriffsmöglichkeiten des Staates waren ausschließlich an den nicht näher umschriebenen Rechtsbegriff des Kindeswohles geknüpft. Eine solche Generalklausel würde staatlichem Dirigismus Tür und Tor öffnen. Diese Gefahr wird durch den inneren Zusammenhang, in dem § 1626 und § 1666 stehen, noch verstärkt. Immer dann, wenn Eltern bei ihrer Erziehung das gesetzlich vorgeschriebene Leitbild nicht beachten, könnte darin schon eine Gefährdung des Kindeswohles gesehen werden. Die Sanktion, das heißt die Rechtsfolge für § 1626 Abs. 2 ergibt sich aus § 1666. Diese beiden Vorschriften waren symptomatisch für den Versuch, das grundsätzliche Mißtrauen gegenüber dem Handeln der Eltern, wie es in der Begründung des Entwurfs zum Ausdruck kommt, in Normen umzusetzen. Der Staat versucht, die Eltern

---

rechts. Sie ist eine allgemeine auf den Inhalt des elterlichen Sorgerechts bezogene Regelung. Daraus folgt, daß der geeignete Standort *die Grundnorm des § 1626 BGB* ist.« BT-Drucks. 7/2060 S. 64.

kraft Gesetzes zur Einhaltung eines bestimmten Erziehungsstils zu zwingen und behält sich die Entscheidung darüber vor, ob die Eltern Pflege und Erziehung ihrer Kinder richtig oder falsch handhaben.

Trotz dieser wenig familienfreundlichen und damit letztlich auch nicht kinderfreundlichen Tendenz des Entwurfs, die durch den ideologischen Überbau der Begründung noch verschärft wurde, setzt eine grundsätzliche Kritik an Geist und Inhalt des Entwurfs erst verhältnismäßig spät ein. So begnügt sich die Stellungnahme des Bundesrates zu dem Regierungsentwurf vom November 1973 mit Änderungsvorschlägen zu einzelnen Vorschriften, ohne auch nur in Ansätzen die Notwendigkeit einer Neuregelung des ganzen Sorgerechts und einer Neuregelung mit dieser Tendenz in Frage zu stellen. Bezüglich des gesetzlichen Leitbildes schlägt der Bundesrat lediglich einen veränderten Standort innerhalb des Gesetzes vor. Bei der Vorschrift des § 1666 begnügt er sich gar mit der Forderung nach einer »erheblichen Gefährdung«, bevor das Vormundschaftsgericht tätig werden kann. In der ersten Lesung des Regierungsentwurfs im Bundestag am 8. November 1974 übt der Sprecher scharfe Kritik an dem »soziologistischen und marxistischen Unsinn«, den das Gesetz beinhalte, stimmt aber dem »gesetzlichen Leitbild« als programmatischer Forderung zu.

Während die Familienrechtskommission der EKD das Gesetzgebungsvorhaben grundsätzlich begrüßte und Änderungen lediglich bei einzelnen Vorschriften anregte, äußerte das Kommissariat der deutschen Bischöfe in seiner Stellungnahme zum Referentenentwurf vom Oktober 1973 erste grundsätzliche Bedenken an der Gesamtanlage des Entwurfs und seiner Begründung. Die Stellungnahme, zu der der Bundesminister für Jugend, Familie und Gesundheit aufgefordert hatte, blieb ohne Einfluß auf den Entwurf der Bundesregierung. Eine breite öffentliche Auseinandersetzung findet jedoch zunächst nicht statt. Nachdem die Fraktionen von SPD und FDP im Februar 1977 den ursprünglichen Regierungsentwurf in fast unveränderter Fassung als Initiativantrag erneut in den 8. Deutschen Bundestag eingebracht hatten, kennzeichnet das Zentralkomitee der deutschen Katholiken im April 1977 den Gesetzentwurf als Versuch der Koalitionsfraktionen, in die Freiheit der Familie einzugreifen. In der Betonung der Individualrechte der einzelnen Familienmitglieder sieht das Zentralkomitee eine entscheidende Schwächung der Familiengemeinschaft. In der Ausweitung staatlicher Eingriffsmöglichkeiten in die Familienautonomie erkennt es eine Gefährdung des innerfamiliären Friedens, indem Konflikte von außen in die Familie hineingetragen werden. Die Stellungnahme hebt deshalb hervor, daß gerade um des Kindeswohles willen, um seiner kontinuierlichen Entwicklung willen auch die andere Seite der Elternverantwortung gesehen werden müsse, nämlich das Recht der Eltern, das Kind vor außerfamiliären Eingiffen schützen zu können[7]. In einer weiteren Stellungnahme vom August 1977 teilt das Kommissariat der deutschen Bischöfe die Bedenken des Zentralkomitees. Es weist darauf hin, daß der Entwurf im Zeichen einer Gegnerschaft zwischen Eltern und Kindern steht und befürchtet, daß die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern in unerträglichem Maße verrechtlicht werden. Das Kommissariat bezweifelt, ob nach der Verwirklichung der Vorstellungen des Entwurfs wirklich noch die Eltern in erster Linie für die Erziehung der Kinder zuständig sind. Neben

[7] Berichte und Dokumente, Zentralkomitee der deutschen Katholiken (BuD) Nr. 32, S. 8 ff.

dieser grundsätzlichen Kritik setzt sich die Stellungnahme auch mit den einzelnen Vorschriften auseinander und enthält konkrete Änderungsvorschläge.

Diese beiden Stellungnahmen kennzeichnen den Anfang einer öffentlichen Auseinandersetzung, die bis heute andauert. Die grundsätzliche Kritik an dem Entwurf wird zunächst mit Entschiedenheit zurückgewiesen. Die Kennzeichnung der Rechtsstellung des Kindes im geltenden Recht als »Objekt elterlicher Fremdbestimmung« wird als mißglückte Formulierung des vorangegangenen Regierungsentwurfs bezeichnet, die keine einzige Stelle im Gesetzestext getragen hätte. Obwohl Vertreter der SPD bei dieser Kritik Übereinstimmung in den Gesetzgebungszielen feststellen, halten die Koalitionsfraktionen unverändert an den Formulierungen des Gesetzentwurfs fest[8]. Auch in ersten Gesprächen, die vor allem zwischen Vertretern der katholischen Kirche und Mitgliedern der SPD-Fraktion geführt werden, findet keine Annäherung der Standpunkte statt. Die Stellungnahmen des Zentralkomitees und des Kommissariats der deutschen Bischöfe, die durch zahlreiche Stellungnahmen katholischer Organisationen ergänzt werden, lösen jedoch eine verstärkte Diskussion in der Presse aus. Dabei überwiegen die kritischen Stimmen. Bei der Anhörung von Sachverständigen durch den Rechtsausschuß des deutschen Bundestages überwiegen ebenfalls die ablehnenden Stellungnahmen. Insbesondere von den juristischen Sachverständigen wird zum Teil herbe Kritik an dem Entwurf geübt. Diederichsen führt beispielsweise aus: »Man mag getrost die ›elterliche Gewalt‹ durch den Begriff ›elterliche Sorge‹ ersetzen. Insgesamt aber geht jedenfalls der Fraktionsentwurf an den eigentlichen gesellschaftspolitischen Problemen der Eltern-Kind-Beziehung in unserer Zeit vorbei; er ist damit im Grunde zutiefst unmodern. Es zeugt meines Erachtens von einem bedenklichen Mangel an Augenmaß für die Auswahl rechtspolitischer Ziele, wenn der Gesetzgeber in seinem ›Appell‹ um Berücksichtigung der Kindesmündigkeit ohnehin nur von einsichtsvollen Bürgern verstanden werden kann, die dergleichen nicht nötig haben . . . Beobachtet man außerdem die Bestrebungen zur Wiederbelebung familiärer Beziehungen im anderen Teile Deutschlands, so erscheint die Frage nicht ganz unberechtigt, ob nicht inzwischen wieder eine gewisse Stärkung der Familie als Institution angebracht ist, wenn nicht der Gedanke allgemein werden soll, daß es nicht lohnt, sich in Gestalt von Kindern eine Schar außengeleiteter, konsumhungriger und jedenfalls unbequemer Tyrannen ins Haus zu laden, wenn es doch möglich ist, dem berechtigten eigenen Liebesbedürfnis durch die Anschaffung eines Hundes oder einer Katze Rechnung zu tragen.«[9] Nicht zuletzt diese zunehmend kritische Einstellung der Öffentlichkeit dürfte die Fraktionen von SPD und FDP veranlaßt haben, im September 1978 Änderungsvorschläge zu dem Gesetzentwurf einzubringen, die als »Entschärfung« des ursprünglichen Wortlauts des Gesetzentwurfs dargestellt werden. Diese Änderungen, die in einem Gespräch zwischen Mitgliedern der SPD-Fraktion und Vertretern der katholischen Kirche am 22. Juni 1978 erstmals angekündigt

---

[8] Briefe des Bundesministers der Justiz Dr. Hans-Jochen Vogel an den Leiter des Kommissariats der deutschen Bischöfe und an das Zentralkomitee der deutschen Katholiken vom 10. 9. 1977 als Antwort auf deren Stellungnahmen, veröffentlicht in ZdK-Mitteilungen vom 25. Juni 1978 »Zur Diskussion um die Neuregelung des elterlichen Sorgerechts«, 2. veränderte Auflage.

[9] Diederichsen, Zur Reform des Eltern-Kind-Verhältnisses. In: Fam RZ 1978, S. 461 f. Der Artikel basiert auf den Ausführungen, die der Verfasser bei der Sachverständigenanhörung vor dem Rechtsausschuß des Deutschen Bundestages am 12. 9. 1977 in Bonn gemacht hat.

wurden, bewirken weder eine Tendenzwende in der Einstellung zur Familie und zum Elternrecht noch bringen sie eine Verbesserung des Gesetzentwurfs.

Der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken sieht sich deshalb auf der Vollversammlung des Zentralkomitees veranlaßt, die Abgeordneten des Deutschen Bundestages aufzufordern, auch der geänderten Fassung des Entwurfs ihre Zustimmung zu versagen und daran mitzuarbeiten, daß mit diesem Gesetz nicht ein weiteres Grundrecht ausgehöhlt und der Schutz der Familie weiter eingeschränkt wird[10]. In einer weiteren Stellungnahme vom 15. 12. 1978 weist das Zentralkomitee erneut den im Entwurf zum Ausdruck kommenden Anspruch des Staates, sich selbst zum Verwalter des Kindes zu machen, zurück und fordert ein Sorgerecht, das der Entwicklung des Kindes zu einer selbständigen, verantwortlichen Person dient und davon ausgeht, daß die pflichtgemäße Ausübung des Elternrechts im Interesse und zum Wohl des Kindes geschieht[11]. Der Parlamentarische Staatssekretär beim Bundesminister der Justiz, Hans de With, hält diese Stellungnahme in einem Brief vom 16. 1. 1978 für wenig hilfreich und spielt die Bedeutung des Entwurfs herunter, indem er ausführt: Das elterliche Sorgerecht ist zum größten Teil – wie so viele andere gesetzliche Regelungen auch – nicht für diejenigen Familien gedacht, in denen das Familienleben ohne Eingriff von außen in befriedigender Weise abläuft, sondern gerade für die Minderheit, in denen Störungen auftreten, die aus eigener Kraft nicht behoben werden können[12].

Neben zahlreichen weiteren Erklärungen, Befragungen von Abgeordneten durch Katholikenräte und Verbände sprachen sich auch eine Reihe von Bischöfen in Predigten und Reden zu Weihnachten und zum Jahreswechsel gegen den Entwurf aus. Kardinal Ratzinger sagte in seiner Silvesterpredigt 1978 u.a.: »Die Familie erscheint darin nicht mehr als der Raum des Vertrauens, in dem Menschen einander zugegeben sind; in dem sie voneinander und füreinander das Leben empfangen und geben. Sie erscheint vielmehr als der Raum eines grundsätzlichen Mißtrauens, in dem es nur einzelne Individuen gibt, die gegenseitig voreinander geschützt werden müssen. Der Gehorsamsanspruch der Eltern an die Kinder erscheint ständig unter dem Verdacht eines Verhältnisses von Unterdrückern zu Unterdrückten, bei dem der Staat als Rechtswahrer des Unterdrückten zumindest Gewehr bei Fuß stehen muß. Der Staat selbst aber fungiert als der weise Patron; das Gericht – so wörtlich – kann die Eltern ›beraten, ermahnen und ihnen bestimmte Weisungen erteilen‹ (§ 1666, 2). Schließlich will der Staat gar – aus welcher höheren Weisheit eigentlich? – pädagogische Leitlinien erlassen.«[13]

Kardinal Höffner fragte in seinem Hirtenwort zum Familiensonntag: »Wie sollen in der Gesellschaft, in der die sittlichen Wertvorstellungen weithin zerrüttet sind, die Behörden bestimmen, worin ›das persönliche Wohl des Kindes‹ (§ 1666 des Entwurfs) besteht? Könnte nicht dieser oder jener zuständige Beamte ein konfliktstrategischer Ideo-

---

[10] Prof. Dr. Hans Maier, Bericht zur Lage in der Vollversammlung des Zentralkomitees am17./18. 11. 1978 in Bonn-Bad Godesberg. In: BuD, a.a.O., Nr. 37, S. 13 ff. (25).

[11] BuD, a.a.O., Nr. 38, S. 37 ff.

[12] Brief des Parlamentarischen Staatssekretärs beim Bundesjustizminister Dr. Hans de With an den Generalsekretär des Zentralkomitees vom 16. 1. 1979, der auszugsweise veröffentlicht ist in: Recht, Informationen des Bundesministers der Justiz, 1979, S. 11.

[13] Joseph Kardinal Ratzinger, Öffnet die Türen für Christus und fürchtet Euch nicht. Silvesterpredigt 1978, Beilage Nr. 2 (1979) des Amtsblattes für das Erzbistum München und Freising, S. 11 f.

loge sein? Wer schützt die Kinder gläubiger Eltern vor den Ideologien, die den Kindern in manchen Schulen indoktriniert werden?«[14]

Diese Worte der Bischöfe waren offensichtlich der letzte Anstoß für die Parteiführung der SPD vor den Landtagswahlen im Frühjahr 1979, einer ähnlichen Auseinandersetzung wie bei der Debatte um die Abtreibung aus dem Weg zu gehen. Das Kommissariat der deutschen Bischöfe hatte ferner in einer weiteren Erklärung festgestellt, daß der Gesetzentwurf nicht mit den Grundsätzen unserer Verfassung übereinstimmt. Obwohl der Bundesjustizminister noch in einem Artikel vom 9. 2. 1979 im »Rheinischen Merkur« den Gesetzentwurf im ganzen und § 1666 im besonderen in seiner damaligen Fassung gegen diese Einwände verteidigt hatte, änderte der Rechtsausschuß auf Antrag der Koalitionsfraktionen wenige Tage später, nämlich am 14. 2., diese Vorschrift des Gesetzentwurfs ganz wesentlich. Nicht mehr allein die Gefährdung des Kindeswohls soll den staatlichen Eingriff in die Familie rechtfertigen. Vielmehr muß zu dieser Gefährdung ein schwerwiegendes Fehlverhalten der Eltern wie Mißbrauch des Sorgerechts, Vernachlässigung des Kindes, unverschuldetes Versagen oder das Verhalten eines Dritten hinzukommen, bevor staatliche Maßnahmen gerechtfertigt sein sollen.

Mit dieser erneuten Änderung des Gesetzentwurfs hat der Rechtsausschuß eine Hauptforderung der Kritiker des Entwurfs erfüllt. In dem Punkt stimmen nunmehr auch Koalition und Opposition überein. Zusätzlich hat der Rechtsausschuß auf Antrag des stellvertretenden Fraktionsvorsitzenden der FDP Engelhard auch die falsche Überbetonung des Pflichtcharakters der elterlichen Sorge aufgegeben; dadurch ist wenigstens klargestellt, daß Pflege und Erziehung zwar ein pflichtgebundenes, aber eben das ureigenste, das natürliche Recht der Eltern sind und nicht eine von der Gesellschaft auferlegte Pflicht.

Mit diesen Änderungen sind aber keineswegs alle grundsätzlichen Bedenken ausgeräumt. Die Eltern bleiben nämlich nach dem Willen der Koalitionsfraktionen weiterhin an pädagogische Leitlinien gebunden. Sie sollen nach wie vor verpflichtet sein, bei Pflege und Erziehung Fragen der elterlichen Sorge mit dem Kind zu erörtern und Einvernehmen mit diesem herzustellen. Die eigentliche Gefahr dieser Bestimmung besteht darin, daß in einem Abweichen von dem Leitbild eine »Gesetzesverletzung« gesehen und diese dann als Mißbrauch des elterlichen Sorgerechts ausgelegt werden kann. Wenn darin noch kein »Mißbrauch« gesehen werden sollte, so bleibt die Möglichkeit, bei einem solchen Verhalten der Eltern ein »unverschuldetes Versagen« festzustellen. Die Gefahr, daß Konflikte nicht mehr vorrangig in der Familie gelöst werden, sondern schon bei geringfügigen Unstimmigkeiten der Spruch des Richters nachgesucht wird, ist noch nicht beseitigt. Auch das grundsätzliche Mißtrauen gegenüber den Eltern, von dem die Begründung des ursprünglichen Entwurfs gekennzeichnet war, findet nach wie vor in bestimmten Vorschriften seinen Ausdruck. So werden die Eltern auch bei bester Sorge um ihre Kinder sich nach dem Willen des Gesetzgebers künftig vormundschaftsgerichtlichen Genehmigungen unterwerfen müssen (§§ 1631 b, 1640). Dieses Mißtrauen ist auch in der durch den Rechtsausschuß neu eingefügten Bestimmung, mit der den Eltern entwürdigende Erziehungsmaßnahmen untersagt werden (§ 1631 Abs. 2), ersichtlich. Derartige Selbstverständlichkeiten im Gesetz, die nach geltendem Recht unzulässig sind,

[14] Joseph Kardinal Höffner, Die Familie – Schule reich entfalteter Humanität, Hirtenwort zum Familiensonntag, Schriftenreihe hrsg. vom Presseamt des Erzbistums Köln, Nr. 61, S. 10 f.

lassen erkennen, wie wenig man den Eltern und der Familie vertraut und zutraut. Erst wenn in den Vorschriften des Entwurfs die Familie als Lebensgemeinschaft in ihrer Eigenständigkeit und Selbstverantwortlichkeit anerkannt ist und das Elternrecht als deren natürliches Recht respektiert und die Freiheit der Eltern in der Erziehung ihrer Kinder beachtet wird, wird dieser Gesetzentwurf nicht mehr als gegen die Familie gerichtet bezeichnet werden können.

Das ZdK hat in einer weiteren Stellungnahme vom 27. 4. 1979 die durch den Rechtsausschuß vorgenommenen Änderungen des § 1666 und die Wiederherstellung des Begriffspaares »Recht und Pflicht« bei der Legaldefinition des elterlichen Sorgerechts in § 1626 begrüßt.[15] Es bedauert, daß dieser wichtige Ansatz nicht konsequent durchgeführt wurde und wendet sich erneut gegen die Einführung gesetzlicher Leitbilder, in denen nach wie vor ein unbegründetes Mißtrauen gegen die Eltern zum Ausdruck kommt. Eine weitere Verbesserung des Gesetzentwurfs konnte mit dieser, wenige Tage vor der Beschlußfassung im Bundestag abgegebenen Stellungnahme nicht mehr erreicht werden. Am 10. Mai hat der Bundestag mit einer geringfügigen Änderung das Gesetz in der vom Rechtsausschuß vorgelegten Fassung beschlossen. In einer Erklärung von demselben Tage gibt das ZdK seiner Überzeugung Ausdruck, daß mit diesem Gesetz der Staat dem Gebot der Verfassung, die Familie zu schützen und zu fördern, nicht gerecht wird und das grundgesetzlich gesicherte Elternrecht beeinträchtigt.[16] Nach der Beschlußfassung durch den Bundesrat wird das Gesetz am 1. Januar 1980 in Kraft treten.

Während die ersten Entwürfe zum Sorgerecht ausdrücklich von einer Gegnerschaft zwischen Eltern und Kindern ausgingen, ist diese Tendenz in den Neufassungen zwar nicht ganz beseitigt, aber ein Schritt auf die Familie zu gemacht worden. Auch mit den nun gefundenen Fomulierungen wird der Gesetzgeber – zumal, wenn man sie im gesellschaftspolitischen Kontext sieht – der Familie als Lebensgemeinschaft nicht gerecht. Das Gesetz geht eben nach wie vor nicht davon aus, daß in der Regel das Verhältnis von Eltern zu ihren Kindern von Liebe bestimmt ist. Je mehr in der Politik ethische und religiöse Postulate erhoben werden, um so stärker werden ethische und christliche Verhaltensweisen dem zwischenmenschlichen Miteinander entzogen. Gleichzeitig entzieht der Staat sich und der Gesellschaft die unverzichtbare Grundlage, wenn er nicht mehr die Familie in den Mittelpunkt seiner Bemühungen stellt. Es gilt auch heute noch: Dem Staate geben, was des Staates ist. Nicht weniger, aber auch nicht mehr.

---

[15] Stellungnahme des ZdK zur Neuregelung des elterlichen Sorgerechts nach den Beschlüssen des Rechtsausschusses des Deutschen Bundestages vom 27. 4. 1979, in BuD Nr. 39.

[16] Erklärung des Präsidenten des ZdK zur Neuregelung des elterlichen Sorgerechts vom 10. Mai 1979.

# Wahrheit in wirrer Zeit

*Von Helmut Kuhn*

»Wahrheit« gehört mit einer nicht allzu großen Zahl von Wörtern wie zum Beispiel »gut« oder »Sein« zu einer eigentümlichen Wortklasse. Diese Wörter sind unentbehrlich im alltäglichen Sprachgebrauch. Wir führen sie ständig und sorglos im Munde, so als wüßten wir genau, was sie bedeuten. Ab und zu aber, in Situationen kritischer Ratlosigkeit, finden wir uns zu unserer Überraschung genötigt, die Wortmünze, die wir so bedenkenlos ausgeben und in Empfang nehmen, genau anzusehen und zu fragen, was sie eigentlich wert ist. Dann wird aus dem gemeinen Wort, das, zu jedem Dienste bereit, auf der Straße und den öffentlichen Plätzen herumläuft, plötzlich ein vornehmes Wort, schwer von Gehalt und zugleich so zerbrechlich, daß es nur mit Behutsamkeit gehandhabt werden darf. Zugleich erwächst aus der durch die Sprache aufgenötigten Verlegenheit eine Besinnung auf die durch das Wort benannte Sache.

Um diese Transfiguration von Schlüsselworten zu veranschaulichen, ein paar Beispiele. Ich habe »gut« geschlafen, mich mit einer »guten« Mahlzeit gesättigt und gehe nun daran, das mir aufgetragene Werk so »gut« wie nur möglich zu schaffen. Aber dann, in einer Krise des Überdrusses, frage ich mich, wozu denn all dies *gut* sei, und aus der Tiefe der Erinnerung trifft mich der Keulenschlag des Satzes: »Was nennst du mich gut? Gott allein ist gut.« Oder ein zweites Beispiel: da sind die Dinge, mit denen wir alltäglich befaßt sind, die wir sehen und hören und betasten, die wir gebrauchen und nach Belieben umformen. Daß all diese Dinge *sind,* daß sie *Sein* haben, bezweifeln wir schon deshalb nicht, weil wir es für selbstverständlich halten. Doch dann erschreckt die Erinnerung daran, daß »Sein« ein Zeitwort ist. Die Dinge *sind* nicht – sie strömen dahin in ständiger Veränderung. Sie werden und vergehen. Das Seiende, kaum ist es da, bröckelt ab ins Nicht-mehr-Seiende, in das Gewesen-sein. Wenn ihm das Sein so locker aufsitzt, kann ihm dann je *Sein* im ernsten Sinne des Wortes zugesprochen werden? Und da trifft uns der Aufruf Goethes, der ihm von der Schönheit organischer Form abgenötigt wurde: »Wie wahr, wie seiend!«

Mit dem dritten Beispiel sind wir beim Thema. In der Routine des Alltagsproblems orientieren wir uns mittels einer Menge von Wahrheiten, die uns durch ihre Familiarität verächtlich geworden sind. Aber plötzlich und scheinbar unmotiviert erinnern wir uns: Auch bei dem Prozeß gegen Jesus von Nazareth ging es wie bei jedem Prozeß um die Wahrheit, eine bestimmte Wahrheit. Die Frage war: verletzt die Tat Jesu in Wahrheit eine Norm, deren Verfehlung durch das Gesetz als strafwürdig bestimmt wird? Die Frage nach dieser juristischen Wahrheit wird uns aber sogleich aus der Hand geschlagen durch Christus selbst, der sich bekennt als der, der in die Welt gekommen ist, um *für die Wahrheit* zu zeugen (Joh 18, 37). Und dann folgt die skeptische Replik des Pilatus: »Was ist Wahrheit?« Die begrenzte und geläufige Wahrheit der Jurisprudenz geht unter in dem erlösenden, aber zugleich geheimnisvollen Worte: »Ich bin die Wahrheit.«

Die Erinnerung, die den gewöhnlichen Denkverlauf unterbricht, läßt das Wort »Wahrheit« über sich hinauswachsen. Damit leitet es eine Besinnung auf die gemeinte Sache »Wahrheit« ein. Doch nicht von Wahrheit schlechthin soll die Rede sein – dafür

ist der Gegenstand zu groß –, sondern von »Wahrheit in wirrer Zeit«. Damit ist unsere Zeit gemeint, aber zunächst nicht im Sinn einer Zeitkritik. Unter »Zeit« soll verstanden werden: das komplexe Ganze von Wahrheiten und Unwahrheiten, die während einer bestimmten Zeitstrecke das öffentliche Bewußtsein eines Gesellschaftskörpers beherrschen. Im Hinblick auf die Zeit als Zeitbewußtsein hat man gesagt: die Wahrheit ist das Kind der Zeit. Das ist nur halb richtig. In der Tat ist es die Zeit, die das in langen Jahrhunderten erworbene und gepflegte Wissen in Bereitschaft für uns hält. Aber der Satz von der Zeitkindschaft der Wahrheit ist auch falsch: er vergißt, daß die mütterliche Zeit jederzeit zur Stiefmutter werden kann, ja zu einem täuschenden Dämon; daß sie im Propagieren zeitgemäßer Meinungen Wahrheiten und Unwahrheiten durcheinanderwirbelt. In allen Zeiten ist mehr Wirrnis als Klarheit. Aber in einem besonderen Sinn »wirr« nenne ich unsere Zeit, weil sie in ihren lautstarken Kundgebungen einen Irrtum respektabel macht, die Wahrheit aber im Versteck läßt.

Wer mehr als *eine* »Zeit« in dem definierten Sinn dieses Wortes durchlebt hat, muß über zweierlei staunen: über ihre Macht und über ihre Wandelbarkeit. Wer sich ihr blindlings anvertraut, verliert sich selbst. Die Besinnung auf die Sache »Wahrheit« kann nicht umhin, auch eine Besinnung auf die Unwahrheit zu sein. Die erforderliche Unterscheidung erweist sich als eine Entscheidung, von der unser Leben abhängt; und zugleich unser Urteil über diese unsere Zeit.

Über die Wahrheit in ihrem Verhältnis zur Zeit wollen wir nachdenken. Aber dies Denken muß doch zunächst festgemacht werden an einer einleitenden Besinnung auf die Sache selbst – ihr Wesen, ihren Ort und ihre Funktion.

Die Wahrheit, die in ein Verhältnis zur Zeit gesetzt werden soll, ist selbst ein Verhältnis. Ist sie doch jeweils *meine* Wahrheit über oder von *etwas*. Ich, der ich wahrnehme, denke, vorstelle, finde mich in einem Verhältnis zu dem Gegenstand, den ich wahrnehme, denke, vorstelle. Schwergewicht und Sinn dieses Verhältnisses ist nicht in mir, sondern im zweiten Glied des Verhältnisses, im Gegenstand. Ihm, dem Gegenstand, soll durch dies Verhältnis Gelegenheit gegeben werden, sich als das zu zeigen, was er ist. Durch diesen Vorgang löscht das Ich als selbstbewußtes Ich sich aus, um den Gegenstand, und nichts als den Gegenstand, sich selber, in der Integrität seines Seins zeigen zu lassen. Sofern das gelingt, und nur, wenn es gelingt, ereignet sich die Wahrheit, *aletheia*, will sagen Unverborgenheit. Die klassische Formel, die das Wahrheitsereignis beschreibt, lautet: »Angleichung des Intellekts an die Sache«.

Die Formel, richtig und unentbehrlich wie sie ist, kann zu einem Irrtum verleiten – zu der Meinung, Angleichung bezeichne einen Vorgang, wie es auch andere Vorgänge gibt. In Wirklichkeit aber geht dieser besondere Vorgang allen anderen Vorgängen voran. Ohne ihn vorauszusetzen, können wir kein Ding denken; wie auch ohne die in Frage stehende »Angleichung« weder Gleichheit noch Ungleichheit zu denken ist. Insoweit ist das Bestehen auf der Formel berechtigt: das zu erkennende Ding ist und bleibt die Norm aller Erkenntnis. Eine Meinung widerlegen, sie als unwahr, als Irrtum aufzuweisen, heißt: zeigen, daß sie ihren Gegenstand verfehlt. Doch muß hinzugefügt werden, daß sich der Gegenstand niemals »nackt«, das heißt unumspült von einem ihn enthüllenden Erkennen, denken läßt.

Sinnvoll ist die Formel von der Angleichung daher nur, wenn die Erkennbarkeit als eine den Dingen selbst innewohnende Eigenschaft gedacht wird. Erkennen ist ein Prozeß der Annäherung, geleitet von der Norm des Gegenstandes, den sie zum Vorschein

bringen soll. Aber dieser Prozeß setzt ein ihm den Weg bereitendes Wissen voraus. Wahrheit wird nicht von Menschen gemacht, auch nicht auf die subtile Art der von der Transzendentalphilosophie gelehrten logischen Konstituierung – sie wird gesucht, gefunden, in Empfang genommen oder auch verwechselt und verfehlt. Das Wort vom »Ende der Philosophie«, von Heidegger verkündet und von vielen nachgesprochen, ergibt sich aus der widersinnigen Preisgabe des Gegenstandes. Und da der Inbegriff von Gegenständlichkeit das in sich ruhende personale Gegenüber Gott selbst ist, bedeutet diese Preisgabe zugleich den »Verlust Gottes« – einen Vorgang, den Nietzsche als die Tragödie des modernen Nihilismus durchlebt und dargestellt hat.

Wahrheit ist ein Verhältnis der Übereinstimmung. Wenn man aber zurückschreckt vor dem Abgrund, der das Denken von den wirklichen Gegenständen trennt, kann man versuchen, die Kongruenz- oder Angleichungstheorie durch eine Konsistenztheorie zu ersetzen. Wahrheit, so mag man dann sagen, ist in der Tat ein Verhältnis der Übereinstimmung – aber ein Verhältnis des Denkens zu sich selbst und der Begriffe zueinander. Der Satz vom Widerspruch oder vom ausgeschlossenen Dritten wäre dann der oberste Garant von Wahrheit.

In der Tat wirft die Konsistenztheorie ein Licht auf das Ich-Gegenstand-Verhältnis, das wir den Ort des Stattfindens von Wahrheit nennen. Das erste Glied der Relation nämlich, das Ich, ist doppeldeutig. Es bezeichnet einmal die individuelle Ich-Person mit den ihr eigentümlichen Fähigkeiten und Unzulänglichkeiten, zugleich aber das allgemeine Vernunft-Ich, an dem die Person partizipiert. Der Prozeß des Erkennens, der dem Gegenstand Gelegenheit gibt, sich als das zu zeigen, was er an sich ist – dieser Prozeß ist zugleich eine Umgestaltung der Person: ihr Selbstbewußtsein universalisiert sich zum allgemeinen Vernunftbewußtsein. Die Person wird ihrem eigenen Bewußtsein entsprechend zum Repräsentanten menschlicher Personalität. So entspricht also der Erkennbarkeit des Gegenstandes auf Seiten des Ich die Vernunftfähigkeit der Person. Die Übereinstimmung, durch die sich Wahrheit ereignet, basiert somit auf einer aller Erkenntnis vorausgehenden fundamentalen Zuordnung. Um den Sachverhalt theologisch auszudrücken: nicht nur sind beide, das erkennende Ich und der erkannte Gegenstand, Kreaturen, sondern sie sind »Kon-Kreaturen«. Sie stehen im ursprünglichen Verhältnis des Zueinander-Seins.

Die Konsistenztheorie kann unsere Aufmerksamkeit auf dies Moment der Universalität in der Wahrheit lenken. Alle Wahrheiten, die kleinsten, die uns im Alltag mit seinen Trivialproblemen aushelfen, und die größten, die unseren Lebensweg erleuchten – samt und sonders gehören sie in einen umfassenden, durch das Prinzip der Widerspruchslosigkeit durchherrschten Zusammenhang. Jede Abweichung auch von der bescheidensten Wahrheit verletzt das Ganze der Wahrheit. Denn noch in jeder schlichten Tatsachenwahrheit verbirgt sich die Wahrheit selbst. Aber der Zusammenklang aller Wahrheiten ist weit davon entfernt, die Wahrheit als solche zu sein. Auch eine Ideologie sucht sich durch die Folgerichtigkeit ihrer Begriffe glaubhaft zu machen. Aber dadurch wird sie noch längst nicht wahr. Die Konsistenztheorie, für sich genommen, löst die Wahrheit in relative Richtigkeit auf. Ähnliches gilt von der Konsenstheorie, die von der sogenannten Kritischen Soziologie der Frankfurter Schule propagiert wird.

Leitbegriff für die Neomarxisten ist wiederum die Zusammenstimmung – primär nicht der Begriffe, sondern der Begriffe denkenden Personen. Die Entdeckung der Wahrheit soll die Frucht gesellschaftlicher Eintracht sein. Wahrheit, die für alle gilt,

wird nicht von einzelnen gefunden, sondern von der kommunikativen Gemeinschaft produziert. Zugrunde liegt die marxsche These: daß nicht das Bewußtsein das Sein, das heißt die realen Verhältnisse bestimmt, sondern umgekehrt bestimmen die realen Verhältnisse das Bewußtsein.

Nicht umsonst heißt diese Theorie »kritisch«: nicht die Entdeckung von Wahrheiten ist ihr Sinn, sondern die Aufdeckung von Unwahrheiten. Wir nehmen einen Satz, der eine Wahrheit behauptet, oder auch ein Gefüge von derartigen Sätzen und versuchen, seine Irrtümlichkeiten nachzuweisen. Das ist gemäß traditioneller Auffassung nur möglich dadurch, daß ich die fraglichen Sätze oder Theorien an dem Gegenstand messe, über den sie aussagen. Diese Prüfung kann dann ergeben, daß sie den in Frage gestellten Gegenstand ganz und gar nicht oder teilweise verfehlen. Für die kritische Theorie aber gibt es einen Abkürzungsweg zur Widerlegung, der den Gegenstand beiseite läßt. Er besteht in der Annahme, der Prozeß des Erkennens sei von Grund aus bestimmt durch Interessen; ferner daß diese Interessen ihrerseits bestimmt sind durch die von Eigentumsstreben und Herrschaftsverhältnissen durchformte politische Gesellschaft. An die Stelle der traditionellen Widerlegung, die sich als Nebenprodukt des Forschungsprozesses versteht, tritt die Entlarvung der forschenden Person: wegen ihrer Interessiertheit wird ihr der Wahrheitskredit entzogen. Das Besserwissen in bezug auf die Unwahrheit kommt ohne wahres Wissen in bezug auf den Gegenstand aus: freie Bahn der Kritik! Die Diskreditierung der Person aber ist nur Vorbereitung. Die endgültige und eigentliche Widerlegung kann nur durch die radikale Veränderung der gesellschaftlichen Interessenverhältnisse bewirkt werden – durch die Revolution. Erst wenn wir alle die gleichen Früchte der gesellschaftlichen Produktion genießen, können wir alle die gleiche Sache als die gleiche erkennen. Mit der Beseitigung des Konflikts der Interessen soll der Weg zur Wahrheit gebahnt sein.

Daß diese Konsenstheorie die durch Gespräch zu ermittelnde Wahrheit vernichtet und die Diskussion zum revolutionären Kampfmittel entstellt, liegt auf der Hand. Zwar fordert die Wahrheit die Zustimmung aller, aber sie ist nicht abhängig von ihr. Der Finder einer Wahrheit darf, nein, muß sie gegen eine ganze Welt verteidigen. *Athanasius contra mundum!* Einer gegen Alle! Unter diesem Schlachtruf ist es im 4. Jahrhundert gelungen, die Verderbnis von grundlegenden Glaubenswahrheiten abzuwehren. So hat an der Schwelle der Neuzeit das Nein eines einzelnen, des Kanzlers Thomas Morus, die Wahrheit der Kirche, die über dem Staat ist, vor dem Zugriff königlicher Willkür gerettet. Die Wahrheit soll eine Funktion der Gesellschaft gemäß ihrem jeweils herrschenden Ordnungsprinzip sein? Das ist kein Satz der Wissenschaft »Soziologie«, sondern eines ideologisch begründeten Sozialismus.

Der Ort der Wahrheit ist das Verhältnis der forschenden und erkennenden Person zu ihrem Gegenstand. Dieses Verhältnis aber, von der Person her gesehen, muß als aktiv gesehen werden, als ein Sich-verhalten des Menschen zur Wahrheit. Nun ist dieses Sichverhalten zur Wahrheit nicht bloß *eine* Haltung – *ein habitus* unter den vielen anderen, durch ihren jeweiligen Gegenstand spezifizierten Haltungen. Vielmehr ist sie eine Grundhaltung: alle anderen Haltungen sind durch sie mitbestimmt und sozusagen eingefärbt. So das Verhalten des Menschen sich selbst gegenüber. Mich als den zu sehen, der ich wirklich bin (statt als den, der ich sein möchte) – diese Fähigkeit öffnet mir nicht bloß den Zugang zur Wahrheit über den speziellen Gegenstand, der ich selber bin – er fordert von mir den Habitus der Wahrhaftigkeit. Die Wahrheit-über-sich-wissen be-

deutet also: sich richtig zu sich selbst verhalten, das heißt als zu einem, der nicht einfach da ist, sondern der sich selbst wissend darzuleben hat. Und nicht durch Introspektion ist diese Wahrheit zu erringen, sondern allein durch das Wissen um das, was für mich, als Menschen, und als diesen besonderen Menschen, gut ist.

Was für die Wahrheit gilt, gilt in Umkehrung für die Unwahrheit. Wenn ich mich über mich selbst irre, begehe ich nicht nur einen einzelnen Irrtum, sondern, verführt von Eitelkeit, verfalle ich der Verlogenheit. Und auch sie, genau wie die Wahrhaftigkeit, prägt den Menschen in allen seinen Äußerungen. Als Person stehe ich unweigerlich im Verhältnis zur Wahrheit. Die Frage ist nur, ob mein Verhalten diesem Verhältnis entspricht. Das aber ist die eigentliche Lebensentscheidung.

Das Verhältnis des Menschen zu sich selbst ist auf Wahrheit gegründet oder auf Unwahrheit. Und selbst wenn es auf Wahrheit gegründet ist, mischt sich, wie wir nun einmal beschaffen sind, eine Dosis von Unwahrheit unfehlbar ein. Entsprechendes gilt vom Wissen um den anderen – den menschlichen Bruder (oder die Schwester). Ich forme mir einem Begriff von dem, was der (oder die) Andere eigentlich für ein Wesen ist, aber ich richte mich darauf ein, wieder und wieder in diesem oder jenem Punkte des Irrtums überführt zu werden. Denn ich weiß, daß auch der mir nächste Mensch mir ein Geheimnis bleibt wie ich mir selber. Und wiederum finde ich den Satz bestätigt: daß sich die Wahrheit über einen Gegenstand nicht trennen läßt vom Verhalten zum Gegenstand. Das richtige, will sagen Wahrheit erschließende Verhalten zum Menschen nennen wir Liebe, das heißt das Wollen des Guten für den Anderen und um des Anderen willen. Was diese Formel benennt, das ist noch nicht Freundesliebe, noch nicht Gattenliebe, noch nicht Nächstenliebe, die Christus uns gelehrt hat; aber es ist der Kern und die Substanz aller dieser Formen menschlicher Liebe.

Nun könnte ich mit meinem Argument fortfahren und zu zeigen versuchen, wie analog auch die Wahrheit von Gott nur auf dem Wege der Gottesliebe gefunden werden kann. Doch würde ich damit den Rahmen dieser auf ein bestimmtes Ziel ausgerichteten Überlegung sprengen. Statt dessen wende ich mich einer kritischen Bemerkung zu, die sich aus der Sache selbst ergibt. Wir können nicht über Wahrheit sprechen, ohne der großen gesellschaftlichen Veranstaltung zur Findung von Wahrheit zu gedenken, die Wissenschaft heißt und die, wie wir alle wissen, die moderne Welt und ihre durch technische Errungenschaften bestimmten Lebensformen geschaffen hat. Ist nicht die Wissenschaft, institutionalisiert in Universitäten und Forschungsinstituten, die Verwalterin der Wahrheit?

Diesem Anspruch der Wissenschaft können wir nur mit Einschränkung zustimmen. Die institutionalisierte Wissenschaft ist zuständig in erster Linie für Wahrheiten, und für *die* Wahrheit nur, sofern sie Wahrheiten begründet. Das Geheimnis ihres Erfolges ist die Spezialisierung und die Entwicklung spezialisierter und der Vefeinerung zugänglicher Methoden. Wenn die Wissenschaft diese Einschränkung mißachtet, verliert sie sich selbst und wird zum Szientifismus, das heißt zur Leugnung einer durch Erfahrung gesicherten Wahrheit: daß es, außerhalb und neben der wissenschaftlichen Forschung, noch andere Zugänge zur Wahrheit gibt wie etwa die Lebenserfahrung, die Ahnung, die Eingebung, die Offenbarung, den Glauben. Das in der Tiefe der Personalität verwurzelte Verlangen nach Wahrheit läßt sich durch keine Institution absorbieren. Die Verwüstungen, die heute der szientifische Aberglaube im Erziehungswesen ausrichtet, sind uns bekannt.

Ein buddhistischer *Koan* sagt: »Der Meister hält den Kopf des Schülers unter Wasser, lange, lange; nach und nach werden die aufsteigenden Luftblasen immer seltener; im letzten Augenblick nimmt der Meister den Schüler heraus und läßt ihn wieder zum Leben kommen: wenn du nach Wahrheit verlangen wirst, wie du eben nach Luft verlangt hast, wirst du wissen was sie ist.«* Gemessen an diesem Verlangen ist alle Wissenschaft nur Vorübung. Wie der Hirsch nach Wasser, so schreit die Besinnlichkeit des Menschen nach Wahrheit.

# Der Ruf aus der Tiefe

## Zur Aktualität Joseph Bernharts

*Von Eugen Biser*

Am Schluß seiner Deutung des Nietzsche-Wortes »Gott ist tot« stellt Heidegger die überraschende Frage: »Vielleicht hat da ein Denkender wirklich de profundis geschrieen? Und das Ohr unseres Denkens? Hört es den Schrei immer noch nicht?«[1] Ob diese Charakteristik auf Nietzsche und die Rollenfigur des »tollen Menschen«, dem er die Botschaft vom Gottestod in den Mund legt, zutrifft, bleibe dahingestellt; sicher aber läßt sie sich auf den anwenden, der sich wie kaum ein anderer christlicher Denker vom menschlichen und geistigen Schicksal Nietzsches anrühren ließ: auf Joseph Bernhart. Er nannte Nietzsche den »letzten Dämon, der diesen Namen verdient, den Anfechter von Gottes Ungnaden, den Anfechter von Beruf, den Anfechter von allem«, der sich in seinem Selbstwiderspruch nicht selber auslegen, sondern allenfalls von der Welt gedeutet werden könne, »an der er verzweifelt ist wie an sich selbst«[2]. Obwohl ihm das »Grenzen-brechen, Formen-einreißen«, das er an Nietzsche erschauernd bewunderte, selbst denkbar fernlag, bekundet sich in diesen Sätzen doch eine Geistesverwandtschaft, die es bei aller Distanz dahin brachte, daß Bernhart dort, wo Nietzsche aufbegehrte, litt, und dort, wo Nietzsche fluchte, betete. Wie gesagt: es bleibe dahingestellt, ob aus dem Programmwort von Nietzsches Atheismus ein heimliches »De profundis« herausgehört werden kann; sicher aber ist, daß Bernhart die Summe aus seiner Lebens- und Glaubenserfahrung in jenem Buch zog, das er mit großem Bedacht mit den Eingangsworten des 129. Psalms überschrieb, in seinem »De profundis« (von 1935), das ganz bewußt in die über Deutschland heraufziehende Unheilszeit hineingesprochen war[3]. Innere und äußere Gründe sprechen dafür, daß die

* Zitiert nach Roland Barthes, Fragments d'un discours amoureux, Paris 1977, S. 23 f.

[1] Heidegger, Nietzsches Wort »Gott ist tot«. In: Holzwege. Frankfurt/M. 1950, S. 246 f.

[2] Bernhart, Das Dämonische in der Geschichte. In: Gestalten und Gewalten, hrsg. von Max Rössler. Würzburg 1962, S. 399.

[3] Das in erster und zweiter Auflage bei Jakob Hegner in Leipzig erschienene Buch kam von der dritten Auflage (von 1947) an im Kösel-Verlag, München (Hegner-Bücherei) heraus. Danach wird im folgenden zitiert.

schon halb verklungene Stimme Bernharts in keinem seiner Werke so deutlich vernehmbar ist wie in diesem, auf den »Ruf aus der Tiefe« gestimmten Buch. Äußere Gründe zunächst; denn er lebte so sehr im Bewußtsein, daß man sich mit aller Kraft gegen die »Tore des Chaos« anstemmen müsse, daß er immer wieder, in Büchern, Essays und Ansprachen auf die Grundgedanken seines »De profundis« zurückkam: am deutlichsten in »Chaos und Dämonie«, der Schrift von 1950, die dem Untertitel zufolge »von den göttlichen Schatten der Schöpfung« handelt, aber kaum weniger auch in seinem Vortrag über das »Dämonische in der Geschichte« (von 1948) und in seiner zur gleichen Zeit erschienenen Reflexion »Metaphysik der Liebe«[4]. Vor allem aber innere Gründe; denn in »De profundis« geschieht etwas, wozu sich in der Literatur der Gegenwart kaum etwas Vergleichbares findet: der Übergang von sachlicher zu dialogischer Rede[5]. Nachdem Bernhart über das Unerschwingliche in aller Liebessehnsucht reflektierte, aber auch darüber, daß diese schmerzlichste aller Grenzen an ein übergreifendes Drittes verweist, fährt er unvermittelt fort:

»Ich halte deine Hand in der meinigen, und dennoch sehne ich mich nach dir. Unsere Nähe, so innig sie ist, bleibt angefochten von einem noch tieferen Gefühl der Ferne von dir zu mir . . . Unser letztes, immer erneut belebendes Glück ist unsere Unvereinbarkeit. Keine gemeinsame Lust, nicht einmal die Kraft gemeinsamen Leides, hat uns so eng verbunden wie das gemeinsame, mit der Dauer wachsende Erlebnis der Unvermählbarkeit unseres Seins. Du ein Mensch, ich ein Mensch, wie Bäume verschränkt in den Wurzeln, aber auf ewig nicht einer und derselbe Mensch, sondern einer dem andern Geheimnis – individuum ineffabile. Worin wir Eines sind, das ist ein Drittes außer uns – und doch nicht außer uns[6].«

Das ist die Stimme eines Gegenwärtigen, der aus der Ferne, in die ihn Tod und Vergessenheit entrückten, hervortritt, um uns sein Wort zu sagen. Und dieses Wort ist tatsächlich das aus der Tiefe menschlicher Einheits- und Grenzerfahrung gesprochene *De profundis*. Doch wie gewann Bernhart diese Stimme, und wie kam er zu dem Daseinsverständnis, von dem sie spricht?

## *Das Sensorium*

Jeder Interpret legt seinen Offenbarungseid bereits durch die Wahl seiner Interpretationsziele ab. Eindeutiges Vorzugsziel aber ist für Bernhart die Lebens- und Gedankenwelt der Mystiker, deren große Tradition für ihn schon mit den griechischen Kirchenvätern, vor allem aber mit der ihn lebenslang faszinierenden Gestalt Augustins beginnt, und die er von dorther über die mittelalterliche und spanische Mystik bis zu

---

[4] Die beiden zuletzt genannten Publikationen sind in den Sammelband »Gestalten und Gewalten« aufgenommen (S. 387–413 und S. 177–200).

[5] Als Übergang von der deskriptiv-interpretierenden zur invokativen Rede ist dieser Umschlag freilich für die Antike und mittelalterliche Literatur eine schiere Selbstverständlichkeit. Es genügt, zum Beweis dafür an die »Confessiones« Augustins und an das »Proslogion« Anselms zu erinnern; aus dem Bereich der Gegenwartsliteratur sei auf den Schluß des Passions-Kapitels meines Jesusbuchs »Der Helfer« (München 1973, S. 216 f.) verwiesen.

[6] De profundis, S. 135 f.

Pascal verfolgt[7]. Mit dieser Motivwahl bekennt er sich zum Vorrang der schauenden Denkweise; denn alle Mystik ist auf den Ton gestimmt, den das Wort der sterbenden Teresa von Avila anschlägt, mit welchem Bernhart das Porträt dieser Heiligen beschließt: »Herr, es ist Zeit, daß wir uns sehen!«

Schwerlich hätte sich Bernhart so stark zur Welt der Mystik hingezogen gefühlt, wenn er nicht selbst ein Schauender gewesen wäre. Begriffe wie »innere Anschauung« oder »Intuition« sind für ihn zwar nur Notbehelfe; doch drückt sich darin die Einsicht aus, daß der tätige Intellekt auch »sein Unterhalb« hat, und daß ihm »auf dieser Nachtseite . . . das Beste seiner Habe« erquillt[8]. Deshalb kann uns der philosophische Gedanke erst dann voll beglücken, wenn die Erkenntnis, wie es eine bewußt kühn gewählte Metapher ausdrückt, »in Bildern von der Harfe springt«[9] . Denn der ins Bild gehobene Gedanke gleicht einer »Blüte hoch in den Felsen«, die in ihrer Sprache »rührend aussagt, daß der Sinn auch des Steins das Leben ist«[10]. Dazu kommt es, weil der vernehmende und schauende Geist gerade dann, wenn er der eigenen Produktivität nicht mehr Herr ist, an das Geheimnis der schaffenden »Kunst Gottes« rührt, weil »menschliche Bildhabe und menschliches Begreifenkönnen zurückgehen auf das Urwesen, das ganz sein eigenes Sehen, ganz sein eigenes Verstehen ist«[11]. Denn, so begründet Bernhart sein Bekenntnis zum Vorrang des Bilddenkens von Augustinus her: »Wir sehen die Dinge, weil sie sind; die Dinge aber sind, weil Gott sie sieht.«[12]

Wer so denkt, steht, wie man mit einer autobiographischen Bemerkung Paul Klees verdeutlichen könnte, »dem Herzen der Schöpfung« etwas näher »als üblich«[13]. Tatsächlich enthüllt sich im Werk Joseph Bernharts, vor allem in seinen autobiographischen Aufzeichnungen und Erinnerungen, das Bild eines aus der durchschnittlichen Mittellage herausgerückten, näher am Weltgeheimnis angesiedelten Menschen, der von den Vorgängen und Ereignissen seiner Lebenswelt unmittelbarer betroffen ist als die andern, der dafür aber auch, um es mit seiner eigenen Metapher zu sagen, die »Blüte hoch in den Felsen« wahrnimmt, die sich dem Blick der übrigen verbirgt[14]. Hier teilt sich eine Seele mit, die eine andere, reichere und zugleich schwerere Weltmelodie im Gehör hat als die durchschnittlich vernommene, die dafür aber auch beredt und bewegend, wie es sonst kaum geschieht, von ihren Widerfahrnissen zu sprechen vermag. Der Anblick der gequälten Kreatur versetzt sie in Schrecken und Entsetzen, das Bild des winterlichen Tannenwalds in helles Entzücken. Es ist das Werk eines Künstlers,

---

[7] Dazu sein Werk »Die Philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance«, München 1922, die Beiträge über Augustinus, Hildegard von Bingen, Teresa von Avila und Pascal zu Beginn des Sammelbands »Gestalten und Gewalten« (S. 61–127).

[8] So der Hochland-Aufsatz »Denken und dichten« (von 1951). In: Gestalten und Gewalten, S. 170.

[9] A.a.O., S. 160.

[10] Ebd.

[11] A.a.O., S. 175.

[12] A.a.O., S. 175 f.

[13] C. Giedion-Welcker, Paul Klee in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (rm 52). Reinbek b/Hamburg 1967, S. 52.

[14] Dazu der von Max Rössler herausgegebene und eingeleitete Band »Erinnerungen« (Köln 1972), in den die unter dem Titel »Der Kaplan« erschienene Autobiographie (von 1919) einbezogen ist.

dem die Kraft zur Schau der verborgenen Dimension der Wirklichkeit geschenkt und doch nur der Stoff zu einer Folge von Miniaturen von seinem Lebensgang her gegeben war. Doch zwischen den Zeilen dieser Erinnerungen, die sich in der Hauptsache auf ein Kaplansleben unter schwerfälligen Bauern und kauzigen, bisweilen auch ungeistlich verhärteten Vorgesetzten beziehen, dokumentiert sich die Geschichte eines wunden, im Konflikt zwischen Sendung und Sehnsucht sich verzehrenden Herzens. Eine Lebenslandschaft wird sichtbar, die nur selten von einem Sonnenstrahl erhellt, bisweilen aber geradezu vom Schatten der Dämonie verdunkelt wird. Kein Wunder, wenn sich die Erfahrung dieses Lebens zu einem »De profundis« verdichtet!

*Die Bedrängnis*

Aus Bernharts Werk spricht die Intuition eines hellsichtigen, aber bedrängten Herzens. In diese Bedrängnis führte ihn sogar die Welt, in der er sich wie in keiner anderen beheimatet wußte: die Sprache. Vor dem Bild eines gesteinigten Stephanus hatte den kleinen Jungen die Frage überfallen, wofür er wohl selbst den Tod erleiden würde. Und die Antwort, die er zusammenbrachte, lautete: für Christus, für die Eltern und – für die deutsche Sprache[15]. Es müsse die Ahnung von einer mütterlichen Geborgenheit in der Sprache gewesen sein, urteilt später der Rückblickende, die ihm in dieser Stunde die Zuversicht zur Todesbereitschaft für sie gegeben habe. Doch erlebt er alsbald auch bei der ständigen Wiederholung des Wortes »Wasser« die zerstörerische Diastase von Wortzeichen und Bedeutungsgehalt, so daß er in einer plötzlich aufwallenden Angst, verrückt zu werden, die Hand in den vorbeifließenden Bach taucht und immer nur »Wasser, Wasser« sagt, damit sich die Sprachwelt ihm wieder mit der Dingwelt vereinige[16]. Zu dieser Sprachkrise kommen alsbald andere Krisenerfahrungen hinzu, äußerlich bedingte und scheinbar grundlos aus seiner Seele aufsteigende. So befällt ihn unsagbares Grauen, als er eine von ihm wundgeschossene Katze verendet neben der zerrissenen Taube liegen sieht, die er in den Tagen zuvor gesundgepflegt hatte. Die Welt wird ihm zum unauflöslichen Rätsel:

»Warum . . . verbrennen jetzt die Nachtfalter, die zum Fenster hereinschwärmen, an meiner Lampe? Das Licht ist ihnen Herrlichkeit, die Herrlichkeit Verderben. Der Mensch reicht nicht hinan an den Sinn der Welt«[17].

Das ist kein Bekenntnis zu einem noch im Schmerz der Verbrennung entdeckten »Stirb und werde«, sondern das Verstummen vor einer Rätselschrift, die keinen verstehbaren Sinn hergibt, es sei denn, daß »Sinn« auch im Ertragen und Verwinden von Erlittenem gefunden werden kann. Schlimmer noch als dieses Erschrecken vor dem allenthalben auf- und durchbrechenden Nicht vor der Flüchtigkeit des Schönsten und der Vergeblichkeit des Besten ist dann freilich die Anwandlung eines scheinbar grundlosen Schmerzes, der ihn eines Nachts aufwachen läßt, während ihm die Tränen mit erschreckender Heftigkeit aus den Augen stürzen[18]. Unerklärlich wie das eigene Herz werden ihm oft auch die Dinge, die dann »etwas Unsagbares auf der Zunge« zu

[15] Erinnerungen, S. 54.
[16] A.a.O., S. 55 f.
[17] A.a.O., S. 131.
[18] A.a.O., S. 181.

haben scheinen, das er nicht zu lösen vermag[19]. Dem Herzen der Welt näherzustehen als die übrigen, das heißt nach diesen Bemerkungen immer auch einem Prozeß der Ablösung und Entwurzelung ausgesetzt sein, der die gewohnte Verankerung im Dasein lockert.

Erfahrungen dieser Art mußten Bernhart auf das aufmerksam machen, was er in »De profundis« die »Tragik der Welt« und später die »Dämonie des Daseins« nannte. Die Tragik liegt für ihn wie ein weltweiter Schatten auf allen Dingen und Vorgängen. In seinen fernsten Erstreckungen trifft er sogar das Geheimnis Gottes, weil ein »schlechthin untragischer, in seiner Vollseligkeit um Tragik nicht wissender Gott« keine Antwort auf die Rätsel des Weltenlaufs geben könnte[20]. Und von dort läuft ihr Schatten zurück bis ins Zentrum unserer Erkenntniskraft und in den Grund der Dinge. Denn was wir wissen, ist halb gegenwärtige Habe, halb Anwartschaft, »ein dunkler Bescheid um das Ewige«, der »zugleich die Grenzen unseres Wesens übersteigt«[21]. Desgleichen gibt es neben der Würde »auch eine Not der Dinge«, »weil sie in der Ordnung des Auseinander das abbildliche Sein nur in der Beschränktheit individueller Anteilschaften haben«[22]. Und selbst angesichts der Zusicherung des Erlösers: »Seid getrost, ich habe die Welt überwunden«, muß man sich fragen: »Schwindet hier die Tragik, oder ist sie verewigt im Logos crucifixus?«[23] Denn, so sagt der unvergleichlich schöne Schlußsatz des Buches: »Er ist auferstanden, aber mit Wunden. Mit Wunden, aber mit verklärten.«[24]

Demgegenüber hält die Dämonie gleichsam die »Schlüsselposition« des Daseins besetzt. Als die chaotische Tiefe des »Ungeschiedenen« liegt sie der Natur, dieser »betrügenden Erhalterin«, zugrunde[25]. Von allen Dämonen der mächtigste ist Eros: »in einem zugleich selig und unselig, taub gegen die Rede von Gut und Bös, so blind wie allzu sichtig für sein Gut, Wunde, die in ihrer Tiefe so Schmerz wie Süße ist«[26]. Selbst die Freiheit des Menschen ist »das Wahrzeichen einer dämonisch angelegten Welt« in ihrem Unvermögen, »das Dämonische zugunsten von Gut und Heil zu bewältigen«, freilich auch »das Wahrzeichen unserer Angewiesenheit auf Gottes Hilfe und Barmherzigkeit«[27]. Erst recht enthüllen sich die Spuren des Dämonischen im Blick auf die Geschichte; und hier sind sie so deutlich, daß Bernhart nicht zögert, selbst so hervorragende Erscheinungen der Christusnachfolge wie Bernhard von Clairvaux, »die Chimäre seines Jahrhunderts«, wie er sich selber nannte, Franz von Assisi, »diesen Zarten voll einer alles bedrohenden Gewaltigkeit«, und seine Geistestochter Elisabeth von Thüringen, die »alle Rücksicht auf das Ständegefüge ihrer Zeit der Leidenschaft ihrer Armut- und Armenliebe opfert«, daraufhin anzusprechen[28]. Zu schweigen von der Dämonie der Masse und des menschlichen Werks, der Technik, die im Begriff steht,

---

[19] A.a.O., S. 214.
[20] De profundis, S. 143.
[21] A.a.O., S. 159.
[22] A.a.O., S. 163 f.
[23] A.a.O., S. 172.
[24] A.a.O., S. 178.
[25] Chaos und Dämonie, S. 43.
[26] A.a.O., S. 52.
[27] A.a.O., S. 101.
[28] Gestalten und Gewalten, S. 398.

sich von ihrem Urheber loszusagen, um sich gegen ihn zu wenden[29]. Wer soviel Schatten sieht, und den Eindruck dieses Anblicks wie eine Wunde in sich trägt, kann darauf nicht mit einem rationalen Lösungsmodell antworten. Die einzige Reaktion, die ihm bleibt, ist der Aufschrei des Verwundeten, der Ruf aus der Tiefe.

*Der Aufschrei*

Schreie brauchen nicht zu dröhnen. Der leise, verhaltene, halb erstickte Schrei sagt womöglich mehr über den erlittenen Schmerz als der laut herausgeschriene. Joseph Bernhart, von Haus aus eine in sich gekehrte, stille Natur, neigt nicht zu lautstarken Deklamationen. Seine Sprache ist ohnehin eher die der letzten Andeutung und der unterdrückten Stimme. Das gilt auch von seinem *De profundis*. Anders als Nietzsches »toller Mensch« schreit er es seinen Hörern nicht ins Gesicht; dennoch findet er Wege, es ihnen unauslöschlich ins Bewußtsein zu bringen: Er läßt es, ohne daß er es selbst forcieren müßte, in den Dingen und Ereignissen des Lebens hörbar werden, läßt es, vernehmlicher noch, im Herzen seiner Hörer selbst zu Wort kommen. Dieses literarische »Wunder« gelingt ihm in dem mit dem Eingangswort des 129. Psalms überschriebenen Werk. Schon in seinem Erinnerungsbuch stehen neben idyllischen und erheiternden Szenen solche, die einem den Atem verschlagen, das Herz stocken lassen. So der Bericht über die »Kummernacht«, die er nach der Entscheidung des Preisgerichts verbringt, das ihm den fast schon zugesprochenen Studienpreis schließlich doch versagte:

»Der Kampf des Enttäuschten um die Ergebung endete gegen Morgen in einem Zustand des Bewußtseins, das wie so oft schon in wachverbrachten Nächten, sich bis auf die Tatsächlichkeit seiner selbst zu entwölken vermochte«[30].

Indem er sich das »ruhig resignierende« Wort »Ich bin« zuspricht, gewinnt er endlich wieder festen Grund[31]. Wie in gestalthafter Widerspiegelung wiederholt sich das in seiner Schilderung des in seine Einsamkeit verschlossenen Herman Schell, dem er vor der Münchener Feldherrnhalle begegnet: »sein Gesicht unter dem schwarzen Schlapphut hatte den Ausdruck des in tiefer Bekümmernis allein auf sich selbst Gesammelten, den nichts anging als das Gewölk seiner Seele«[32]. Und nicht weniger vernehmlich »schreien« die Stellen, in denen er über seine Zweifel an der ersehnten Berufung, seine Erfahrungen im Umgang mit versteinerten Herzen und mehr noch mit Menschen in ähnlicher Ausweglosigkeit wie der seinen Rechenschaft gibt, gerade in ihrer Verhaltenheit »zum Himmel«. Daran gemessen spricht »De profundis« auf weite Strecken eine eher versachlichte Sprache. Doch der Anschein täuscht. Denn es ist alles andere als ein philosophiegeschichtliches Referat, wenn Bernhart im ersten Teil des Buchs die Prozeßakten über den »Zerfall Gottes« im Bewußtsein der Neuzeit öffnet, oder sie vielmehr gar nicht erst aufzuschlagen braucht, weil sie unübersehbar offenliegen[33]. Vielmehr spricht echte Bekümmernis aus seiner Darstellung der Alter-

[29] A.a.O., S. 399 ff.; 408.

[30] Erinnerungen, S. 72.

[31] Ebd.

[32] A.a.O., S. 73 f.

[33] De profundis, S. 29 f.

native, an der sich die Geister von den Anfängen des europäischen Denkens her scheiden. Es geht um die Frage: Ist Gott »ein Selbstand über dem Menschen und auch ohne ihn« – »oder steht da nur ein Begriff, unser Begriff, ein von keinem Sein gedeckter und berechtigter Begriff des Menschen als Symbol der Form und Weise, nach der es in seinem tätigen Wesen und der übrigen Natur hergeht, nur ein Name für die dauernde Spielregel dieser Geschehenswelt, in welcher alles fließt, vorüber – oder im Kreise fließt . . ., aber ohne Widerhalt an Unbewegtem, ohne Bürgschaft in einer Ewigkeit? Ist nur Spiel des Werdens ohne Sein? Oder gibt es ein Ist, in welchem jegliches, was ist oder das ist, gründet, und nach welchem hin aus ihrer Dämmerung die Seele, wie nach dem Morgen auslangend, mit ganzem Vertrauen sich öffnen darf . . .?[34]

Im Gewand einer Sachsprache ist hier tatsächlich invokativ, im Stil einer kaum verhüllten Anrufung, von Gott die Rede. Deshalb gerät Bernhart auch die Charakteristik der theistischen Position, fast unterderhand, zu einem von Gott mit dem Menschen aufgenommenen Dialog. Er verspricht:

»Ich bin dein Gott – ich bin für dich, der du in mir nichts anderes bist als Ich selber bin, im Gegenüber, ich bin der Grund deines Personseins, dein wahres Du, auf dem dein »ich bin« beruht«[35].

Erst recht aber wird der Ton aufgewühlten Mitbetroffenseins hörbar, wenn Bernhart abschließend dem unauflichtbaren Dunkel im Gottesgeheimnis und dem »Gesetze des Zwiespalts« im menschlichen Denken und Handeln, zumal auch im christlichen, nachsinnt und seine Erkenntnis in den Satz zusammenfaßt: »Darum ist das Tragische so nahe bei Gott, und Gott im Tragischen so nahe«[36]. Hier wird ihm die nachgezeichnete Schattenlinie geradezu hörbar, wenn er den Christengott, diesen »übertragischen Inbegriff vollkommenen seligen Seins, die Vollendung der geschöpflichen Tragik« nennt und daraus folgert: »Das De profundis steigt zur leidlosen Seinsfülle des Dreieinigen«[37].

Doch so sehr sich das *De profundis* schon in diesen Ausführungen Bahn bricht, erreicht es die volle Klangstärke doch erst im Mittelteil des Werkes, der vom seligen Schmerz der ehelichen Mitmenschlichkeit handelt. Während das Psalmwort in den beiden »Ecksätzen« des Buchs »ertönt«, gewinnt es hier – die Metapher drängt sich geradezu auf – ein Gesicht. Es ist das Antlitz des »Dritten«, in dem sich das durch eine unaufhebbare Distanz geschiedene Miteinander der unvollkommen Geeinten aufgehoben weiß, das Antlitz jenes Dritten im Bunde, »welches vom Bunde selbst gefordert wird, als Gewährendes und Erhaltendes im Glücke, als schlichtende Instanz in der Gefahr der Entzweiung, als der gemeinsame feste Halt in den inneren und äußeren Wechselfällen des Zusammenlebens«[38]. Denn, so steht es für Bernhart mit prinzipienhafter Klarheit fest: »Der Sinn jeder Gemeinschaft ruht in einem überschwebenden Dritten«[39]. Und doch scheint das *De profundis* nicht nur im Antlitz dieses »Überschwebenden« auf; es wird vielmehr – wie nur ein Gebet es werden kann – lebendiges Ereignis, wenn sich das aus der Sachlichkeit hervortretende Wort der Liebe durch das angesprochene Du auf dieses Dritte bezieht. Die Stelle gehört zum Schönsten im Gesamtwerk Bernharts und darüber hinaus von allem, was die theologische Li-

[34] A.a.O., S. 30 f.
[35] A.a.O., S. 48.
[36] A.a.O., S. 179.
[37] A.a.O., S. 175.
[38] A.a.O., S. 131.
[39] A.a.O., S. 97.

teratur dieser Zeit zu sagen vermochte, und sie muß schon deshalb der drohenden Vergessenheit entrissen werden:

»Ich weiß es nicht, welche Macht oder Gnade mir den Namen Gottes auf die Zunge legt – genug, daß wir da sein und die Kraft des Dritten als einen Willen über uns erkennen und ehren müssen. Er, der Dritte und Eine, in dem wir einig sind, er ist nun unser Gesetz und unsere Freiheit: in ihm und durch ihn ist heilig unser Verband, ist aufgehoben unsere Einsamkeit, befreit aus ihrem dumpfen Insichsein der Natur, im Höheren gebunden und aus der Tragik ihrer Geschiedenheit erlöst die Zweiheit und der Widersatz, in dem wir Ich und Du sind . . . Nun umschlingen wir unendlich mehr als nur einer den andern; ineinander umschlingend geben wir Zeugnis von dem, wovon wir umschlungen sind. So bist du mir das Beste geworden, was ein Mensch dem Menschen werden kann: Zeichen und Bürgschaft für die Liebenswürdigkeit des letzten Grundes, aus dem alles ist.«[40].

In diesen Sätzen wird aus der Not der Endlichkeit das Glück des Unvergänglichen geschöpft. Die Anrufung steht im Begriff, in die Erhörung überzugehen. Es muß nur noch gezeigt werden, worin diese besteht.

### *Die Erhörung*

Das *De profundis* Bernharts ist, seinem Programm getreu, zwar aus der Tiefe einer tragischen Lebens- und Glaubenserfahrung gesprochen; aber es verliert sich nicht in der antwortlosen Leere, sondern weiß sich der Erhörung versichert. Doch mit dieser Erhörung hat es seine eigene Bewandtnis. Sie räumt mit der Lebenstragik nicht auf; sie setzt auch dort keine bruchlose Einheit, wo sich Menschen bei allem Einungswillen in Ich und Du geschieden wissen. Sie bringt nach der langen Nacht der Leiden noch nicht einmal den vollen Freudentag. Denn Bernhart ist sich dessen vollauf bewußt, daß die Zusage des in Herrlichkeit Thronenden – »Siehe, ich mache alles neu« – einer Ordnung jenseits der geschichtlichen angehört. In dieser Weltzeit aber wurde das Christentum mit seiner Erneuerungskraft immer nur als eine einzige Überforderung empfunden, als die »Zumutung eines Gottes von gleichsam selber dämonischen Zügen«, die den Protest gegen sie nur um so heftiger hervortrieb[41]. Weil sich der Mensch diesem Gott versagte, gab und gibt es das sich diesem Menschen versagende Christentum, das seine Erneuerungskraft allenfalls darin bewies, daß es, gleichviel ob aufgrund »menschlichen Versagens oder göttlicher Versagung«, alles aus den Fugen brachte[42]. Darin bestehen die Bedingungen, unter denen sich die Erhörung des *De profundis* vollzieht. Sie messen ihm den Spielraum zu und bestimmen seine Gestalt.

Unter diesen Bedingungen wird die Erhörung, formal gesprochen, zur Tröstung. Davon handelt die Meditation über Trost und Tröstung, die Bernhart der Seligpreisung der Trauernden widmete[43]. Im Licht dieser Meditation gesehen, beginnt die Tröstung schon damit, daß der Ruf aus der Tiefe überhaupt ergehen, daß der gequälte Mensch seine Not wie sonst nie zu Gott emporschreien kann. Denn wie die Heilung

[40] A.a.O., S. 137.

[41] Chaos und Dämonie, S. 121 f.

[42] A.a.O., S. 122 f.

[43] »Selig die Trauernden«. Über Trost und Tröstung. Würzburg 1940.

der Wunden damit beginnt, daß sie bluten, löst sich der Krampf der Seele in Klage und Tränen. Selbst von dem geängsteten Herrn in Getsemani heißt es, daß er »mit lautem Schreien und Weinen« zum Vater um Rettung flehte[44]. Doch beginnt die Tröstung ihr Werk erst wirklich damit, daß sich die gequälte Seele für die Hilfe von außen und oben öffnet. Die Seligpreisung der Trauernden hat ihren Grund in der Zusicherung des Gottesreichs. Was sich dem enttäuschten und gekränkten Menschen in seiner Lebenswelt versagte, wird ihm hier, in der Gemeinschaft dieses Reiches, zugelegt, im hilfreichen Zuspruch und in der liebenden Zuwendung derer, die mit ihm diese Gemeinschaft bilden. Wenn diese Gemeinschaft auch noch unterwegs und die von ihr vermittelte Geborgenheit nur bruchstückhaft gegeben ist, gilt doch das Augustinuswort, das die Meditation beschließt: »Das Haus Gottes wird im Glauben gegründet, im Hoffen aufgebaut, im Lieben aber vollendet.«[45]

So bleibt das letzte Wort der Hilfe von oben und innen. Es ist, mit dem Schlußwort von »De profundis« gesprochen, die Hilfe, die aus der Leidensgemeinschaft mit Jesus erwächst. Denn in ihm unterwirft sich der ewige Logos der Tragik der Welt, »er tritt ihr bei, er nimmt sie auf«[46]. Das aber heißt faktisch: »Seine Wahrheit kommt gegen die geltende nicht auf, seinem Gesetz der Liebe antwortet der Haß, der ihm den Mund verschließt.«[47] Was von der Wirkung des Christusereignisses auf die Menschheitsgeschichte zu sagen war, gilt schon von Jesus selbst: »Unter der Fahne seiner Erhabenheit weckt er und stärkt er . . . die Mächte zu seinem Untergang. Seine frohe Botschaft wird seine Passion, und das Reich der Himmel, das er verkündet hat, verfinstert sich, als er am Kreuze hängt, sogar für seine Augen.«[48] Ohnmächtiger könnte der in die extremste Mitleidenschaft mit dem Weltgeschehen Gezogene nicht mehr geschildert werden. Doch gerade so wird der Geschlagene zum Helfer und Tröster der todverfallenen Kreatur. Das macht Bernhart mit seiner wahrhaft profunden, von der Gegenwartstheologie noch nicht von fern eingeholten Deutung des Todesschreies Jesu deutlich. Im Sterben für Gott ist er zugleich von Gott geschieden und mit ihm unwiderruflich eins:

»Die menschlich fühlbare Gewißheit, Gottes Sohn zu sein, hat ihn verlassen, und so ruft er nicht ›mein Vater!‹, er ruft wie jedes Geschöpf in Not ›mein Gott!‹. Aber unendlich mehr als menschliche Seins- und Todesnot ist diese Drangsal des gottmenschlichen Sterbens. Im Schrei des Abgestoßenen ruft der Gerechte zu der Gerechtigkeit, der heilige Wille zum unbegreiflichen Willen des Allheiligen selbst. Gott ist nicht mehr da beim Gottverlassenen, aber der Gottverlassene ruft ihn – Deus meus, Deus meus –, denn er ist da, und tiefer kann er nicht empfunden werden als in der Gottverlassenheit. Darum ist der Schrei des Gottverlassenen ein Gebet, in dem die menschliche Natur gleichsam, als wenn Gott nicht wäre, ihn erschafft mit ihrem innersten Rufe im Namen aller Kreatur.«[49]

Wahrer, kühner und bewegender könnte nicht mehr gesagt werden, worin das menschliche *De profundis* ausklingt: aufgegriffen und ausgestoßen von dem, dem in seiner Verlassenheit nur der bleibt, von dem er sich verlassen weiß und der ihm gerade so zu der alle menschliche Sinnerwartung sprengenden Erhörung seiner Klage wird.

---

[44] A.a.O., S. 11.
[45] A.a.O., S. 24.
[46] De profundis, S. 181.
[47] Ebd.
[48] A.a.O., S. 181 f.
[49] A.a.O., S. 182.

# Italiener und Deutsche: Vorurteile und Klischees

*Von Horst Rüdiger*

Die Vorfrage, die sich der Literaturkritiker zu stellen hat, wenn er das Thema vom Bild einer Nation in der Literatur einer anderen Nation behandeln soll, ist die nach seiner Kompetenz. Gewiß, das Thema betrifft die Literatur, ja sogar mehrere Nationalliteraturen; man sollte also meinen, hier sei er allein zuständig. Aber es ist auch von einem Bild die Rede und von zwei nationalen Gruppen. Zumal wenn es sich um geographische Nachbarn oder machtpolitische Konkurrenten handelt, pflegen solche Gruppen, wie es der menschlichen Natur offenbar entspricht, einander mit Argwohn und Mißtrauen zu begegnen. »Eine Gruppe hat die Neigung«, schreibt Herman Meyer, »ihre eigene Mehrwertigkeit dadurch zu statuieren, daß sie eine andere Gruppe als minderwertig vorstellt.« So entstehen jene Bilder, deren wesentliches Merkmal ist, daß die »image« zum »mirage«, zum Trugbild, zum Mythos tendiert. Satirisch karikierende, manchmal auch idealisierende Züge dominieren über die von Affekten und Emotionen freie Darstellung. Nur ganz vereinzelt werden so leidenschaftslose, hellsichtige, realistische Analysen geschrieben, wie sie Tocqueville von Amerika und den Amerikanern geliefert hat. Denn in der Regel ist es weniger die Erfahrung als die Phantasie, die an den jeweiligen Bildern arbeitet: Die »image« erhält durch »imagination« ihre charakteristischen Züge. Aber es ist nicht die freischaffende poetische Einbildungskraft, die hier am Werke ist, sondern eine durch außerliterarische Kräfte, durch religiöse oder politische Leidenschaften dirigierte und verwirrte Einbildung, der ein »wahnhafter Charakter« eigen ist. Und da auch Literaten und Gelehrte gegen kollektive Wahnvorstellungen nicht gefeit zu sein scheinen, werden Verzerrung wie Verklärung der »anderen« in der Literatur am deutlichsten faßbar. Selten vom Urteil und meist vom Vor-Urteil bestimmt, sagen solche trostlosen Entstellungen der Wahrheit in der Regel mehr über den Bildner als über den Abgebildeten aus; denn Fähigkeit zur Porträttreue ist von Vorurteilen nicht zu erwarten. Sie schaffen vielmehr Ideologien, eine Art von säkularisierter Mythologie, die für das Zusammenleben der Völker meist verhängnisvolle Folgen haben und sich in Krisen und Kriegen propagandistisch mühelos aufputschen lassen.

Diese Bilder zu analysieren ist zweifellos nützlich und notwendig. Nur fragt es sich, ob eine solche Aufgabe nicht besser dem Völkerpsychologen, dem Soziologen oder Politologen überlassen bleiben sollte. Denn für ihn darf das literarische Werk die Funktion eines Dokumentes übernehmen, während der Literaturkritiker gehalten ist, das Kunstwerk in genuin literarische Zusammenhänge zu stellen. Eben diesen Versuch möchte ich für mein Thema unternehmen, natürlich unter ausdrücklichem Verzicht auf Vollständigkeit und nur an einigen charakteristischen Beispielen, die mir naheliegen. Dabei muß ich Seitenblicke auf die gesellschaftlichen Voraussetzungen und die historischen Ereignisse werfen, die das Entstehen der Bilder befördert haben. Doch ich meine, es stehe dem Literaturkritiker wohl an, das elfenbeinerne Gehäuse, in das er sich allzu lange und ohne Not eingeschlossen hat, zu verlassen. Als Angehöriger seines Volkes wie als Weltbürger hat er die Pflicht, die Kräfte, welche auf die Literatur einwirken und von ihr ausgehen, der kritischen Analyse zu unterziehen.

*

Seit dem Untergang des Römischen Reiches bis zum Jahre 1870 ist Italien wohl das einzige Land Europas gewesen, das ganz oder teilweise unter dauernder Fremdherrschaft gestanden hat. Ostgoten, Wandalen, Langobarden, Normannen, Byzantiner, Araber, Deutsche, Savoyarden, Spanier, Franzosen, Österreicher und während des Zweiten Weltkrieges nochmals Deutsche und Amerikaner hielten *'l giardin dello 'mperio,* »des Reiches Garten« (Dante: *Purg.* VI 105), abwechselnd oder gleichzeitig besetzt. Das Land zwischen den Alpen und Sizilien war der Schauplatz oder das Ziel ihrer Machtkämpfe. Einige von den Fremden assimilierten sich an das Volk, das seit dem zehnten Jahrhundert seine eigene Sprache entwickelt hatte – das berühmteste Beispiel eines mittelalterlichen Deutschitalieners ist der Staufenkaiser Friedrich II., der als Lyriker wie als Mäzen in die italienische Literaturgeschichte eingegangen ist –; die meisten aber blieben, was sie waren: »forestieri«, nach der Volksetymologie »Leute aus den Wäldern«, aus dem Norden. Von dort waren die Heere seit der Zeit eingefallen, welche wir »Völkerwanderung«, die italienische Geschichtsschreibung aber »invasione dei barbari« nennt. »Barbareneinfall« und »Hinterwäldler« – schon die Vokabeln deuten auf die Haltung der Eingesessenen und auf die Richtung ihrer Abneigung hin.

Sie verstärkte sich seit dem hohen Mittelalter und vor allem im Gefolge des Humanismus. Von der Zerstörung Mailands durch den Staufenkaiser Barbarossa (1162) bis zum »Sacco di Roma« durch deutsche und spanische Landsknechte unter ihrem Anführer Frundsberg (1527) reicht eine Kette von Gewalttaten, die durch den Egoismus der italienischen Stadtstaaten und Fürsten zwar befördert, von der öffentlichen Meinung aber verständlicherweise den Eindringlingen angelastet wurden. Seit damals verfestigten sich traditionelle literarische Formeln zu gemeingefährlichen Klischees, die sich den Literaten fast automatisch anboten, wenn von den Fremden die Rede war. Den geschichtlichen Umständen entsprechend, bezogen sie sich keineswegs allein auf die Deutschen, sondern auch auf Franzosen und Spanier, und als Deutsche galten ebenso die Schweizer und Niederländer, schon weil sie eine ähnliche Sprache sprachen und oft in deutschen Heeren Dienst leisteten. Während die Sprache die romanischen Völker bis zu einem gewissen Grade verband, empfanden die Italiener gegen das unverstandene Deutsch instinktive Abneigung; eine Beziehung zur höfischen Dichtung des deutschen Mittelalters, die mit der Wirkung der provenzalischen Troubadours auf die italienische Lyrik auch nur entfernt vergleichbar wäre, hat es nicht gegeben. Von ganz vereinzelten Ausnahmen abgesehen, zu denen immerhin ein Genius vom Range Ariosts gehört, der auf Umwegen vom *Kudrun*-Epos erfahren haben muß, ist die deutsche Literatur den Italienern bis zum achtzehnten Jahrhundert verschlossen geblieben, eben weil die Unkenntnis der Sprache jede Rezeption verhinderte. Die Vorstellung, die sie sich von den Deutschen machten, scheint zunächst allein durch die persönliche Begegnung mit deutschen Truppen, Beamten, vereinzelten Handwerkern und in den Universitätsstädten des Nordens – vor allem in Bologna und Padua – auch mit deutschen Studenten bestimmt.

Doch in Wirklichkeit verhält es sich anders, und hier setzt die Wirkung der Literatur auf das Bild der anderen Nation ein. Die italienischen Politiker und Intellektuellen haben sich zu jeder Zeit als die legitimen Nachfolger der Römer gefühlt. Das phantastische Unternehmen Cola di Rienzos, der 1347 einen kurzlebigen Freistaat Rom errichtete und sich zum Tribunen wählen ließ, fand den Beifall Petrarcas. Der Dichter des *Canzoniere* litt – wie die meisten Humanisten – unter der Schwäche und Zerrissenheit seiner Heimat. Um diesem Gefühl der Ohnmacht zu begegnen, schufen die Humanisten den My-

thos ihrer unmittelbaren Filiation von Rom, und um diesem Mythos die nötige Strahlkraft zu verleihen, stellten sie nicht nur das Mittelalter als Epoche des Verfalls, sondern auch die Gegner Roms als »Barbaren« dar. Dieser Begriff ist griechischen Ursprungs; er bezeichnet ursprünglich alle Nichtgriechen, aber auch einige griechische Stämme, welche die Kennzeichen der höheren Kultur – Freiheit, Individualität, Leben in der Polis, Anteil an den Agonen – nicht kannten. Die Römer übernahmen ihn und wandten ihn mit besonderer Schärfe gegen die nordischen Völker an, übrigens nicht ohne Achtung vor deren militärischen Fähigkeiten und vor der Freiheit, die in ihren Gemeinwesen herrschte. Hier konnten die italienischen Humanisten anknüpfen: Je stärker sich ihr Nationalbewußtsein entwickelte, desto unverblümter bezeichneten sie die politischen Gegner, vor allem die Deutschen, als moderne »Barbaren«. Die römischen Autoren lieferten ihnen die Farben, die sich bei der Ausschmückung des Bildes der Deutschen als höchst brauchbar erwiesen. An einer eindrucksvollen Stelle in seinem Epos vom *Bürgerkrieg* (I 254–256) läßt Lucan die Bewohner von Ariminum (= Rimini) beim Überfall Cäsars auf ihre Stadt klagen:

*Nos primi Senonum motus Cimbrumque furentum*
*uidimus et Martem Libyes cursumque furoris*
*Teutonici . . .*

(»Wir haben als erste die Wanderungen der Senoner und die Wut der Kimbern erlebt, den Krieg mit den Libyern und den Ansturm der teutonischen Wut . . .«). Die Verse beziehen sich zwar vornehmlich auf den Einfall germanischer Stämme am Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, aber die wirksame Formel vom *furor Teutonicus* war gefunden. Sie prägte sich dem Gedächtnis der Humanisten tief ein, wurde auf die Deutschen übertragen und in zahlreichen Varianten bis in die jüngste Vergangenheit wiederholt.

Das klassische Beispiel ist Petrarcas Canzone *Italia mia* (*Canz.* CXXVIII), das Hohelied des erwachenden italienischen Nationalbewußtseins. In Anlehnung an einen Satz des älteren Plinius, der in seiner *Naturgeschichte* (III 23) die Alpen als Schutzwall gegen den *impetus barbarorum*, den »Barbareneinfall«, bezeichnet hatte, kann der Dichter beruhigt feststellen (v. 33–35; vgl. auch XXVIII 53):

*Ben provide Natura al nostro stato,*
*quando de l'Alpi schermo*
*pose fra noi e la tedesca rabbia . . .*

(»Gut hat die Natur für unsere Lage gesorgt, als sie den Wall der Alpen zwischen uns und der Wut der Deutschen errichtete . . .«). Und beim Aufruf zur Einigkeit gegen die Eindringlinge fand Petrarca eine Wendung, die dem eigenen Wert den Unwert der anderen formelhaft gegenüberstellt (v. 93–96):

*. . . vertù contra furore*
*prenderà l'arme, et fia 'l combatter corto,*
*ché l'antiquo valore*
*ne l'italici cor', non è anchor morto*

(». . . besonnene Tatkraft wird gegen blinde Wut die Waffen ergreifen, und nur kurze Zeit soll der Kampf währen; denn noch ist die alte Tapferkeit in der Brust der Italiker nicht ausgestorben«).

Doch militärische *vertù*, die Tochter der römischen *Virtus*, trägt das geringere Gewicht der neuen Humanitas; der Nachdruck liegt vielmehr auf der geistigen Bildung nach römischem Muster und in lateinischer Sprache. Wer an ihr teilhat, darf sich *virum humanissimum* nennen, einen »hochgebildeten Mann«; wer sie verschmäht, ist ein »Barbar«. In der Vorrede zu seinen *Elegantiae* (1435–44) stimmt Lorenzo Valla einen Hymnus auf die lateinische Sprache an: Zwar habe Italien Rom, Reich und Herrschaft verloren; doch kraft der Gewalt des lateinischen Wortes übe es noch immer eine glänzende Herrschaft aus: »Uns gehört Italien selbst, uns gehört Frankreich, uns Spanien, Deutschland, Ungarn, Dalmatien, Illyrien und zahlreiche andere Länder. Denn dort ist das Römische Reich, wo immer die Sprache Roms herrscht.« Führt man die tönende Rhetorik auf den geistesgeschichtlichen Tatbestand zurück, so ergibt sich eine *translatio imperii et sacramenti* auf das lateinische Wort als Mittel der nationalen Kulturhegemonie. Die humanistische Eloquenz ist zur patriotischen Magniloquenz umgeschlagen. Und zugrunde liegt wiederum die Vorstellung vom »Barbaren«, der gar nicht oder nur schlecht Latein schreibt.

Die von den italienischen Humanisten gegen die Feinde ihrer Bildung und ihres Vaterlandes geschmiedete Waffe sollte sich jedoch bald als zweischneidig erweisen. Mit dem wachsenden Totalitätsanspruch verlor der Humanismus immer mehr die Kennzeichen seiner nationalen Herkunft; er wurde zu einer europäischen Bewegung und gewann gerade in denjenigen Ländern an Boden, welche den Italienern als die barbarischsten erschienen waren: in Deutschland, in der Schweiz und in den Niederlanden. Bald schrieb man hier ebenso gutes Latein wie dort, emendierte, kollationierte, kommentierte, edierte die klassischen Autoren so sachverständig wie in Italien; bald verachtete man hier die »Barbaren« nicht minder als im Lande Petrarcas. Und bald wendete man die Waffe, welche die italienischen Humanisten geschmiedet hatten, gegen ihre Fabrikanten.

Unter den Handschriften, welche die Italiener während der ersten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts in deutschen Klöstern fanden, war auch Tacitus' *Germania*. Die Schrift diente vielleicht Enea Silvio Piccolomini als Ausgangspunkt für seine sogenannte *Germania* (1458), in der er das alte mit dem neuen Deutschland zugunsten der Gegenwart und der humanistischen Bildung vergleicht. Gewiß verfolgte der kluge Kardinal, der bald darauf zum Papst gewählt wurde und sich nun Pius II. nannte, politische und vor allem finanzielle Ziele der Kurie, wenn er die Deutschen hier und anderswo freundlicher behandelte, als es zu seiner Zeit üblich war; gewiß wollte er ihnen schmeicheln, wenn er meinte, außer ihrer Sprache sei ihnen »nichts Barbarisches« geblieben, und wer sie »Barbaren« nenne, verdiene selbst, ein »Oberbarbar« zu heißen. Doch abgesehen davon, daß man ihm wie allen anderen Humanisten die rhetorischen Ergüsse und die unbedenklichsten Gesinnungswechsel im Interesse eines höher bewerteten Zieles nachsehen muß, ist bei diesem Manne, der Deutschland aus eigener Anschauung genau kannte, ein anderer Ton als der übliche zu vernehmen. Freilich nahm auch er Anstoß an der deutschen Trunksucht, die den mäßigen Italienern besonders widerwärtig erschien – waren doch die Deutschen in ganz Europa als Trinker verrufen –; natürlich stieß ihn das Unmaß der deutschen Tafelfreuden ab, das schon Dante gerügt hatte (*Inf.* XVII 21)

– die *Tedeschi lurchi,* die »gefräßigen Deutschen«, sind ebenfalls zu einer Klischeevorstellung erstarrt –; und wahrscheinlich hatte er als gesitteter Toskaner der Renaissance allen Grund, das grobianische Verhalten der Deutschen bei Tisch zu tadeln. Doch indem er Unterschiede macht, ist er ein kritischer Beobachter des Landes und seiner Menschen. Der Held seiner schönen Liebesnovelle *Euryalus et Lucretia,* der sich hinter dem humanistischen Decknamen verbirgt, ist der Kanzler Kaspar Schlick, Enea Silvios durchaus sympathisch gezeichneter deutscher Freund, und auch andere Deutsche schätzte er hoch. Gerade an seiner Art, die Nachbarn zu beurteilen, lernt man eine der anziehendsten Eigenschaften der Italiener schätzen: die Fähigkeit, das Individuum von der Gruppe zu unterscheiden, der es angehört, und die rhetorisch-publizistische Vereinfachung und Verallgemeinerung unter dem Eindruck der persönlichen Zuneigung vergessen zu lassen.

Durch Enea Silvios *Germania* waren die deutschen Humanisten auf seine Vorgängerin, die *Germania* des Tacitus, aufmerksam geworden; auch darum gebührt ihm der Beiname eines »Apostels des Humanismus« unter den Deutschen. Und wie die Italiener eine schwärmerische Römer-Romantik für ihren Hausgebrauch geschaffen hatten, so folgten ihnen die Deutschen mit einer nicht minder phantastischen Germanen-Romantik: Der Wettbewerb um die ältesten, die tapfersten, die gebildetsten Ahnen setzte ein. Doch in diesem letzten Punkt hatten die Deutschen es schwerer als ihre südlichen Nachbarn. Schon Conrad Celtes, der 1497 in Wien die erste Vorlesung über die *Germania* hielt, hatte an der Stelle Anstoß genommen, wo von der literarischen Unbildung der Germanen die Rede ist. Er behalf sich mit einer kühnen Geschichtsklitterung, die bei seinem Schüler Aventinus, dem Verfasser der Bayern-Chronik, groteske Züge annimmt. Erst Hutten verfiel nach der Lektüre von Tacitus' *Annalen* auf den rettenden Gedanken, in einem Totengespräch nach lukianischem Muster (entstanden 1520) einen Helden zu schaffen, der sich als Symbolgestalt eignete: den Cherusker-Fürsten Arminius. Dieser hatte zunächst in römischen Diensten gestanden, dann aber die Römer im Teutoburger Wald vernichtend geschlagen. Er symbolisierte also nicht allein die deutsche Tapferkeit, an der auch die Italiener nur ausnahmsweise zweifelten, wenn sie vom *furor Teutonicus* sprachen, sondern war nach Tacitus' Zeugnis (*Ann.* II 88) *liberator haud dubie Germaniae,* »unzweifelhaft der Befreier Deutschlands«. Daß ein römischer Historiker ihm diese Anerkennung gezollt hatte, ließ ihn für die humanistischen Zwekke der Deutschen besonders geeignet erscheinen: Galt es doch, die Helden des klassischen Altertums – bei Hutten sind es Alexander, Scipio und Hannibal – durch einen Helden des germanischen Altertums mit humanistischen Mitteln zu übertrumpfen. Arminius vertritt bei Hutten die deutsche Freiheit gegen die Knechtschaft Roms. Diese Aufgabe behält er in allen weiteren Bearbeitungen des Stoffes bis zu Lohensteins *Arminius*-Roman, Klopstocks *Bardieten,* Kleists *Hermannsschlacht* und zahlreichen belanglosen Hermann-Dramen im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert. Und unterschwellig oder unverhüllt klingt in allen Gestaltungen Patriotismus und Chauvinismus an, der sich bis zum Haß gegen die anderen Nationen steigern kann, zunächst gegen die Italiener, unter Napoléon auch gegen die Franzosen.

Als Parteigänger Luthers hatte Hutten noch besondere Gründe, gegen die Knechtschaft Roms in Gestalt der römischen Kirche zu protestieren. Auch das Schlagwort *Los von Rom!,* das gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts unter den Katholiken Österreichs Anhänger gewann, hat seine Wurzeln in der humanistisch-protestantischen Pro-

paganda und vertiefte die Kluft zwischen Deutschen und Italienern. Ganz entscheidend aber trugen Reformation und Gegenreformation selbst zur Entfremdung der beiden Völker bei. Für viele deutsche Lutheraner war der Papst und für viele Italiener Luther der Antichrist, den man sogar für die Exzesse beim »Sacco di Roma« verantwortlich machen wollte. Weit bedenklicher als literarische Injurien gegen einzelne Personen ist jedoch die Tatsache, daß die »Barbaren« nun auch als Ketzer und die »Welschen« als Knechte des Kirchenstaates oder als moralisch korrupte Atheisten kollektiv beschimpft wurden. Denn solche undifferenzierten Verallgemeinerungen prägen sich auch dem trägsten Gedächtnis ein und wirken untergründig weiter.

So fand der religiöse und moralische Genius Luther bei der weitverbreiteten religiösen Indifferenz im Renaissance-Italien kein Verständnis. Anderseits war er selbst nicht in der Lage, die Italiener und ihre künstlerischen Leistungen zu würdigen, und auch für den Humanismus hatte er kein eigentliches Organ: *Ego Italum non intellego, nec Italus me: itaque naturalis quasi occasio irae et inimicitiae inter nos est* (»Ich verstehe den Italiener nicht, und der Italiener versteht mich nicht; daher herrscht zwischen uns beinahe natürlicher Zorn und Feindschaft«). Luther wie so vielen anderen Deutschen, die zu den Nachbarn im Süden kein Verhältnis finden, blieb das spielerische Wesen fremd, das sich im Strohfeuerenthusiasmus für eine Idee oder eine Person, im theatralischen Gestus, im »Elegantia«-Ideal, in der arienhaften Rhetorik des literarischen Ausdrucks manifestiert. Noch unverständlicher war den meisten Deutschen jenes *Italum acetum*, von dem bereits Horaz spricht (*Sat.* I 7, 32), der »essigsaure Witz der Italiker«. Von den Römern vererbt – *satura tota nostra* (»die Satire ist unser ureigenstes Eigentum«) hatte Quintilian festgestellt (*Inst. orat.* X 1, 93) –, erlebte er während der Renaissance, vor allem in Gestalt der Florentiner »beffa«, eine neue Blüte, nicht selten auf Kosten der als »tölpelhaft« oder »einfältig« verschrienen Deutschen. Dieser Witz, den Ugo Enrico Paoli mit Recht als den Ausdruck eines Volkes charakterisiert, welches ursprünglich unter Waffen lebte und nie vergaß, daß auch das Wort eine Waffe ist, *will* verletzen und den Gegner mit Hilfe des wendig-überlegenen Intellektes erledigen. Umgekehrt gestanden die Deutschen den Toskanern zwar »Begabung, Schläue und Pfiffigkeit« zu, sagten ihnen aber auch Unaufrichtigkeit, Bevorzugung krummer Wege bei der Jagd nach dem eigenen Vorteil, »Mangel an moralischer Bildung«, Verleumdungssucht, Hang zum Müßiggang und andere unschöne Eigenschaften nach. Diese Charakteristik stammt aus dem neunzehnten Jahrhundert und von einem so vorurteilsfreien Kopf wie Ferdinand Gregorovius, dem Italien zur zweiten Heimat geworden war. Nicht nur auf religiösem Gebiet hatten sich Abgründe zwischen den Nachbarn aufgetan, sondern erst recht in der Moral und Empfindungsweise.

Unser Überblick über die wechselseitigen Urteile der Nachbarvölker während der ersten Epoche ihrer Begegnung wäre unvollständig, wenn wir nicht des bedeutendsten italienischen Autors gedächten, der neben Ariost wirkte. Als glühender Patriot haßte Machiavelli, der Begründer der Wissenschaft von der Politik, die fremden Eindringlinge wie nur irgendeiner seiner Landsleute: in erster Linie die Franzosen, aber auch die Spanier und die Deutschen. Doch er war – im Gegensatz zu den meisten Humanisten, die eher ein romantisches Verhältnis zur Wirklichkeit hatten – Realist genug, um sein politisches Urteil durch Fremdenhaß nicht trüben zu lassen. Während einer Gesandtschaftsreise (1507/08) hatte er Süddeutschland kennengelernt. Von seinem Bericht darf man natürlich weder eine Schilderung im Stil impressionistischer Reisejournale noch Ten-

denzlosigkeit erwarten. Als Humanist hielt er sich an die idealisierenden Vorstellungen, die er aus Tacitus' *Germania* kannte, und stilisierte die Deutschen zu neuzeitlichen Spartanern: diszipliniert, freiheitliebend, unverdorben und genügsam. Im Vergleich mit der verfeinerten, zum Teil schon luxuriösen Florentiner Renaissance-Kultur entsprach die Schilderung den Tatsachen wenigstens zum Teil. Machiavelli ging sogar so weit, den romanischen Völkern moralische Verderbtheit vorzuwerfen, und empfahl seinen Landsleuten die militärischen Tugenden der Deutschen als Vorbild. Wenn er also die Nachbarn im Norden auf seine Weise idealisierte, so ganz gewiß nicht in naivem Glauben, sondern in der Überzeugung, seiner Heimat damit einen patriotischen Dienst zu leisten. Trotzdem ist Machiavelli der erste Italiener, der sich von den stereotypen Klischees seiner Landsleute freizumachen vermochte, wenn auch unter Anleitung eines klassischen Autors und mit einem durchsichtigen politischen Ziel. Aus seinen Schriften spricht die Bewunderung für eine Nation, die – modern gesprochen – nach dem Leistungsprinzip zu arbeiten fähig war. Auch sucht er nach rational erklärbaren Ursachen für die militärische Überlegenheit der Deutschen und meint, sie in ihrer Bedürfnislosigkeit, der Folge ihrer Armut, gefunden zu haben. Diese Erklärung ist sicher unzulänglich; sie unterscheidet sich aber wesentlich von den primitiven Hypothesen, welche den Nationalcharakter aus angeblich naturgegebenen und daher unabänderlichen Eigenschaften abzuleiten versuchen. Machiavelli hing diesem Aberglauben nicht an, weil er den Menschen nicht als biologisches, sondern als historisches Wesen verstand. Wie hätte er sonst hoffen dürfen, die Italiener aus ihrer Lethargie aufzurütteln und sie zur Nation zu einigen?

*

Seit dem Barock begann die italienische Kultur die höfische Gesellschaft in Deutschland zu faszinieren. Zur Aufnahmebereitschaft süd- und mitteldeutscher, überwiegend katholischer Höfe wie Wien, München, Würzburg und vor allem Dresden, der »italienischsten« Stadt nördlich der Alpen, dürfte nicht zuletzt der Umstand beigetragen haben, daß politische Schwäche die Italiener gehindert hatte, auf deutschem Boden in den Dreißigjährigen Krieg einzugreifen. Solche erzwungene militärische Enthaltsamkeit ließ nördlich der Alpen keine Gefühle der Art aufkommen, wie sie die italienischen Patrioten in der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts gegen die verhaßten deutschen Landsknechte gehegt hatten. Sie trug vielmehr Früchte in Gestalt der Verbreitung der italienischen Kultur und bald auch der italienischen Sprache unter den deutschen Fürsten, Höflingen und Literaten. Wer etwas auf sich hielt und es sich leisten konnte, berief italienische Architekten und Bildhauer und erwarb italienische Gemälde; besonders im achtzehnten Jahrhundert blühte der Kunsthandel unter der Regie geschäftiger Vermittler. Metastasio wurde Hofdichter in Wien, ohne Deutsch lernen zu müssen oder zu wollen, da die Sprache bei Hof italienisch war; noch Mozarts beste Libretti stammen von Da Ponte: Die italienische oder italianisierende Oper beherrschte die deutsche Bühne. In der Literatur gebot das Nachahmungsprinzip den gelehrten deutschen Poeten die Errichtung von Sprachgesellschaften nach Florentiner Muster, die Aneignung des Petrarkismus und des Marinismus, der Schäferdichtung und komplizierter Strophenformen wie des Madrigals, des Sonetts, der Sestine und der Ottave. Und selbst in der sächsischen Provinz brachte Christian Weise nicht nur einen *Bäurischen Machiavellus* auf die Bühne (1679), der mit unzulänglichen Mitteln die Bravaden eines Machiavellismus

aus dritter Hand verspotten möchte, sondern auch den *Neapolitanischen Haupt-Rebellen Masaniello* (1683), einen plebejischen Helden der Zeitgeschichte mit patriotisch-sozialem Pathos. Das Zerrbild des »Welschen«, das die deutschen Patrioten geschaffen hatten, wich allmählich einem sachlicheren Urteil, ja der Bewunderung für die künstlerischen Leistungen der Italiener.

Es dauerte freilich bis in die zweite Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts, ehe vereinzelte Bilder des anderen Volkes entstanden, welche die literarischen Klischees durch lebendige Erfahrung zurückdrängten. Bezeichnenderweise stammen sie nicht von phantasiebegabten Poeten, sondern von gelehrten Weltleuten. 1744 war Gian Lodovico Bianconi aus Bologna als fürstlicher Leibarzt nach Augsburg gerufen worden. Nach einem unglücklichen Liebesroman mit Sophie Gutermann, der späteren Frau von La Roche, deren Ruhm als Großmutter Clemens Brentanos und Bettina von Arnims den ihrer schriftstellerischen Leistungen erheblich überstrahlt, ging Bianconi als Leibarzt des kurprinzlichen Paares nach Dresden. Dort lernte er einen mittellosen, aber ehrgeizigen Bibliotheksgehilfen kennen, war an dessen Konversion zum Katholizismus maßgeblich beteiligt und ebnete ihm damit den Weg zu einem Stipendium in Rom: Es war Johann Joachim Winckelmann, der Schöpfer der Archäologie als moderner Wissenschaft und des neuhumanistischen Mythos von der idealen Filiation des deutschen Geistes vom griechischen. Nach anfänglicher Freundschaft entfremdeten sich die beiden: Bianconi schlug gegenüber dem armen Teufel ohne Rang und Titel den gönnerhaften Ton des wohlsituierten, traditions- und bildungsstolzen Humanisten mit der Laurea der ältesten Universität Europas an; Winckelmann aber replizierte aus Rom im herrischen Bewußtsein seiner Sendung und seiner absoluten Originalität, welche Bianconi, dem Repräsentanten arkadisch-unverbindlicher Gesellschaftskultur, schlechterdings unverständlich bleiben mußte. Denn mit ihnen standen sich nicht nur die Angehörigen zweier Nationen, sondern erst recht – obwohl sie gleichaltrig waren (beide sind 1717 geboren) – zweier Bildungsepochen gegenüber: des antiquarisch und schäferlich verspielten Späthumanismus und des leidenschaftlich engagierten, ja doktrinären deutschen Neuhumanismus. Die Auspizien für ein ungetrübtes Urteil über das andere Volk waren also nicht eben günstig.

Trotzdem vermochten beide Männer von ihren Vorbehalten gegen die Person des anderen abzusehen: Bianconis Urteile über die Deutschen, unter denen er zwanzig Jahre lebte, wahrscheinlich ohne ihre Sprache zu lernen, und Winckelmanns Urteil über die Italiener, in deren Mitte er – ihrer Sprache kundig und schließlich mächtig – dreizehn Jahre verbrachte, gehören zu den sachlichsten, zutreffendsten, am wenigsten voreingenommenen, zuweilen auch zu den kuriosesten, denen man im achtzehnten Jahrhundert begegnet. Darum mögen sie hier als Beispiele für viele andere stehen. 1763 erschienen Bianconis *Lettere al Marchese Filippo Hercolani . . . Sopra alcune particolarità della Baviera, ed altri paesi della Germania* (»Briefe an den Marchese Hercolani . . . über einige Merkwürdigkeiten Bayerns und anderer deutscher Länder«). Es waren humanistische Sendschreiben in zwangloser Form, dem lateinischen Sermo und dem französischen Essay ähnlich, die einen jungen Bekannten auf der Kavalierstour in fremden Landen beraten sollten. Politische Geschichte, Kunstgeschichte und Archäologie stehen im Mittelpunkt. Daneben widmet Bianconi der Theaterarchitektur und der Oper, der Hygiene und der Paläontologie, der Volkswirtschaft und der Rechtspflege, der musikalischen Geselligkeit und dem Weinbau, dem spanischen und dem protestantischen Hofzeremo-

niell seine Aufmerksamkeit. Auch über kleine Fragen des Alltags weiß er fesselnd zu berichten; doch spricht er nur selten – so etwa in einem eindrucksvollen Abschnitt über die Selbsttötung – als Arzt und Fachmann. Die Mannigfaltigkeit seiner Interessen ist bestes Erbe der Renaissance, ihres Bildungsideales des »uomo universale« und ihrer Abneigung gegen »pedantische« Spezialisierung; zugleich ist sie den enzyklopädischen Interessen der Aufklärung verpflichtet, deren Ideen Bianconi trotz seiner Verwurzelung im Katholizismus auch sonst nahesteht.

Natürlich ist er Italiener genug, um den Anspruch der »verhängnisvollen Partei der Ghibellinen«, der Vertreter des Reichsgedankens, zurückzuweisen. Er empfindet »unheimlichen Schauder«, wenn er des Nachts durch das alte Münchner Schloß wandelt und ihren »blutigen Schatten« begegnet, und zitiert ebenfalls aus Petrarcas patriotischer Canzone (CXXVIII 65–67):

*Né v'accorgete anchor per tante prove*
*del bavarico inganno*
*ch'alzando il dito colla morte scherza?*

(»Genügen euch noch nicht die vielen Beweise des Betrugs durch den Bayern?« [gemeint ist Kaiser Ludwig IV., der 1314–47 regierte, einer der energischsten Gegner des weltlichen Herrschaftsanspruchs der Päpste.] »Er spielt mit dem Tod, wenn er den Finger hebt!«). Doch ist das nur eine Reverenz vor der traditionellen nationalitalienischen Geschichtsauffassung, die im Jahrhundert der Aufklärung an Bedeutung verloren hatte. Von der Gelehrsamkeit, vom Kunstsinn und Mäzenatentum der deutschen Fürsten seiner eigenen Zeit hatte Bianconi eine hohe Meinung, ja er stellt sie »gewissen vornehmen Herren« aus Italien, »die sich aus ihrer Unwissenheit eine Ehre machen«, geradezu als Vorbilder dar. Nicht weniger neu als das Lob deutscher Herrscher aus dem Munde eines Italieners klingt das Enkomion der Münchner Damen, deren Charme und geschmackvolle Kleidung Bianconi rühmt. Doch vielleicht geht auch dieses Kompliment auf eine literarische Reminiszenz zurück: Petrarca hatte nach seinem Besuch in Köln Freundliches über die adretten Frauen am Rhein berichtet (*Fam.* I 5), und Bianconi könnte sich veranlaßt gefühlt haben, dem verehrten Meister nachzueifern. In einem anderen Falle kennt er das stereotype Urteil über die deutsche Trunksucht, widerspricht ihm aber nachdrücklich: Dem in Augsburg tätigen Südtiroler Freskenmaler Holzer war nachgesagt worden, er sei »infolge liederlichen Lebenswandels und unmäßigen Trinkens« früh verstorben; Bianconi hält diese Nachricht für eine böse Legende und ersetzt sie durch eine moralisch attraktivere: Holzers früher Tod sei auf »seine Studien und seinen Arbeitseifer« zurückzuführen gewesen.

Zeigt sich in solchen Urteilen noch mehr oder minder deutlich die Abhängigkeit von literarischen Klischees, so bezeugen weitere Bemerkungen die selbständige Beobachtung. Wie auch andere Italiener der Zeit gibt Bianconi die wirtschaftliche und kulturelle Überlegenheit der Augsburger Protestanten über den katholischen Bevölkerungsteil unumwunden zu. Mit dem konfessionellen Vorurteil war eine der engherzigsten, aber auch wirksamsten Schranken für das Verständnis des anderen Volkes niedergelegt. Auch lobt Bianconi die soziale Haltung der Fugger und die Gebäude der Fugger-Stadt, die einem an italienischer Bauweise geschulten Auge so wenig schmeicheln konnte wie Goethe der Mailänder Dom. Während er den Bayern Trägheit nachsagt, hält er die

Sachsen für fleißig, ihre intensiv betriebene Landwirtschaft für vorbildlich und empfiehlt sie seinen Landsleuten zur Nachahmung. Doch begnügt er sich nicht mit derlei generellen Charakterisierungen, sondern sucht nach den geschichtlichen und sozialen Ursachen, welche die Wohlhabenheit eines Landes beeinträchtigen könnten. Er findet sie nicht zuletzt in »der großen Zahl von Geistlichen, die täglich vom Staat unterhalten werden. Doch Gott verhüte«, fügt er maliziös hinzu, »daß ich damit den heiligen Frieden so manchen reichen Klosters stören und jene guten Einsiedler der Untätigkeit zeihen möchte; stehen sie ihrem Vaterland doch wenigstens mit Gebeten und Psalmen bei.« Was ihm jedoch den stärksten Eindruck hinterläßt, ist die Sicherheit auf den Straßen, die unbestechliche Justiz und der strenge Strafvollzug in deutschen Landen. Auch in diesen Punkten übt er scharfe Kritik an seinen Landsleuten und stellt mit Befriedigung fest, daß »der Abschaum, den Italien und Frankreich von Zeit zu Zeit ausspeien, um sich zu erleichtern«, in Deutschland geregelter Arbeit nachgehen muß, sei es auch nur als Fecht-, Tanz- oder Sprachlehrer, als Gastwirt, Verleger obszöner Schriften oder Schlimmeres. Wie bereits bei Machiavelli sind es die *Leistungen* der Deutschen, die Bianconi beeindrucken. Ein Mißtrauen gegen die Deutschen als Leistungsfanatiker, das diese gern als »Neid« auf ihre Tüchtigkeit verstehen, empfindet Bianconi noch nicht. Es ist erst im Gefolge der Industrialisierung und der aus ihr resultierenden wirtschaftlichen Stärke entstanden.

Die Bemühung Bianconis, den Ursachen der Erscheinungen auf den Grund zu gehen, führt gelegentlich zu recht interessanten Hypothesen. Während seiner Tätigkeit in Dresden scheint er Zeuge einer wahren Selbstmordepidemie gewesen zu sein; er berichtet über zahlreiche makabre Fälle, deren Frequenz während des Siebenjährigen Krieges jedoch gesunken war. Daraus zieht er den von der späteren Statistik bestätigten Schluß, daß Selbsttötung in Kriegszeiten seltener auftritt als im Frieden. Doch er sucht das merkwürdige Phänomen auch aus dem Stammescharakter zu erklären: »Der Sachse empfindet äußerst heftige Leidenschaften und Begierden; da er aber eher zu Schweigsamkeit und Nachdenklichkeit neigt, wird er im Gegensatz zu vielen anderen Völkern, die sich mühelos in dieser oder jener Weise abreagieren, leicht das Opfer düsteren Trübsinns.« Diese Charakteristik widerspricht entschieden dem populären Mythos vom Sachsen, wie ihn heute etwa der *Große Brockhaus* verbreitet: Der Sachse »ist findig ›helle‹), betriebsam und wendig, vermittelnd und anpassungsfähig, humorbegabt und Freund ›gemütlicher‹ Geselligkeit«: samt und sonders Eigenschaften, die nicht gerade auf Selbstmordabsichten deuten. Daß Bianconi richtiger beobachtet hat, bestätigt neben der Statistik eine geistesgeschichtliche Erscheinung, die er ebenfalls andeutet: Neben bestimmten, zur Schwermut neigenden pathologischen Zügen steht ein hochentwickelter kritischer Rationalismus, verbunden mit nüchterner Illusionslosigkeit und einer gewissen Gleichgültigkeit gegenüber metaphysischen Hoffnungen. Bianconi dürfte jedenfalls einer der ersten Italiener gewesen sein, der die deutschen Stämme deutlich unterschieden und sich nicht mit der Wiedergabe ihres populären Erscheinungsbildes begnügt hat.

Auch Winckelmann war mit Vorurteilen nach Italien gekommen. Als er die Grenze von Welsch-Tirol überschritten hatte, schrieb er, nun sähen *alle Menschen . . . wie die Mäuse-Fallen-Träger* aus: eine Bemerkung, die deutlich zeigt, daß die »image« durch den Anblick italienischer Wanderhändler entstanden war. Doch bald fühlte er sich in Rom heimisch und freier als zuvor in Preußen und Sachsen. Am tiefsten beeindruckte ihn die Haltung des leutseligen Kardinals Passionei, der es verbot, daß man in seiner Ge-

genwart den Hut zog. Er solle wissen, sagte Passionei zu Winckelmann, *daß aus der Republick der Gelehrten alle Complimente sollten verbannet seyn.* Nun wurde Winckelmann nicht müde, den Bekannten in der Heimat immer wieder Episoden römischer Liberalität zu berichten. Selbst einige Enttäuschungen über falsche Freunde oder Neider taten seiner Liebe zu den Italienern keinen Abbruch. Anders als Lessing und Herder, Goethe darin näher verwandt, war er in Gefahr, seine nationale Eigenart aufzugeben und mit dem anderen Volke zu verschmelzen. Der *Römisch gewordene Preuße* war aufrichtig, wenn er sagte, er habe in Italien zuerst zu leben begonnen; so zählte er denn seine Lebensjahre erst seit seinem Einzug in Rom. Hier war er kein abhängiger und gedemütigter Knecht, sondern ein Herr; nicht mehr Schulmeister wie in einem Pfahlbürgerstädtchen der Altmark noch Bücherwurm wie in Dresden, sondern ein freier Mensch unter Freien und bald *princeps inter pares.* So war es wohl wenig diplomatisch, wenn er seiner Freude am freien Leben in Italien die Zügel schießen ließ und ausgerechnet in einem Bewerbungsschreiben an einen deutschen Fürsten zu bekennen gedachte, er ziehe Rom dem Glanz aller Höfe der Welt vor: *C'est le paradis ou* [*sic*] *la nature a prodigué ses tresors et toutes ses beautés. C'est le pais de la sagesse . . .*

Das Land der Weisheit, wo die Natur alle ihre Schätze ausgebreitet hat – so hatte noch kein Deutscher von Italien gesprochen, am wenigsten die Rokoko-Kavaliere, die ihre Vorstellung von den Italienern und besonders den Italienerinnen aus dem Umgang mit einigen venezianischen Kurtisanen zu nähren pflegten. Winckelmann hatte recht, wenn er glaubte, er sei nach Rom gekommen, um denen, die Rom nach ihm sehen würden, *die Augen ein wenig zu öffnen.* Dabei dachte er zunächst nur an die Künstler, und in der Tat ist Italien durch ihn, den *meisterhaft Belehrenden,* und seinen Schüler Goethe zum Kunstland schlechthin geworden. Darüber hinaus hat er aber den Deutschen die Augen für die Eigenschaft ihrer südlichen Nachbarn geöffnet, die sie bisher noch nicht wahrgenommen hatten: ihre Menschlichkeit. Was damit gemeint ist, erhellt am eindeutigsten aus dem Brief, den Winckelmann 1757 nach der Schlacht von Roßbach geschrieben hat, als er den gleichen Haß gegen den preußischen König empfand wie zwölf Jahre später Alfieri: »Ich beweine die grausame Niederlage so vieler Menschenkinder, die von neuen zur Schlachtbanck geführet seyn. Ein Abscheu für die Menschlichkeit ein Held: ein Name der nicht anders als mit dem Zusatz: Gott schone die Menschen, sollte ausgesprochen werden.« Hier ist aus Anlaß eines der unseligsten europäischen Kriege der Gedanke der Humanität als Menschen*liebe* klar gefaßt. Und wenn Winckelmann Italien nach Jahren des Verweilens das *Land der Menschenliebe* nennt und in seiner kategorischen Art erklärt: *Es ist dieses ein Land der Menschlichkeit . . .*, so schwingt darin der Widerwille gegen die Unfreiheit in jeder Gestalt mit, sei es als Untertanenseligkeit oder als Knechtschaft im Banne der Pedanterie und des Leistungsfanatismus; auch christliches und klassisches Erbe: das Gebot der Nächstenliebe und die einfache, gute Rede der Antigone, nicht mitzuhassen, sondern mitzulieben seien wir da; und nicht zuletzt das kritische Erkennen der Tugenden des italienischen Volkes, welches die »umanità« als auszeichnendes Merkmal seiner Wesensart betrachtet und in seiner schlichten Weise die Ordnung des Menschlichen alltäglich zu erfüllen sucht.

Während Winckelmanns Urteile kraft der nahezu kanonischen Geltung, die sie im deutschen Klassizismus und in der Frühromantik genossen, daheim rasche Verbreitung fanden, obwohl sie oft nur brieflich ausgesprochen worden waren, übte Bianconis Briefpublikation keine sichtbare Wirkung auf die italienische Intelligenz aus. Die Men-

schen nördlich der Alpen blieben für die meisten Italiener Exoten, und »die Zeiten der Liebe zu den exotischen Literaturen . . . waren noch nicht angebrochen« (Vittorio Santoli). Sie begannen mit Aurelio de' Giorgi Bertòla, der 1787 eine Reise durch die Schweiz an den Rhein unternahm, doch – ähnlich wie Lessing auf seiner Reise nach Rom – mit geschlossenen Augen. In erster Linie interessierte ihn die Literatur und hier wieder Gessners *Idyllen*, weil sie sich – nach Tassos *Aminta* – »der göttlichen Simplizität der Alten am meisten näherten«. Zwar entwickelte Bertòla in seiner *Idea della bella letteratura alemanna* (»Begriff der schönen Literatur Deutschlands« 1784, zuerst 1779) auch Ansätze zu einer Art von kosmopolitischem Literaturprogramm. Gab es doch nach seiner Meinung keine »bessere Übung, den Geschmack zu vervollkommnen und die Phantasie zu bereichern und zu festigen, als den Vergleich der künstlerischen und literarischen Schätze der verschiedenen Nationen«. Als *captatio benevolentiae* für seine Landsleute, die am Glauben von der Vorrangstellung der italienischen Literatur festhielten, setzte er freilich hinzu, die Italiener hätten »ein besonderes Recht . . . zu derartigen Vergleichen«, weil sie »die literarischen Keime, die ihr Vaterland allen modernen Autoren weitergegeben« habe, überall wiederfinden könnten. Doch ein Kosmopolitismus, der anderswo die gleiche Nahrung wie daheim sucht, diskreditiert sich selbst. Bertòla hatte zunächst auch an den Fähigkeiten der Deutschen zur Phantasie gezweifelt, weil er es für unwahrscheinlich hielt, daß sie sich bei »ihren martialischen Anlagen . . . in irgendeiner Weise mit den zarten und scheuen Musen befreunden könnten«: ein Beispiel dafür, wie ein literarisch-politisches Klischee das literaturkritische Urteil trüben kann.

Auch die Fehden der italienischen Romantiker, an denen Goethe so lebhaften Anteil nahm, blieben innerliterarisches Geplänkel; sie führten zwar zur Bekanntschaft mit Autoren wie Gessner, Bürger, Klopstock, mit Werken wie dem *Werther* und Modeerscheinungen wie den *Bardieten*, doch kaum zu besserem Verständnis der Deutschen. Ein Werk wie das *Deutschland*-Buch der Mme de Staël hat die italienische Literatur nicht hervorgebracht. Wohl aber sind seine Wirkungen zu spüren. Nach Niccolò Tommaseo schlug auch der junge Mazzini 1829 einen Kanon der Weltliteratur vor, in dem Goethe neben Homer, Dante und Shakespeare steht; das Urteil hatte um so größeres Gewicht, als Mazzini zu den führenden Köpfen des Risorgimento gehörte. Menschliche Wärme aber spricht aus der Widmung, die Manzoni in deutscher Sprache in das Exemplar der Tragödie *Adelchi* (1822) eintrug, welches er Goethe übersandte: »Du bist mir nicht fremd. Dein Name war's der mir in meiner ersten Jugend gleich einem Stern des Himmels entgegenleuchtete. Wie oft hab' ich nach dir gehorcht, gefragt!« Die *Egmont*-Worte sind mehr als glatte Höflichkeit; sie bezeugen Achtung, ja Ehrfurcht vor dem Menschen; sie sind ein Zeichen weltliterarischer Brüderlichkeit zwischen einem italienischen und einem deutschen Dichter von höchstem Rang.

Die Verehrung, die Goethe in Italien bis heute genießt, gilt jedoch weniger dem Menschen als dem Dichter und vor allem der Tatsache seiner Italien-Reisen (1786–88 und 1790) und ihres literarischen Niederschlages. Zunächst war er noch ganz in Winckelmanns Spuren gewandelt und hatte die Antike gesucht; bald aber nahm er seine prästabilierte Harmonie zum südlichen Ideal der Harmonie und Klarheit wahr. Nun erlebte er ebenfalls eine Befreiung, die jedoch mehr vitale als soziale Züge trägt: Die nordischen Beklemmungen, klimatischer wie gesellschaftlicher Art, lösten sich; die stockenden poetischen Kräfte gerieten in Bewegung; die *Saturnia tellus*, die so oft die Ursache von Wiedergeburten und Rückkehr zu den Ursprüngen gewesen war – *Re*novatio, *Re*nais-

sance, *Ri*sorgimento –, übte auch auf Goethe ihren entstarrenden Zauber aus. Sein Reisebericht ist von Anfang an mit typisch italienischen Episoden geschmückt, in der ursprünglichen Gestalt naturgemäß noch mehr als in der rund ein Menschenalter später redigierten *Italienischen Reise*. Da wird gleich in Torbole am Garda-See vom Gespräch mit einem Hausknecht berichtet, den der Reisende nach *einer gewissen Gelegenheit* fragt und von dem er, mit einem Fingerzeig auf den Hof, die Antwort erhält: *Qui abasso può servirsi!* Und auf die neuerliche Frage, wo denn, folgt die freundliche Antwort: *Da per tutto, dove vuol!* Nun, solche Erfahrungen haben auch andere Reisende vor und nach Goethe gemacht; aber die meisten reagierten anders: Sie ärgerten sich, sei's über die mangelnden Gelegenheiten oder die Flöhe, die Wirte oder das Essen, die Betten oder die Bettler, die Räuber oder die Polizei. Davon ist bei Goethe nichts zu spüren; er ist entschlossen, Menschen und Dinge zu nehmen, wie sie sind, sie zu genießen, sich mit ihnen zu identifizieren. Zu diesem kulturgeschichtlich neuen Typus des Erlebnisreisenden, der bereits bei Dürer vorgebildet war und später durch Lord Byron vollendet wurde, gehört es, daß Goethe sich in der Kleidung italienisierte und sich bemühte, gut italienisch zu sprechen, um ganz im südlichen Leben aufzugehen; daß er freundschaftliche und erotische Beziehungen anknüpfte; daß er mit dem römischen Volk Karneval feierte und mit den Palermitanern *die lärmige Freude über die glückliche Auferstehung des Herrn* genoß.

Vor allem aber sucht er sich von Vorurteilen freizumachen. Der Reiseführer, den er benutzte, Johann Jakob Volkmanns *Historisch-kritische Nachrichten aus Italien* (1770/71) wartete mit apodiktischen Klischeeurteilen aller Art auf. Über Neapel hatte er geschrieben, hier seien *dreißig- bis vierzigtausend Müßiggänger . . . zu finden;* Goethe fügt hinzu: . . . *und wer spricht's ihm nicht nach!* Er vermutete sehr bald, *daß dies wohl eine nordische Ansicht sein möchte, wo man jeden für einen Müßiggänger hält, der sich nicht den ganzen Tag ängstlich abmüht.* Nun ging er selbst *auf die Jagd* nach Müßiggängern aus und mußte feststellen, daß es zwar viel Elend, aber keine Faulenzer, Kinderarbeit, aber keine Leistungsfanatiker gab. Gewiß, Goethe fehlt das soziale Pathos, das Seumes Schilderungen der Mißwirtschaft im Kirchenstaat und im Süden kennzeichnet; aber er nimmt das Elend wahr und bewundert das Volk, das es geduldig erträgt. Aus den Beobachtungen revolutionäre Konsequenzen zu ziehen, war seine Sache nicht.

Im Gegenteil, als er sich 1790 zum zweiten Mal ein paar Monate in Venedig aufhielt, war sein Enthusiasmus für Land und Leute abgekühlt, weil er nun auch im christlichen Glauben und in der religiösen Praxis der Italiener jenen Fanatismus zu erkennen meinte, der ihn an der Praxis der Französischen Revolution so abstieß. Seine *Venezianischen Epigramme* sind bitter, ja gallig. Die verspätete Ankunft der Herzogin ärgert, die Sehnsucht nach der Geliebten quält ihn; Dauerregen verdirbt ihm die Laune; Venedig nennt er *Sankt Markus im Kot*, sein Wahrzeichen *einen geflügelten Kater*. Aus Unmut und Mißstimmung sind die meisten Epigramme entstanden, und die in Neapel so unbedenklich beseitigten Standardurteile über Land und Leute kehren nun wieder:

*Das ist Italien, das ich verließ. Noch stäuben die Wege,*
*Noch ist der Fremde geprellt, stell er sich, wie er auch will.*
*Deutsche Redlichkeit suchst du in allen Winkeln vergebens:*
*Leben und Weben ist hier, aber nicht Ordnung und Zucht;*
*Jeder sorgt nur für sich, mißtrauet dem andern, ist eitel,*

*Und die Meister des Staats sorgen nur wieder für sich.*
*Schön ist das Land; doch ach! Faustinen find ich nicht wieder.*
*Das ist Italien nicht mehr, das ich mit Schmerzen verließ.*

Nun, während dreier Jahre hatten sich Italien und die Italiener gewiß nicht so geändert, daß die Invektive jetzt berechtigter gewesen wäre; verwandelt hatte sich Goethe, dem der Süden nur Durchgang zur Selbstvollendung gewesen war. Der Abstand, der die *Venezianischen Epigramme* von den *Römischen Elegien*, die *Lazerten* in Venedigs Gäßchen von Faustina auf Roms *klassischem Boden* trennt – dieser Abstand sagt mehr über Goethe als über die Italiener aus. Das Bild vom anderen Volk hatte sich getrübt, weil der Bildner ein anderer geworden war.

*

Vornehmlich in der zweiten Hälfte des achtzehnten und in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts sind die Umrisse der literarischen Bilder entstanden, die später, nicht ohne Rückgriff auf weit ältere Klischees, ausgemalt worden sind. Für die Italiener trugen die Deutschen unheimliche Züge: Es waren tüchtige, aber gefürchtete Soldaten, deren Übergriffe am Ende des Zweiten Weltkrieges den *furor Teutonicus* bestätigten; fleißige Arbeiter, aber Fanatiker der Leistung: hervorragende Philologen und Archäologen (auf diesen Gebieten hat die humanistische Vorstellung von den »Bildungsbarbaren« eine entschiedene Korrektur erfahren). Zur deutschen Literatur haben die Italiener erst in jüngster Zeit, nicht zuletzt durch die Leistungen der in Deutschland meist unbekannten oder unterschätzten italienischen Germanistik, ein besseres Verhältnis gewonnen, obwohl Autoren wie Schiller oder Heine bereits seit dem Risorgimento gewirkt haben. Neben der Musik ist es vor allem die Philosophie Hegels, Marx' und Nietzsches, die das Bild vom tief- und hintergründigen Deutschen geformt hat.

Umgekehrt haben die deutschen Romantiker, Maler wie Poeten, den Gesichtskreis ihrer Landsleute erheblich erweitert, wenn auch in sehr einseitiger Weise. Bezeichnend ist ein Wort Jacob Grimms: »Drei Gegenstände sind es, an denen sich in Italien ein offener Sinn laben kann: die Größe und Herrlichkeit der Natur, die reiche Geschichte des Landes, das Zeuge war so vielfacher in das Schicksal der Welt eingreifender Ereignisse, und die allenthalben auf ihm ausgestreuten Denkmäler der Kunst.« Bezeichnend ist zunächst die Vorstellung, Italien sei ein Land, in dem man »sich laben« könne, also ein Land des Genusses, der Entspannung, des zweckmäßig gestalteten Urlaubs vom genußlos verbrachten Alltag. Bezeichnend ist aber auch die Dreiheit Natur – Geschichte – Kunst, die in der Tat in fast allen deutschen Italien-Büchern im Mittelpunkt steht; ich brauche nur an so hervorragende Autoren wie Wilhelm von Humboldt, Victor Hehn, Ferdinand Gregorovius, Jacob Burckhardt zu erinnern. Von den Menschen, die dieses Land bevölkern, ist nur selten die Rede, allenfalls in privaten Briefen oder Marginalien. Auch ein so ein heller Kopf wie Heine macht hier keine Ausnahme. Und nur ganz wenige Autoren, etwa der brave, aber etwas engstirnige Seume oder in neuerer Zeit Ricarda Huch, haben versucht, die Ursachen des sozialen Elends darzustellen, dessen Auswirkungen ihnen allen das Reisen oder den Aufenthalt verleideten. Meist begnügten sie sich mit den billigsten und falschesten Klischees, die es von den Italienern gibt: den vom

»fröhlichen Völkchen« und vom »dolce far niente« – ließen sich doch mit ihrer Hilfe die sozialen Probleme am bequemsten verdrängen.

Seit dem Einzug italienischer Truppen in Rom (1870) und seit der Proklamation des Deutschen Reiches in Versailles (1871) verschärften sich nicht nur die politischen, sondern auch die psychologischen Gegensätze von neuem. Die Deutschen begeisterten sich weiterhin an Natur, Geschichte und Kunst Italiens, begegneten aber dem italienischen Volk gern mit herablassendem Hochmut oder kalter Verachtung. Anderseits übten die Italiener Kritik an der peinlichen Hybris der Gründerjahre. Charakteristisch ist ein Urteil vom Jahre 1875 aus der Feder des neapolitanischen Patrioten Luigi Settembrini (der Thomas Mann vielleicht für einige Züge der gleichnamigen Gestalt im *Zauberberg* Modell gestanden hat): »Die Deutschen sind brave Leute, wißbegierig, gebildet und fleißig; aber wie alle Neureichen haben sie die Schwäche, sich ein Wappen zuzulegen, um mit dem alten Adel konkurrieren zu können. Dadurch machen sie sich lächerlich.« Noch in Benedetto Croces scharfer Abrechnung mit dem Rassenhochmut der deutschen Nationalisten und Nationalsozialisten klingen ähnliche Gedanken an; von den primitiven Kollektivurteilen unterscheiden sie sich jedoch dadurch, daß Croce – wie schon Machiavelli – nicht an einen naturgegebenen »Volkscharakter« glaubt, sondern das Böse, das sich in der Politik der Gewalt geäußert hatte, für historisch bedingt und damit für vergänglich hält. Der neapolitanische Denker ist der erste Italiener von internationalem Rang und einer der ganz wenigen Europäer gewesen, welche den Deutschenhaß als Antwort der Völker auf *historische* Ereignisse kritisch analysiert haben; gerade als Geschichtsphilosoph war er aber nicht bereit, das Bild vom Deutschen als dem brutalen Zerstörer der Kultur und der Menschlichkeit zu verewigen.

Wesentlich neue Züge haben die Bilder der beiden Völker seither nicht bereichert. Natürlich sind Italiener wie Deutsche heute durch Touristen wie Gastarbeiter, durch eigene Anschauung und die Massenmedien weit besser über die Verhältnisse und wohl auch über einzelne Individuen unterrichtet als je zuvor. Doch lassen wir uns nicht täuschen: Vorurteile sind zäher, Klischees widerstandsfähiger als unzerstörbarer Kunststoff. Die Literatur während beider Weltkriege und nach deren Ende liefert entmutigende Beispiele in beliebiger Menge, und die befohlene deutsch-italienische literarische Verbrüderung unter den Diktaturen weckt peinlichste Erinnerungen. »Welsche Tücke« und »furor Teutonicus«, nicht auf einzelne Personen oder Ereignisse, sondern auf den Schemen »Volkscharakter« bezogen, feierten zur Zeit politischer Spannungen oder offener Feindseligkeiten traurige Urständ und geistern noch heute durch manche Korrespondentenberichte, Romane und Filme. Es hat wenig Sinn, sich moralisch darüber zu entrüsten; besser wäre es, die Ursachen zu erkennen und mit der Zeit durch Aufklärung zu beheben. Sie sind, wie wir hörten, zum Teil sozialpsychologischer Art: die Tendenz einer Gruppe, ihre moralische Untadeligkeit durch die Diffamierung einer anderen Gruppe ins rechte Licht zu rücken.

Doch sie liegen auch im Wesen der Literatur selbst. Denn wie neuartig literarische Erscheinungen sich gebärden mögen – sie stehen doch meist in einem Traditionszusammenhang, und originale Beobachtungen sind seltener, als man glaubt. Die Literatur lebt weitgehend von überlieferten Klischees; nur verwendet die Literaturwissenschaft in der Regel nicht diese Bezeichnung, sondern spricht von Topoi, Metaphern, Bildern und – wenn es hoch kommt – von Symbolen. Goethes Mignon ist zum Symbol des deutschen Südwehs geworden; mit einer Italienerin aus Fleisch und Blut hat sie so wenig gemein

wie D'Annunzios Wagner-Enthusiasten mit ihren germanisch-keltischen Idolen. Es sind Gestalten der bildnerischen Phantasie, des literarischen Exotismus; doch gerade als solche wirken sie faszinierend auf schwärmerische Gemüter. Nun kommt aber die Literatur mit verklärenden Symbolen und Gestalten allein nicht aus; sie braucht schwarze Kontrastbilder, um die als positiv geschätzten Werte desto heller beleuchten zu können. Für diesen Zweck eignen sich besonders die vorgeprägten Bilder anderer Völker: nicht *obwohl*, sondern *weil* die Autoren und ihr Publikum in der Regel wenig von ihren Nachbarn wissen, ihre Sprache nicht sprechen, ihre Mentalität unbegreiflich finden. Gerade die Unkenntnis sucht das griffbereite Klischee, das ihr den Anschein der Porträtierfähigkeit gibt. So bestätigt das Klischee das dumpfe Vorurteil, welches sich seinerseits von Klischees zu nähren pflegt. Der Autor kommt in den Ruf, ein Kenner zu sein, und sein Publikum braucht sich nicht anzustrengen, um ungewohnte Kost zu verdauen. Diese Feststellungen treffen zunächst auf die triviale und die mittlere Schicht der Literatur zu; aber sie gelten auch für manche hohe Dichtung, wie etwa die als »typische« Italiener gezeichneten Intriganten im *Rosenkavalier* beweisen. Gewiß hat Hofmannsthal gewußt, daß Valzacchis und Anninas Schliche nicht nationaltypisch sind; aber er brauchte Intriganten für die Ökonomie seiner Komödie und nahm sie, wie Schiller im *Geisterseher*, wo er sie vorgezeichnet fand: aus der literarischen Tradition.

Ich sagte, originale Beobachtungen werden seltener gemacht, als man glaubt. Lassen Sie mich mit einer solchen Schilderung abschließen, in der sich Beobachtung und Vorurteil seltsam mischen, doch so, daß ein Meister der deutschen Sprache die Klischees durch ironische Überzeichnung sogleich als solche erkennen läßt, und welche bei aller nörgelnden Kritik am italienischen Volkscharakter dennoch eine der schönsten Liebeserklärungen ist, die dieses Volk von einem Deutschen erhalten hat. Mit kaustischem Witz schreibt Schopenhauer am 29. Oktober 1822 aus Florenz:

»Wieder steht jetzt der große Bär niedrig am Horizont, – wieder steht in unbewegter Luft dunkelgrünes Laub, scharf abgeschnitten auf dem dunkelblauen Himmel, ernst und melancholisch, – wieder machen Oliven, Reben, Pinien und Cypreßen die Landschaft, in der zahllose kleine Villen zu schwimmen scheinen . . .: – wieder lebe ich unter der verrufenen Nation, die so schöne Gesichter und so schlechte Gemüther hat: am auffallendsten ist die unendliche Heiterkeit und Fröhlichkeit aller Minen: sie kommt von ihrer Gesundheit und diese vom Klima: dabei sehn viele so geistreich aus, als ob etwas dahinter stäcke: sie sind fein und schlau und wißen sogar sobald sie wollen brav und ehrlich auszusehn, und sind dennoch so treulos, ehrlos, schaamlos, daß die Verwunderung uns den Zorn vergeßen läßt. Fürchterlich sind ihre Stimmen: wenn in Berlin ein einziger auf der Gaße so gellend und nachhaltend brüllte, wie hier Tausende, so liefe die ganze Stadt zusammen: aber auf den Theatern trillern sie vortrefflich . . .

Wieder sind die Zimmer hoch; oben Gebälk, unten Steinpflaster, alles Eisen und Stein, Möbeln schlecht, Thüren und Fenster albern eingerichtet: ich schreibe am Licht der hohen messingnen dreiflammigen Lampe, die der Bediente soeben mit Schwefelschilfhalmen anzündete und nachdem er es mühsam zu Stande gebracht, ein feierliches felicissima notte a Vossignoria aussprach . . .

Mit Italien lebt man wie mit einer Geliebten, heute im heftigen Zank, Morgen in Anbetung: – mit Teutschland wie mit einer Hausfrau, ohne großen Zorn und ohne große Liebe.«

EIN FALL FÜR DIE PASTORAL? – Eigentlich fühle ich mich nicht würdig – ein zu pathetisches Wort, doch will mir kein besseres einfallen –, über meine Altersfrömmigkeit, die mir recht kümmerlich erscheint, etwas auszusagen. Doch sollte man wohl in unserer hektischen Zeit jeder Aufforderung zur Selbstbesinnung nachkommen; sie kann nur Gewinn bringen.

Obwohl ich längst nicht mehr die Meinung der Psychoanalytiker teile, jede Lebensäußerung wurzele in Kindheitserlebnissen, bin ich doch nach wie vor davon überzeugt, daß der Mensch sein Gottesbild nach dem Bilde des leiblichen Vaters formt, und daß der Keim zu Grundvertrauen und Grundmißtrauen bereits in der frühkindlichen Entwicklungsphase gelegt wird. So beneidete ich eine Mitschülerin, die ihren im Kriege gefallenen Vater gar nicht gekannt hatte und mir halb stolz, halb traurig, sein Porträt zeigte, das im Wohnzimmer einen Ehrenplatz einnahm. An dieser Stelle klaffte für mich ein dunkles Loch – nein, viel schlimmer: Die arrogante Lebemannsphysiognomie meines Vaters lächelte mich aus dem Familienalbum an (man hatte sein Bild erst später daraus entfernt), genau so ironisch wie an jenem Abend, als ich dreijährig mit meiner Mutter sein Haus verließ – meine erste Kindheitserinnerung!

Vielleicht wäre dieses Trauma langsam geheilt, wenn er nach der Scheidung meiner Eltern ganz aus meinem Leben verschwunden wäre; doch mein Schulweg führte mich an seiner Praxis vorbei, wir sahen uns öfters, doch er sprach mich nie an. Obwohl er finanziell sehr gut gestellt war, versuchte er mit immer neuen Finten, sich seiner Unterhaltsverpflichtung zu entziehen, und nur der zähe Einsatz meines großartigen Vormunds, eines jüdischen Rechtsanwalts, ermöglichte die Finanzierung meiner Ausbildung.

Wen wollte es wundern, wenn ich unbewußt dieses negativ besetzte Vaterbild auf die Züge jenes höheren Wesens projizierte, das man uns gelehrt hatte, im Gebet Vater zu nennen. So blieb Gott für mich lange Jahre trotz religiöser Unterweisung und späterem Selbststudium religiöser Literatur der rächende Gott des Alten Testaments, der auch geringe Vergehen nicht ungestraft ließ. Mit dem mir eigenen Hang zum Perfektionismus, den ich selbst oft als lästig empfinde, versuchte ich, seinen unerbittlichen Forderungen Genüge zu tun, so gut es eben ging. Gottes absoluter Anspruch – »Wer nicht für mich ist, ist wider mich« – machte mir bange, während mich großmütig-versöhnliche Bilder wie in den Gleichnissen vom verlorenen Sohn oder den Arbeitern im Weinberg wenig beeindruckten. Die Briefe des Paulus fanden in ihrer leidenschaftlichen Unbedingtheit ebenso meine Zustimmung, wie mich etwa seine Forderung an den Christen erschreckte, sich so aufs äußerste anzustrengen wie der Läufer in der Rennbahn – meine eigenen Bemühungen erfolgten eher im gemächlichen Spazierschritt!

Besondere Angst flößte mir als Kind der Spruch ein: »Wen Gott liebt, den züchtigt er«, und ich hätte mich am liebsten ganz klein gemacht, möglichst unsichtbar, um *dieser* Art von Liebe zu entgehen. Offensichtlich wandte Gott meiner Familie, die von schwersten Schicksalsschlägen getroffen wurde – später drängte sich mir oft der Vergleich mit den Geschehnissen der griechischen Tragödie auf – seine besondere Liebe zu.

Ich hätte mir, bis heute allem patriarchalischen Gebaren feindlich gesonnen, einen Gott gewünscht, der seine Kinder mit mütterlicher Liebe statt mit väterlicher Strenge führte. Meine eigene Mutter war nach dem Verlust ihres Vermögens durch die Inflation zur Berufstätigkeit gezwungen, dabei jung und lebenslustig und wenig um ihr Kind besorgt. Das Verhältnis zu meinen Eltern ist am besten gekennzeichnet durch eine kleine List, die ich mir ausdachte. Einem Gebet, das wir in der Schule sprachen – es schloß mit den Worten: ». . . und lasse uns in der ewigen Seligkeit unsere Eltern wiedersehen«, fügte ich in Gedanken schnell das Wörtchen »nicht« hinzu, also *»nicht wiedersehen«*. Die Vorstellung, in der unausdenkbar langen Ewigkeit mit diesen unsympathischen Menschen zusammensein zu

müssen, war mir über alle Maßen schrecklich.

Meine Religionslehrer brachte ich regelmäßig in Verlegenheit durch die Frage nach der Begründung des vierten Gebots. Schließlich müsse man doch *alle* anständigen Menschen ehren, und die Eltern auch nur dann, wenn sie sich dessen würdig erwiesen haben. Auf die Erklärung, daß die Eltern einem das Leben und damit die Anwartschaft auf die ewige Seligkeit geschenkt hätten, antwortete ich, daß viele Menschen ihr Leben wohl nur einem den Eltern sehr unangenehmen Zufall verdankten, und daß es überdies genug unglückliche Leute gäbe, die lieber nicht gelebt hätten – eine Schülerantwort, die zur damaligen Zeit als überaus subversiv mißbilligt wurde.

Es versteht sich von selbst, daß in einer solchen Kindheit nicht die »Einübung« in eine bergende Frömmigkeit erfolgen konnte. Frühkindliche Frustrationen haben mich zu einem »alten« Kind gemacht, das manche Entwicklungsstufe übersprungen hat, und dessen Blick kritisch geschärft war für alle Bosheiten, die Männer und Frauen, Eltern und Kinder, Vorgesetzte und Untergebene einander antun können.

Wahrscheinlich wäre ich ein verbitterter, mißtrauischer Mensch geworden, wenn mich nicht meine Großmutter bei sich aufgenommen hätte; eine alte Frau, die ihren Mann und sechs Kinder begraben hatte, schwer leidend, dabei klug, aufgeschlossen und mir mit großer Liebe zugetan. Bedingt durch ihre Krankheit war oft tagelang kaum eine Kommunikation möglich. Dann lag sie stundenlang mit geschlossenen Augen und gefalteten Händen, und ich fühlte instinktiv, daß sie betete, und daß ich in ihrem Gebet eingeschlossen war – meine ersten Erlebnisse einer transzendentalen Geborgenheit.

Sie grübelte viel über ihr freudloses Leben nach, immer wieder die Frage umkreisend, ob man gewisse Ereignisse als göttliche Fügung betrachten müsse, oder ob man sie durch eigenes schuldhaftes Versagen verursacht habe – ein Problem, das mich übrigens noch heute, nach vielen Jahrzehnten, oft beschäftigt.

Häufig reflektierte meine Großmutter über das Wesen der Frömmigkeit, nicht bedenkend, daß sie ihrer kleinen Zuhörerin mehr als ein halbes Jahrhundert Erfahrung voraus hatte. Den Anlaß lieferten Personen unserer Verwandtschaft, die sich allzu sicher im Besitz des wahren Glaubens und daher autorisiert fühlten, ihren Mitmenschen gehörig die Leviten zu verlesen, nicht eingedenk des Scherzwortes, daß Jesus seinen Jüngern nicht den Kopf, sondern die Füße gewaschen habe; oder andere Menschen, die introvertiert ihre eigene Religiosität pflegten, ohne jegliche Anteilnahme am Schicksal der Menschen auch ihrer nächsten Umgebung.

Wir ungleichen Gesprächspartner waren uns einig, daß man den wahren Frommen nur an seinem mitmenschlichen Verhalten erkennen könne, und daß Frömmigkeit nicht an ein bestimmtes religiöses Bekenntnis gebunden ist. Dafür lieferten uns liebe Bekannte, die nicht unseres Glaubens oder sogar ungläubig waren, in ihrer selbstverständlichen Hilfsbereitschaft unvergeßliche Beweise.

Diese religiösen Spekulationen einer alten Frau mit einem kleinen Mädchen haben nachhaltig auf mein ganzes Leben gewirkt.

Der Kirchenbesuch war meiner Großmutter wegen ihres Leidens seit vielen Jahren nicht mehr möglich; daher konnte sie mich vor meiner Einschulung nie zum Gottesdienst führen. Mein eigenes Verhältnis zur Kirche blieb im Formalistischen stecken, in der Erfüllung der vorgeschriebenen tradierten Übungen. Daran vermochte auch die stark emotional gefärbte Frömmigkeit der Nonnen nichts zu ändern, deren sehr gute Schule ich später besuchte. Es betrübte sie unter anderem, daß ich nicht der Kongregation junger Mädchen beitreten wollte, die wir respektlos »Schwan im Blauband« – nach einer bekannten Margarine-Marke – nannten, da die Mitglieder in weißen Kleidern mit blauen Schärpen vor dem Altar standen.

Eine gute Portion individualistischer Eigenwilligkeit mag wohl schuld daran gewesen sein, daß ich es unterlassen habe; vielleicht auch die bedauerliche Tatsache, daß ich selten ein engeres Verhältnis zu meiner »peer-group«, zur Gruppe der Gleichaltrigen, gefunden habe. Vor allem lag es wohl aber daran, daß mir die Dinge des Glaubens zu privat, das Verhältnis jedes einzelnen zu Gott ganz ausschließlich und ständig neuer Reflexion unterworfen schien, um es mit anderen teilen zu können.

Daher blieb mir auch bedauerlicherweise der Zugang zum Gemeindeleben versperrt; gewiß ist, daß ich mich überdies zu wenig darum bemüht habe.

Nur in meiner Studienzeit, die in die ersten Jahre des Naziregimes fiel, habe ich meine Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Gläubigen stärker empfunden. Die Freude, dem Schulzwang entronnen zu sein und endlich am freien Lernen und Leben der Universität teilnehmen zu können, wich schnell einer enttäuschten Bedrücktheit, als ich erkannte, daß der nationalsozialistische Ungeist sich anschickte, auch vom akademischen Leben Besitz zu ergreifen. Das martialisch-lärmende Gebaren der Studienkollegen vom Nationalsozialistischen Deutschen Studentenbund in ihren braunen und schwarzen Uniformen, die mit markigem Stiefelschritt die Flure beherrschten, sich im Hörsaal mit zackigem »Heil Hitler!« begrüßten und dabei ein wachsames Auge auf die »anderen« hatten, erschreckte mich; mit Widerwillen und Empörung erfüllte ich die Vorschrift, an verschiedenen politischen Veranstaltungen teilzunehmen, die mit dem Studium nichts zu tun hatten: sogenannte »Volkstumsarbeit«, Schulungslager, Landdienst oder Sport, in den auch Schießübungen eingeschlossen waren. Wer nicht an diesen Pflichtübungen teilnahm, durfte das nächste Semester nicht belegen.

Das wäre alles noch hingegangen, wenn man nicht immer wieder Kenntnis bekommen hätte von Tragödien, die sich lautlos abspielten, z.B. die Entfernung sehr beliebter jüdischer Professoren von ihren Lehrstühlen, oder das plötzliche Verschwinden einer Freundin, einer stillen, jungen Medizinerin. Sie stand einer religiösen Gemeinschaft von Studentinnen vor, die sich sozialen Aufgaben verschrieben hatte. Unsere Freundin kehrte von einer Tagung ihrer Organisation nicht mehr zurück. Viel später erfuhren wir, daß man sie und ihre Gefährtinnen von der Tagung weg in ein Lager gebracht und dort monatelang festgehalten hatte. Nach längerem Aufenthalt in einer Nervenklinik lebte sie verstört und gebrochen unter der Obhut ihrer Eltern. An ein Weiterstudium, das man ihr verboten hatte, wäre in ihrem Zustand ohnehin nicht zu denken gewesen.

Daneben beunruhigten mich in jener Zeit noch andere schreckliche Vorkommnisse: das plötzliche Verschwinden meines gütigen Vormunds. Als ich ihn wieder einmal in seiner Kanzlei besuchen wollte, empfingen mich leere Räume; die immer häufigeren Selektionen Geisteskranker durch eine in regelmäßigen Abständen anreisende Ärztekommission und ihre Deportation zur Vernichtung, von denen mir ein Freund, Oberarzt an einer Psychiatrischen Klinik, wiederholt erzählte.

Diese unheimlichen Geschehnisse – für eine Achtzehnjährige schwer zu verarbeiten – wurden erträglicher gemacht durch die zwanglose Gruppenbildung Gutgesinnter in den Universitätsseminaren, ob sie nun Religiöse oder Liberale waren. Vor allem in der Studentengemeinde, wo sich Kräfte des inneren Widerstandes unter der Führung des Studentenseelsorgers sammelten, der in seiner Eigenschaft als Sekretär des Vorsitzenden der Bischofskonferenz über die Greueltaten der Machthaber sehr gut orientiert war. Er vermittelte uns jungen Leuten nicht nur Informationen über die nationalsozialistischen Verbrechen, sondern aus der Kraft des Glaubens auch die Fähigkeit zur Auseinandersetzung mit der Macht des Bösen, die sich darin offenbarte.

In dieser Zeit lernte ich auch meinen Mann kennen, der sich bereits als Schüler führend in der katholischen Jugendbewegung profiliert hatte und als Student wegen seiner Aktivität sogar Haussuchungen durch die Geheime Staatspolizei über sich ergehen lassen mußte. Sehr beeindruckend, wenn auch meiner Wesensart fremd und nicht nachvollziehbar, war seine unbeirrbare, fast möchte ich sagen »genuine« Frömmigkeit, die alle Widrigkeiten des Krieges überdauerte und, noch erstaunlicher, weiter standhielt, als Intrigen und Verleumdungen durch kirchliche Kreise die Berufsausübung und damit die Existenz der Familie schwer gefährdeten. Lange Zeit versuchte ich, es ihm nachzutun, bis ich erkannte, daß man auch oder gerade auf diesem Gebiet immer wieder an die Grenzen des eigenen Wesens stößt. Jedenfalls stand das Maß meiner sporadischen Anstrengungen in keinem Verhältnis zum Erfolg, den ich in einem stetigen, durch nichts zu erschütternden Gottvertrauen sehe.

Die religiöse Unterweisung meiner Kinder forderte mir selbst immer wieder eine Klärung meines eigenen Standpunktes ab. Ich habe mich bemüht, sie in christlichem Geiste zu erziehen, sie zum Vollzug der gebotenen Frömmigkeitsübungen anzuhalten, mit ihnen über religiöse Dinge zu sprechen und ihnen ein Gefühl der Geborgenheit im Glauben zu vermitteln, das ich selbst gern sicherer besessen hätte.

Und dennoch – am besten kann ich es durch einen Vergleich aus der Musik veranschaulichen: Durch mein ganzes Leben zieht sich, wenn auch oft kaum vernehmbar und von anderen Stimmen übertönt, wie in der Choralmusik der *cantus firmus*, die Grundstimme, eine gleichbleibende Verheißung von Schutz und Hilfe, deren Erfüllung auch einem geborenen Skeptiker in manchen Situationen greifbar nahe schien.

»Nah ist / Und schwer zu fassen der Gott. / wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch.«

Oft wurde mir die Wahrheit dieser Worte Hölderlins, des von Glücklosigkeit gezeichneten Dichters, deutlich. »Das Rettende« kann in vielerlei Formen von Gott, der »nah ist und schwer zu fassen«, gesandt werden: vor allem in der Freundschaft liebenswerter Menschen, als tatkräftige Hilfe und Rat in auswegloser Lage, als heilender Beistand in schwerer Krankheit, aber auch in kleinen Dingen, einem Brief, ein paar Blumen, einem Klavierkonzert und manchem anderen Trost in desolater Stimmung.

Bereits in den schwierigen Lebensbedingungen meiner frühen Jugend durfte ich häufig das Rettende erfahren, in den nächsten Jahrzehnten sollte ich oft genug darauf angewiesen sein. Durch die Folgen einer schweren Infektionskrankheit nach der Geburt meines ersten Kindes, das infolge ärztlichen Unvermögens starb, war ich ständig von medizinischer Hilfe abhängig und zu sehr eingeschränkter körperlicher Aktivität verurteilt.

Ein Kranker, zumal einer, den es in jungen Jahren trifft, braucht sehr lange Zeit, ehe er zu realisieren vermag, es könne sich bei seinem Leiden um einen Dauerzustand handeln. Erst allmählich, wenn in fortschreitender Zeit kaum eine Besserung zu verzeichnen ist, wird ihn trotz aller familiären und ärztlichen Fürsorge immer mehr das Gefühl überkommen, ganz auf sich selbst zurückgeworfen zu sein.

Hier tut sich eine Leere auf mit verheißungsvollen Möglichkeiten, Ansatzpunkte für eine neue, vertiefte Form der Religiosität zu finden. Eine *anima naturaliter christiana*, eine von Natur aus christliche Seele, wie ein Kirchenvater die Beschaffenheit besonders begnadeter Seelen beschreibt, hätte sich in der Krankheitssituation ganz und gar Gott anheimgegeben und die langen, schweren Tage mit Frömmigkeitsübungen ausgefüllt. Da ich leider nicht zu diesen bevorzugten, natürlich-frommen Menschen gehöre, wollte mir ein solches Verhalten nicht gelingen. Wohl las ich öfters in der Bibel, besonders in den Psalmen; da bekam vieles, worüber ich früher hinweggelesen hatte, unter veränderten Aspekten tiefere Bedeutung, etwa der Beginn der Bergpredigt mit ihren Glücksverheißungen für die Unglücklichen. Erst jetzt erkannte ich die tiefe Weisheit des alttestamentlichen Spruches »Ein Geduldiger ist besser als ein Starker«; früher hätte ich ihn meinem etwas militanten Temperament entsprechend gewiß abgelehnt. Im übrigen sah ich meine Krankheit, die mir viele neue Erfahrungsdimensionen eröffnete, völlig rational, errechnete die Chancen, die mir noch blieben und fand mich mit der Gewißheit ab, nie mehr ganz gesund zu werden – ein Arrangement, das nicht ein für allemal getroffen werden kann, sondern das man sich täglich neu abringen muß.

Der Begriff der »Nachfolge Christi« oder des »Kreuztragens« – er wird so häufig für unvermeidliche Widrigkeiten des Alltags mißbraucht – erschien mir wie eine Profanierung.

So nahm ich auch die Schrecknisse des Kriegsendes und die spätere Vertreibung aus der Heimat mit ihrem Verlust an jeglichem Besitz als »Kollektivschicksal« recht gleichmütig auf.

Man kann diese Haltung stoisch oder fatalistisch nennen, jedoch keinesfalls fromm, denn auch viele Ungläubige tragen ihre Leiden mit bewundernswerter Fassung.

Wenn man Dankbarkeit gegen sein Geschick als nicht unwesentliches Element der Frömmigkeit betrachtet, könnte man mir wohl zu-

billigen, in all den Jahren fromm gewesen zu sein. Doch hier zweifle ich schon wieder, denn die Fähigkeit, dankbar zu sein, ist ja kein Verdienst, sondern ein Geschenk.

Dank erfüllte mich für das Rettende, das mich vor stumpfer Resignation und Verbitterung bewahrte, und das war nicht wenig. Meine physische Behinderung gab mir mehr Zeit, als es normalerweise möglich ist, mich mit meinen Kindern zu beschäftigen; in besseren Phasen hatte ich Gelegenheit, viel zu lesen und zu lernen, auch auf Gebieten, die zwar außerhalb meiner Ausbildung lagen, mich aber schon immer interessiert hatten. Schließlich konnte ich einige Arbeiten übernehmen, die mir Freude machten und mein Selbstwertgefühl etwas stärkten. Das letztere halte ich für besonders notwendig, zumal für einen Menschen, der ohnehin zu Minderwertigkeitskomplexen neigt, und vor allem für einen Kranken, der sich oft nutzlos fühlt, was ihm von mitleidig-taktlosen Menschen häufig genug bestätigt wird. Eine pseudo-christliche oder vielmehr ganz unchristliche Ausdeutung des Leistungsdenkens! Nach der Meinung dieser etwas simplen »Frommen« sollte der Lebenssinn des Kranken nur in Demuts- und Gebetsübungen bestehen.

Die meisten vorgedruckten Gebete für alle Lebenslagen waren mir in ihrer altertümlichen, stereotypen Diktion bereits von Jugend an zu sentimental und fast nie meiner eigenen seelischen Verfassung entsprechend. Schon früh fand ich, vertraut mit Unglück und Leid, Zugang zu den Psalmen mit ihren verzweifelten Hilfeschreien aus Angst und Bedrängnis und ihrem durch keine Not zu erschütternden Vertrauen, das sich mir tröstlich mitteilte.

Das Thema »Gebetserhörung« – früher häufig diskutiert, auch mit geistlichen Freunden – war für mich mit der Zeit uninteressant geworden. Es wäre mir auch nicht in den Sinn gekommen, um konkrete Dinge zu beten, z. B. um meine Gesundheit oder um gute berufliche Chancen für Mann und Kinder; eher schon um die Gabe der Standhaftigkeit und des Vertrauens für mich und andere.

»Ziemlich nah vom Altar, aber stumm, ein verstockter Beter«, so möchte ich wie die Schriftstellerin Marie-Luise Kaschnitz meinen eigenen Standort definieren.

Wenn ich nun, wie schon so oft, meinem Hang zur kritischen Auseinandersetzung folge und zu Beginn des siebenten Lebensjahrzehnts Rechenschaft ablegen will über mein religiöses Leben, bin ich beschämt. Die ausschließliche Ausrichtung des ganzen Seins auf Gott, die als entscheidendes Kriterium der Frömmigkeit Vorrang hat vor dem eigenen Wohl und allen menschlichen Bindungen, ist mir trotz vieler Mühe nicht gelungen; von Spontaneität und Emotionalität im religiösen Bereich, die ich bei anderen Menschen bewundere, ganz zu schweigen. Wohl habe ich versucht, die Gebote und Verbote Gottes einzuhalten, was gemeinhin als Wesen der Frömmigkeit gilt. Doch das erscheint mit zu wenig, eben weil die Gottesliebe das eigentliche Kennzeichen des Frommen ist.

Immer wieder quälen Schuldgefühle wegen unwiederbringlicher Unterlassungen, doch lerne ich langsam und sehr spät, daß es trotz allen Versagens nur auf die Gewißheit ankommt, von Gott angenommen zu sein, woraus die Pflicht resultiert, auch das eigene, wenig geliebte Ich zu akzeptieren.

Die Botschaft Christi kulminiert in der Nächstenliebe. Man kann ja nicht nur durch sozialpolitische Maßnahmen oder neue psychotherapeutische Behandlungsweisen versuchen, das Leid aus der Welt zu schaffen, sondern auch durch unermüdliche Bemühungen, sich mit dem Elend seiner Mitmenschen zu identifizieren, auch wenn sie ihr Unglück selbst verschuldet haben. Verstehen fällt im Alter leichter, da man, die vielen Fehler des eigenen Lebens bedenkend, milder im Urteil über andere geworden ist.

Daß jeder Mensch die Welt dort, wo er hingestellt worden ist, ein wenig besser machen kann, habe ich in jungen Tagen am Wirken eines Geistlichen erfahren, der als Pfarrer im verrufensten Viertel der Altstadt amtierte, im Bezirk der Ganoven, Dirnen und sozial Schwächsten. Der früh Verstorbene ist mir wie wenige andere Menschen in seiner schlichten Frömmigkeit zum verehrten, doch nicht erreichten Vorbild geworden.

Zeitlebens zwischen »Ungewißheit und Wagnis« gestellt, wie der Philosoph Peter Wust den Zustand des gefährdeten Menschen in der

Welt kennzeichnet, habe ich mir immer gewünscht, gleich den in der Hoffnung Geborgenen leben zu können.

Statt eines gewissen Fatalismus fehlte mir zur wahren Frömmigkeit eher Ergebung, Vertrauen und Hoffnung. Solange ich lebe, will ich mich darum bemühen.

Barbara Franke

KLEINE KORREKTUR. – SEHR GEEHRter Herr P. Diederich! Erst heute komme ich dazu, Ihnen für die eindringliche Einführung in die christologische und pneumatologische Dynamik der eucharistischen Liturgie zu danken, die Sie uns mit Ihrem Artikel über »das Gegenwärtigwerden Christi bei der Feier der Eucharistie«[1] geschenkt haben. Gegenüber einem Mißverständnis, das Eucharistie allmählich zur Selbstbeschäftigung der Gemeinde zu machen droht, haben Sie deren trinitarischen Charakter überzeugend herausgearbeitet und einen Leitfaden für den geistlichen Weg gegeben, auf den die eucharistische Feier den Gläubigen und die Kirche immer von neuem führen will.

Weil ich mir wünsche, daß diese wertvollen Gedanken weithin beachtet werden, liegt mir zugleich daran, einen kleinen Irrtum zu korrigieren, der an sich durchaus am Rand Ihrer Ausführungen steht und sie in ihrem Kern nicht tangiert; aber die angesprochene Sache als solche scheint mir doch von einiger Wichtigkeit. Sie schreiben auf Seite 501, die Messe sei nach dem alten Ritus zum Altar hin zelebriert worden, was soviel bedeute wie: zum Allerheiligsten hin. Dies war aber nie der Sinn der bisherigen Zelebrationsrichtung (die man auch schwerlich mit »Zuwendung zum Altar« kennzeichnen kann). Es wäre ja auch gegen jede theologische Logik, da in den eucharistischen Gaben der Herr während der Messe in derselben Weise gegenwärtig wird, wie er es in den aus der Messe kommenden Gaben im Tabernakel ist. Die Eucharistie würde dann von Hostie zu Hostie gefeiert, was offensichtlich sinnlos ist. Die innere Richtung der Eucharistie kann immer nur dieselbe sein, nämlich von Christus im Heiligen Geist zum Vater hin – die Frage ist nur, wie man dies in der liturgischen Gebärde am besten ausdrückt.

Der positive Gehalt der alten Zelebrationsrichtung war also nicht die Orientierung auf den Tabernakel hin. Er lag in einem Zweifachen. Was wir heute »Abwendung des Priesters vom Volk« nennen, war – wie J.A.Jungmann mehrfach herausgestellt hat – seinem ursprünglichen Sinn nach Gleichwendung von Priester und Volk zum gemeinsamen Akt der trinitarischen Anbetung, wie sie liturgisch etwa von Augustinus nach der Predigt durch das Gebet »Conversi ad Dominum« eingeleitet wurde. Diese äußere Gleichrichtung hatte als ihren gemeinsamen Bezugspunkt die Zuwendung nach Osten, das heißt, sie beruhte auf einer Einbeziehung der kosmischen Symbolik in die gemeindliche Feier und dies ist ein Vorgang von einiger Wichtigkeit: Der wahre Raum und der wahre Rahmen der eucharistischen Feier ist der ganze Kosmos. Durch die »Orientierung« wurde diese kosmische Dimension der Eucharistie in der liturgischen Gebärde gegenwärtig. Der Osten – »Oriens« – war bekanntlich vom Zeichen der aufgehenden Sonne her gleichzeitig Auferstehungssymbol (und insofern nicht nur christologische Aussage, sondern Hinweis auf die Macht des Vaters und das Wirken des Heiligen Geistes) wie Darstellung der Parusie-Hoffnung. Die gemeinsame Wendung dorthin bringt also mit der kosmischen Orientierung zugleich eine auferstehungstheologische und darin trinitarische Deutung der Eucharistie sowie darin eine »parusiale« Auslegung, eine Theologie der Hoffnung, in der jede Messe Zugehen auf die Wiederkunft Christi ist. Kurz könnte man sagen: Die »Zuwendung zum Altar« war Ausdruck einer kosmisch-parusialen Sicht der eucharistischen Feier.

Gerechterweise muß man hinzufügen, daß die Einbeziehung der Symbolsprache des Kosmos ins sakramentale Geschehen in der Neuzeit immer mehr aus dem Bewußtsein gerückt und seit dem 19. Jahrhundert praktisch verschwunden war. Mit dem Verlust der »Orientierung« (Ostung) wurde die alte Zelebrationsrichtung allmählich aussagelos. Nur so ist der triumphale Siegeszug der neuen Zelebrations-

[1] In dieser Zeitschrift 6/78, S. 498–508.

richtung zu erklären, der ja ohne Auftrag und trotzdem (oder deswegen) mit einer Einstimmigkeit und Schnelligkeit vor sich gegangen ist, die ohne den Bedeutungsverlust des Bisherigen nicht denkbar wäre. Sie haben dieser Richtung eine tiefsinnige Deutung gegeben, die sich mit den sachlichen Intentionen des Früheren weithin deckt. Ich fürchte freilich, daß die Gedanken, die sich faktisch mit dieser Umwendung verbunden haben, meist viel weniger subtil waren und einfach Ausdruck des stark empfundenen kommunitären Charakters der eucharistischen Feier sind, in der Priester und Gemeinde in einem Dialogverhältnis einander zugewandt stehen. Auch damit ist immer noch eine Dimension der Eucharistie ausgesagt. Die Gefahr besteht darin, daß das Kommunitäre die Gemeinde zum geschlossenen Kreis macht, der die aufsprengende trinitarische Dynamik nicht mehr wahrnimmt, die der Eucharistie ihre Größe gibt. Mir scheint, daß liturgische Erziehung gerade hier in den kommenden Jahren eine besondere Aufgabe vor sich hat und dafür war mir Ihr Artikel wichtig. – Freundliche Grüße. Ihr im Herrn ergebener

Joseph Kardinal Ratzinger

# STELLUNGNAHMEN

1. In dem Beitrag »Mancher schlichte Kirchgänger«[1] heißt es auf S. 574: »Für die inhaltliche Seite der ›Vier Hochgebete für besondere Anlässe‹ ist das Liturgische Institut in Trier zuständig«. Diese Behauptung ist unzutreffend. Für die inhaltliche Seite aller offiziellen oder offiziell zur gottesdienstlichen Erprobung zugelassenen Hochgebete der römisch-katholischen Meßliturgie ist allein die Römische Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst zuständig. Sie hat unter dem 1. November 1974 die lateinischen Texte der vier Hochgebete (sowie ein auf Deutsch bisher nicht veröffentlichtes fünftes) durch Rundschreiben an alle Bischofskonferenzen veröffentlicht und für drei Jahre zur muttersprachlichen Erprobung gestellt. Am 23. August 1977 hat sie alle Bischofskonferenzen, die sich an der Erprobung beteiligten, um Erfahrungsberichte und Verbesserungsvorschläge gebeten. Nach Prüfung der Antworten aus aller Welt hat die Kongregation die Erprobung dann unter dem 10. Dezember 1977 um drei weitere Jahre, das heißt bis Ende 1980, verlängert. Dabei hat sie die Absicht des Apostolischen Stuhles mitgeteilt, nach Abschluß der Erprobung von diesen fünf Hochgebeten einen definitiven Text zu erstellen und diesen in das *Missale Romanum* aufzunehmen. Zugleich hat sie darauf hingewiesen, daß die Erprobungstexte derzeit nicht in die gültigen Meßbücher aufgenommen werden dürften.

2. Der Autor unterstellt auf S. 574/575 sinngemäß, die Liturgischen Institute des deutschen Sprachgebietes würden gezielt, im vorliegenden Fall sogar »auf eine besonders exemplarische Weise« Erprobungsverfahren durch Verhinderung von Kritik manipulieren, indem sie zum Beispiel die vier Hochgebete durch absichtliche Nichtverbreitung für das »Kirchenvolk« mehr oder weniger unzugänglich hielten. Darauf gestützt behauptet der Autor weiter: »Aus der Tatsache, daß niemand protestiert, schließen dann die Liturgischen Institute messerscharf, daß alle einverstanden sind, und melden dies den Bischöfen wie der römischen Behörde.« Diese Unterstellungen sind unzutreffend. Die Liturgischen Institute haben sich 1974/75 vielmehr darum bemüht, daß gleichzeitig mit der Altarausgabe der vier Hochgebete auch eine Volksausgabe erschien, die zum Einlegen in die Volksmeßbücher geeignet ist. Bis Ende 1977 sind davon in den Buchhandlungen weit über 50 000 Exemplare verkauft worden. Daß eine seit Anfang 1978 geplante Neuauflage bisher nicht erscheinen konnte, liegt nicht an

[1] In dieser Zeitschrift 6/78, S. 573–575.

den Liturgischen Instituten. Den Liturgischen Instituten liegt inzwischen eine Fülle von Äußerungen zu den vier Hochgebeten vor. 1977 haben sie zudem eigene Umfragen bei allen Diözesen des deutschen Sprachgebietes durchgeführt und den Bischofskonferenzen darüber nicht nur eine Auswertung, sondern auch alle entsprechenden Unterlagen zur Verfügung gestellt. Für 1980 ist eine weitere detaillierte allgemeine Umfrage zu den Hochgebetstexten geplant.

3. Auf S. 574 behauptet der Autor, Prälat Balthasar Fischer habe »in langen und entscheidungsreichen Jahren dieses Institut (gemeint ist das Liturgische Institut Trier, d.U.) geleitet« und »modelliert«, und stützt darauf verschiedene verunglimpfende Unterstellungen. Balthasar Fischer ist zu keiner Zeit Leiter des Liturgischen Instituts Trier gewesen. Er ist Professor der Liturgiewissenschaft und international angesehener und anerkannter Inhaber des Lehrstuhls seines Faches an der Theologischen Fakultät Trier. Als freier Mitarbeiter des Liturgischen Institutes leitet er ehrenamtlich dessen wissenschaftliche Abteilung. Mit der unzutreffenden Behauptung fallen auch die Unterstellungen in sich zusammen.

Heinrich Haug
Leiter des Liturgischen Instituts Trier
und Federführender Sekretär der IAG

*Als Autor der Glosse »Mancher schlichte Kirchgänger« bedaure ich, über Herrn Prälat Balthasar Fischer behauptet zu haben, er sei Leiter des Liturgischen Instituts in Trier gewesen, während er lediglich dessen wissenschaftliche Abteilung leitet. Es lag mir ferne, »Unterstellungen« zu verbreiten. Die persönliche Integrität und wissenschaftliche Kompetenz von Balthasar Fischer habe ich nicht angegriffen.*

*Noch mehr bedaure ich jedoch, daß die Replik des »Federführenden Sekretärs der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommission im Deutschen Sprachgebiet« auf die inhaltlichen Punkte meiner Kritik an den Probe-Hochgebeten nicht eingeht. Auf diese kommt es doch wohl hauptsächlich an. Kein Wort zu der Veränderung der Einsetzungsworte im »Versöhnungskanon«, kein Wort zum Fehlen des Totengedenkens, kein Wort zu der Frage, welchen pädagogischen Sinn es haben soll, wenn in der Kindermesse Responsorien eingeübt werden, die anders lauten als die in der »Erwachsenenmesse«.*

*Ich bin dankbar für die teils ergänzenden, teils korrigierenden Informationen der Replik. Es war das Ziel der Glosse, eine Erörterung über diesen Gegenstand, der das ganze Kirchenvolk angeht, auch außerhalb des geschlossenen Kreis der Experten in Gang zu bringen.*

*Otto B. Roegele*

---

Joachim Becker SSCC, geboren 1932, studierte in Simpelveld (Niederlande), an der Gregoriana und am Biblicum, Rom. Er lehrt heute AT-Exegese am Ordensscholastikat in Simpelveld und am Seminar Rolduc der Diözese Roermond.

Ulrich Hommes, geboren 1932 in Freiburg i.Br., lehrt Philosophie an der Universität Regensburg.

Horst Wetterling, geboren 1915 in Magdeburg, ab 1946 Dozent für Schulpädagogik an der Pädagogischen Hochschule Celle, seit 1952 Inhaber des Lehrstuhles für Allgemeine Pädagogik an der Pädagogischen Hochschule Osnabrück, seit 1973 Universität Osnabrück.

Ernst-Wolfgang Böckenförde, geboren 1930 in Kassel, seit 1964 ordentlicher Professor für öffentliches Recht, Rechts- und Verfassungsgeschichte, Rechtsphilosophie, zunächst in Heidelberg, dann in Bielefeld, seit 1977 in Freiburg i.Br. – Bei dem Beitrag auf Seite 320 handelt es sich um die ersten drei Teile eines überarbeiteten, leicht gekürzten Vortrages, der beim 14. »Essener Gespräch zum Thema Staat und Kirche« am 12./13. März 1979 gehalten wurde und der in Kürze im 14. Berichtsband der gleichnamigen im Verlag Aschendorff zu Münster erscheinenden Schriftenreihe er-

scheinen wird. In diesem Berichtsband finden sich außerdem noch die Vorträge von Bundesverfassungsrichter a.D. Prof. Dr. Willi Geiger über »Kraft und Grenze der elterlichen Erziehungsverantwortung innerhalb der gesellschaftlichen Verhältnisse von heute« und von Prof. Dr. Dietrich Simon über »Die Reform des Rechts der elterlichen Sorge« sowie die Diskussionsbeiträge von Fachleuten zu allen drei Vorträgen.

Vincens M. Lissek, geboren 1936 in Oberglogau (Oberschlesien), Studium der Rechts- und Staatswissenschaften in Berlin und Köln. Seit 1968 Leiter eines Referates im Generalsekretariat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, zur Zeit des Referates für kirchliche Aufgaben und Rechtsfragen; hat seit 1972 an der Katholischen Fachhochschule Köln einen Lehrauftrag für Familienrecht.

Helmut Kuhn, geboren 1899, ist em. Professor der Philosophie an der Universität München.

Eugen Biser, geboren 1918 in Oberbergen (Kaiserstuhl), lehrte zunächst in Passau und Würzburg; heute Inhaber des Ordinariats für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München.

Horst Rüdiger, geboren 1908 in Gerlingswalde (Sachsen), ist em. ordentlicher Professor für vergleichende Literaturwissenschaft an der Universität Bonn. Lebt heute in Partschins (Bozen).

Barbara Franke, geboren 1915 in Breslau, Studium der Germanistik, Geschichte und Psychologie. Lebt als freie Publizistin in Westfalen.

# Die christliche Ehe als Sakrament

*Von Karl Lehmann*

Die Ehe ist eine Wirklichkeit, die es in ganz besonderer Weise mit dem Alltag der Welt zu tun hat. Ja, nicht selten ist sie in der Gewöhnlichkeit und Unscheinbarkeit geradezu verborgen. Diese ungeschminkte Erfahrung von Ehe und Familie bedeutet in sich schon eine indirekte Kritik jeder allzu ungestümen theologischen Betrachtung der Ehe. Dies gilt besonders für die Sakramentalität der Ehe. Daß die Ehe zu den sieben Sakramenten der katholischen Kirche gehört, wird nicht bestritten, aber diese Wahrheit des Glaubens hat für viele keine Lebenskraft. Wenn sie davon hören, denken sie bestenfalls an den Tag ihrer Hochzeit und an die kirchliche Trauung zurück. Aber nachträglich kommt vielen dies alles als schöne, jedoch entbehrliche Zutat vor. Die Sakramentalität scheint als eine feierliche Überhöhung zur menschlichen Realität der Ehe hinzuzukommen. Wer enttäuscht ist oder gar mit der kirchlichen Ordnung der Ehe in Konflikt gekommen ist, sieht in der Sakramentalität der christlichen Ehe ein Hindernis der Freiheit, und sie kommt ihm vor wie ein fremder Hut, der einem mehr oder weniger freiwillig über den Kopf gezogen wurde.

Wer diese Einwände im Ohr hat, muß behutsamer von der christlichen Ehe reden. Dies heißt nicht, man dürfe die Ehe nur kleinlaut und verschämt als Sakrament bekennen. Aber der Weg zur Begründung wird, so gut es nur geht, auf die Widerstände achten. Man wird darum auch nicht von Anfang an mit dem Wort »Sakrament« durch die Tür fallen.

## *1. Liebe, Treue, Ehe*

Die menschliche Liebe zwischen Mann und Frau hat nicht zuletzt ihren Reiz darin, daß sie unberechenbar, spontan und geradezu wild sein kann. Die Liebe ist von einer eruptiven Kraft bestimmt, die alle Schichten des menschlichen Wesens gefangennehmen kann. Darum kann jemand in der Liebe blind werden und über die Stränge schlagen. Urplötzlich kann aber auch die Begeisterung nachlassen. Enttäuschte Liebe schlägt nicht selten in Abneigung und Haß um. Weil die menschliche Liebe gefährlich und gefährdet ist, gehört zu ihr auch das Ringen um Maß und Ordnung. Nur wenn Form und Maß zu ihr gehören, ist sie auf die Dauer wirklich menschlich.

Dies zeigt sich bereits in der Freundschaft. Es gilt besonders dann, wenn Menschen eine neue Lebensgemeinschaft miteinander beginnen. Sie können dann nicht der Lust und der Laune der Liebe einfach ihren Lauf lassen.

Wenn sie sich wirklich mögen, dann müssen sie auch für die Beständigkeit ihrer Liebe sorgen. Der wahrhaft Liebende spricht ja zum Geliebten: Ich möchte, daß Du immer bei mir bist; es soll unter uns immer so bleiben, wie es jetzt ist. Natürlich darf dies keine unüberlegte Fessel sein, in die der Mensch durch Unachtsamkeit gerät. Darum muß der Liebende entscheiden, ob er auf immer zu seinem Partner ja sagen kann. Erst das besonnene Jawort, das der Freiheit des Menschen entstammt, gibt der Liebe die Chance wahrer Beständigkeit. Wenn dieses Ja wirklich aus Liebe kommt, dann bejaht es den anderen ganz und gar. Man liebt nicht nur etwas *am anderen,* sondern nimmt ihn als Person ganz und gar an. Dies schließt durchaus ein, daß man um Schwächen und Fehler weiß. Der Liebende sagt dennoch sein Ja. So umspannt dieses Jawort die ganze Zeit unseres Lebens, vor allem aber die noch unbekannte Zukunft. Die Liebe möchte also uneingeschränkt ihrem eigenen Willen treu bleiben. Es gibt dann nicht mehr die Fülle aller Möglichkeiten der Liebe. Vielleicht begegnet einem künftig eine noch schönere Frau. Aber die Entschiedenheit nimmt nicht nur, sondern sie gibt auch: Sie entbindet nun die Kräfte der einen Liebe, die sich im geordneten und bergenden Raum der Ehe voll und ganz entfalten können. Darum wird eine Ehe letztlich nicht schon durch Zuneigung gegründet, sondern durch das personale und freie Jawort, das freilich von Liebe getragen ist. Das Ja zueinander ist nicht nur ein äußeres Bekenntnis, sondern es schließt innigste Lebensgemeinschaft ein, welche Kommunikation und Austausch, Einsatz und gegenseitiges Helfen bedeutet. Ist das Ja wirklich ernst, dann trägt es auch die Bereitschaft zur ganzen Hingabe des eigenen Daseins und zum Opfer mit sich.

## 2. *Brüchigkeit und Scheitern der neuen Lebensgemeinschaft*

Der Mensch hat immer schon gewußt, daß er mit diesem Jawort an die Grenzen seiner äußersten Möglichkeiten kommt. Das uneingeschränkte und unbedingte Ja hat auch etwas mit dem zu tun, den die Menschen »Gott« nennen. Er gibt nicht nur jeder Ehe von seiner Schöpfermacht her kreatürlichen Bestand und gewährt neues Leben, sondern er gilt auch als Zeuge der gemeinsamen Liebe und als Stütze der ehelichen Treue. Er nimmt das Jawort an, unterstützt und bekräftigt es, festigt und verwahrt es. Und aus diesen verschiedenen Gründen kann man sagen, daß letztlich Gott selbst die Menschen in der Ehe verbindet.

Dennoch haben die Menschen immer wieder die Macht der Endlichkeit, der Brüchigkeit ihres Ja und die Zerstörung ihrer Ehen erfahren müssen. Auch in gesellschaftlichen Ordnungen, wo man die unwiderrufliche Treue in der Ehe zu den höchsten Gütern zählte, gab es Situationen der Not. In die menschliche Liebe zwischen Mann und Frau ist irgendwie die Sehnsucht

nach Beständigkeit eingezeichnet, aber sie scheint nur schwer erfüllbar zu sein.

Dafür gibt es viele Gründe. Man hat nicht damit gerechnet, daß bei aller Gemeinsamkeit doch eine letzte Andersheit des Partners, ja vielleicht sogar eine Fremdheit bleibt. Widrige Umstände taten das ihre. Vielleicht war die erhoffte Unterstützung durch andere nicht ausreichend. Oft sind es langwierige und kaum mehr durchschaubare Prozesse, die zu einer unaufhebbaren Entfremdung geführt haben. Vielleicht haben die beiden auch nie wirklich zueinander gepaßt. Dies alles macht das Scheitern von Ehen verständlich, es rechtfertigt nicht Trennung und Scheidung. Jesus macht im Markusevangelium (vgl. 10, 5) die Juden darauf aufmerksam, daß dem altbundlichen Gottesvolk die Scheidung (vgl. Dt 24, 1 ff.) nur auf seine »Hartherzigkeit« hin eingeräumt worden sei. Irgendwie steckt in allen Tragödien menschlicher Ehen eine »Sklerose des Herzens«. Die Menschen verschließen sich und kapseln sich ab. Sie sind nicht mehr genügend aufeinander geöffnet. Man wird unfähig, umzukehren und sich zu versöhnen. Rechthaberei und Starrsinn kommen dazu. Daß der andere leidet, wird kaum mehr wahrgenommen. Gefühllosigkeit und Abstumpfung machen das Herz als die Mitte des menschlichen Lebens immer unempfindlicher und härter. Schwierige Situationen können wegen dieser mangelnden Flexibilität und Sensibilität nicht mehr gemeinsam gemeistert werden. Die Hartherzigkeit kann sich so steigern, daß sie zur Fremdheit und Abneigung wird, die den Bruch und die Trennung herbeiführen. Von außen läßt es sich kaum ausmachen, wo der Kreislauf der Liebe einmal ursprünglich gestört worden ist. Oft wissen es auch die Ehepartner nicht so recht. Jesus erspart uns dennoch nicht die Mahnung, welchen Anteil die Sklerose der Herzen am Zerstören der Ehen hat.

### *3. Jesus bezieht die Ehe in sein Wort und Tun ein*

Man kann kaum überschätzen, was es bedeutet, daß Jesus überhaupt zur Ehe Stellung nimmt. Ihre Wirklichkeit ist ihm keineswegs gleichgültig. Sie gehört, wie das Markusevangelium zeigt, mitten hinein in seine Gemeindeunterweisung. Er spricht ja nicht zu allen Bereichen unseres Lebens. Aber die Ehe, die Kinder und der Reichtum einiger Menschen sind für ihn offensichtlich besondere Gegenstände seiner Sorge. Und auch der Evangelist Markus ist der Meinung, in diesen Feldern sei das Jesuswort als Maßstab und Orientierung für die Entscheidungen der Gegenwart von großer Bedeutung.

Jesus entlarvt zuerst die Lebenswirklichkeit der Ehe. Er enthüllt schlagartig die Schliche, mit denen vor allem der Mann seinen Willen durchsetzt und dies auch noch mit dem Anspruch, diese Gewalttätigkeit sei sein »Recht«, tarnt. Jesus durchstößt die Kasuistik nicht nur der damaligen Zeit und legt

diagnostisch die eigentliche Ursache für Trennung und Scheidung frei: die Hartherzigkeit des Menschen. Zugleich weist er darauf hin, daß diese »Ordnung« der Ehe nicht der Absicht des Schöpfers entspricht. Mit dem Durchbrechen der geschichtlichen Verfassung des Eherechtes zu seiner Zeit greift Jesus hinter die vom Menschen gemachten Ordnungen zurück und deckt in unverhüllter Reinheit die bleibende Einheit von Mann und Frau in der Ehe auf. Dieser prophetische Rückgriff auf die Schöpfungserzählungen begründet erst eigentlich das Verbot der Ehescheidung und zeigt, daß nach dem Willen des Schöpfergottes der Ehe Endgültigkeit und Unaufhebbarkeit zu eigen sind.

Wenn Jesus dies in der Gemeindeunterweisung verkündigt, so wird dies nicht nur mit dürren und verhallenden Worten zum Ausdruck gebracht. Was er sagt, das tut er auch. Indem er die bisherige Praxis der Ehe in das Licht des Evangeliums stellt, enthüllt er nicht nur Unrecht, sondern bezieht die tägliche Wirklichkeit der Ehe in das von ihm eröffnete Heil ein. Die Realität der Ehe hat es durchaus mit der Ankunft des Reiches Gottes in Jesu Wort und Tat zu tun. Schließlich ist es nicht zufällig, daß dieses Wort in der Nachbarschaft der Aufforderung zu seiner Nachfolge und im Kontext der Gemeindeunterweisung steht.

### *4. Die christliche Ehe als geschichtliche Verwirklichung des Heilsmysteriums*

Wenn Jesus zur Ehe Stellung nimmt und sie in die Verkündigung von der Ankunft des Reiches Gottes einbezieht, dann hat dies zur Folge, daß die Beziehung des Heilsgeheimnisses Jesu Christi auf die Ehe nach Ostern noch sehr viel klarer werden wird. Dabei geht es zunächst um das Verständnis der Ehe unter denen, die Jesus nachfolgen und an ihn glauben. Dies wird deutlich in 1 Kor 7, 39, wo Paulus mahnt, die Ehe »im Herrn« einzugehen. Diese auch sonst bei Paulus an wichtigen Stellen vorkommende Bestimmung darf dahin verstanden werden, daß die Glaubenden nun im Sinne der Weisung des Herrn, auf sein Wort hin und in seiner Kraft heiraten. Wer getauft ist und glaubt, wird sich also auch in der Gestaltung des alltäglichen Lebens in der Ehe auf Jesus Christus einlassen. Er wird sich auch in der Ehe als der Herr erweisen, der nämlich die Macht der Liebe zur Geltung bringt. Jesus Christus bringt durch seinen Tod und seine Auferstehung die reale Möglichkeit, daß die Christen in der Kraft seines Geistes die Ehe schöpfungsgemäß leben. Es gibt nun Ehe nicht mehr als »Naturphänomen«, vielmehr ist sie immer schon geschichtlich verfaßt. Im konkreten Leben steht sie immer schon, ob man darum weiß oder nicht, im Zeichen des Heils und des Unheils. Die Ehe unter Getauften, die christlich genannt zu werden verdient, ist vom Geheimnis des Neuen Bundes bestimmt. Der Bund ist die Ermöglichung der schöpfungsgemäßen Ehe.

Über diesen allgemeinen Rahmen hinaus wird jedoch an einer wichtigen Stelle des Neuen Testamentes offenbar, wie tief die Realität der Ehe in das Heilsgeheimnis Gottes in Jesus Christus einbezogen ist und beansprucht wird. In Eph 5, 32 steht das bekannte Wort: »Dieses Geheimnis (*mysterion-sacramentum*) ist groß. Ich sage es im Hinblick auf Christus und die Kirche.« Mit »Geheimnis« ist nicht zuerst die Ehe gemeint, sondern der ewige Heilsratschluß Gottes, der in Jesus Christus geschichtlich verwirklicht und durch die Kirche vergegenwärtigt wird. »Mysterium« heißt also der grundsätzliche Zusammenhang des christlichen Heils. Dies bedeutet nun, daß vom Verhältnis Jesu Christi zur Kirche her ein entscheidendes Licht fällt auf die Beziehung zwischen Mann und Frau unter Getauften. Dabei handelt es sich nicht nur um eine äußere Ähnlichkeit. Darum sind auch die Bezeichnungen »Abbild« und »Vergleich« mehrdeutig. Die Ehe selbst hat Teil an der Liebe Jesu Christi zur Kirche: die dienende Hingabe des Mannes an seine Frau und die Liebe der Frau zu ihrem Mann spiegelt den Lebenseinsatz Jesu Christi und das ständige Angewiesensein der Kirche auf Jesus Christus. In der Ehe wird nicht nur, wie schon im Alten Testament, der Bund zwischen Gott und seinem Volk lebendig, sondern der Neue Bund mit dem zentralen Geheimnis zwischen Jesus Christus und der Kirche wird in der christlich inspirierten Lebensgemeinschaft der Ehe gegenwärtig. Die Eheleute verwirklichen in ihrer Lebensgemeinschaft gerade das, was auch das Wesen der Kirche im ganzen ausmacht. Das Ähnlichkeitsverhältnis kommt beiden nicht äußerlich und nachträglich zu, sondern zwischen beiden Einheiten waltet ein gegenseitiges Bindungsverhältnis: Jene ist, *weil* diese ist. Die Christus-Kirche-Einheit behält dabei freilich einen Primat.

### *5. Sakrament der Kirche und des Christseins*

In diesem Sinne ist die Ehe ein Sakrament: Eine irdische Wirklichkeit, die zugleich Realsymbol der Gnade Jesu Christi ist. Von daher wird einleuchtend, daß die Ehe eine Teilnahme an dem Ursakrament des christlichen Glaubens ist, nämlich an der Offenbarung der Liebe Gottes in Jesus Christus durch seine Kirche. Das Sakrament Ehe ist eine »Ausgliederung«, »Konzentration« und »Konkretion« des Ursakramentes Jesus Christus – Kirche. Darum ist es auch verständlich, warum die christliche Ehe eine »ecclesiola«, eine »Kirche im kleinen« oder »Hauskirche« genannt wird.

In den letzten Jahren hat die Theologie das Ehesakrament immer in engen Zusammenhang mit diesem Wurzelsakrament Kirche gebracht. Dieser Gedankengang stellt zweifellos eine Bereicherung dar, aber er hat keine ausschließliche Gültigkeit. Man muß nämlich auch sehen, daß dieses Sakrament der Ehe durch das Jawort zweier Christen zustande kommt. Diese sind frei-

lich nicht einfach Privatleute, sondern als Christen sind sie auch beim Vollzug ihrer Ehe Glieder der Kirche. Dennoch darf man nicht verwischen, daß die Ehe konstituiert wird durch das Jawort. Durch Glaube und Taufe haben die Christen, wenn sie eine Ehe eingehen, eine eigene geistliche Ermächtigung, dieses ihr gemeinsames Leben auf den Herrn zu gründen. Darum sagt die kirchliche Überlieferung mit Recht, daß sich die Eheleute das Sakrament der Ehe spenden. Der Priester ist »nur« der qualifizierte Zeuge des Eheversprechens und Repräsentant der kirchlichen Öffentlichkeit (mit den Trauzeugen). Es wäre darum verderblich, diese eigene Struktur der christlichen Ehe, in der das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen zur Geltung kommt, einzuebnen und dieses Sakrament dem Typ anderer Heilszeichen gleichförmig zu machen (z. B. der Buße).

Die Spiritualität und Theologie der Ehe darf also beide Dimensionen, die ekklesiale und die personale, nicht gegeneinander ausspielen oder in ihrer je eigenen Bedeutung verwischen. Sonst wird die Ehe im Raum der Kirche kollektivistisch vereinnahmt oder privatistisch isoliert. Beides widerstreitet ihrer christlichen Gestalt.

### *6. Sakrament des täglichen Lebens*

Das Neue Testament bietet keine vollständige Ehelehre. Die konkrete Realität der Ehe wird da und dort in das Licht des christlichen Glaubens gestellt. So bietet auch Eph 5 nur eine Perspektive des Grundverhältnisses zwischen Jesus Christus und der Kirche. Darum kann man in Konsequenz dieser Stelle auch die ungekündigte Treue Jesu Christi zu seiner Kirche in Beziehung setzen zur unwiderruflichen Liebe zwischen Mann und Frau. Weitere Perspektiven sind dabei nicht ausgeschlossen.

Entscheidend ist aber nun, daß man die Sakramentalität der Ehe nicht auf ihr Zustandekommen und auf den Abschluß der Ehe beschränkt. Es geht gerade darum, daß die Ehe in ihrem Alltagsleben aus ihrem sakramentalen Grund schöpft. Wenn die Ehe hineingenommen ist in die Gnade Jesu Christi, dann heißt dies, daß sie vom Geheimnis Jesu Christi her lebt. Seine Passion und seine Auferstehung werden mit ihren Früchten in der christlichen Ehe gegenwärtig. Dies ist keine abstrakte theologische Formel. Die Ehe lebt also von der Nachfolge Jesu und von der durch seinen Tod vollbrachten Erlösung. Es ist nicht zufällig, daß die Eheunterweisung des Markus-Evangeliums zwischen den Leidensankündigungen, dem Ruf in die Nachfolge und der Gemeindeunterweisung zu stehen kommt. Wer eine christliche Ehe führt, begibt sich in seiner Weise auf die Spuren des Lebens Jesu. Es kann auch ein Kreuzweg werden. Wenn die Ehe unter dem Zeichen des Kreuzes angenommen wird, dann schöpft sie immer wieder von der Vergebung und

von jener unerschöpflichen Liebe des Herrn, die wie Torheit erscheint. Darum gleicht die unermüdliche Hingabe in der Ehe, die sich oft still dahinopfert, dem Lebensweg Jesu. Die Stunden des Zögerns voreinander, zeitweiser Entfremdung, der Erfahrung des Ungenügens, des Versagens und der Schuld können von der Gnade Jesu her bestanden werden. Sakrament heißt gerade hier, daß das Jawort der Eheleute von der Gnade Jesu Christi her verwahrt, bekräftigt, gestärkt und besiegelt wird. Weil die christliche Ehe im Zeichen des Kreuzes steht, hat sie auch den Mut zur Nüchternheit. Schwächen brauchen nicht verdrängt zu werden. Versagen ist noch keine Katastrophe, weil es die Gnade der Umkehr gibt. Verzicht und Opfer sind nicht einfach Untergang, sondern in der Hingabe der eigenen Existenz wird das neue Leben geschenkt. Dies hat durchaus etwas mit der Verborgenheit und der Unauffälligkeit des täglichen Lebens in Ehe und Familie zu tun, wenn beide Eheleute sich bis an den Rand der Erschöpfung entäußern. Ohne Zweifel steckt in einem solchen Leben etwas von der Torheit Jesu Christi. Darum ist eine solche Ehe auch keineswegs »natürlich« oder gar selbstverständlich.

Das katholische Verständnis sieht in der christlich gelebten Ehe nicht nur ein Symbol oder einen Hinweis auf die Gnade des Bundes. Sie ist nicht nur ein Schattenwurf des Heils. Sakramentalität im Vollsinn sagt gerade, daß es nicht nur um ein geistliches Gleichnis bei der Einheit von Mann und Frau, Jesus Christus und der Kirche geht, sondern daß die irdische und kreatürliche Realität der Ehe selbst voll und ganz hineingenommen ist in das Geheimnis des Heils. Nirgends ist eine menschliche Wirklichkeit so tief durchdrungen von der Gnade wie im Ehesakrament. Es ist von Hause aus das am meisten irdische Sakrament. Aber die Ehe wird dadurch nicht falsch verklärt. Sie kann in ihrer ganzen Nüchternheit angenommen werden. Die Wasserzeichen von Kreuz und Auferstehung leuchten in ihr. Und darum macht das Sakrament der Ehe, ohne daß ihre Erdenschwere und Leibhaftigkeit geleugnet wird, auch wieder transparent auf den Schöpfer hin.

Die Theologie der Ehe tut sich schwer. Redet man über die Sakramentalität, so kommt es einem selbst so vor, als ob man stotterte. Wieviel fremder werden erst jene, die die Ehe leben, dies als Rätsel-Rede erfahren. Aber dem Theologen geht es hier ein wenig wie den altbundlichen Propheten: Sie werden zur Verkündigung gesandt, ob sie nun wollen oder nicht, ob sie können oder nicht. Die damit verbundene Aufgabe kann niemals überschätzt werden: Von ihrer Erfüllung hängt in hohem Maße nicht nur die Zukunft der christlichen Familie, sondern auch der Kirche und der Menschheit ab.

Neuere Literatur zum Thema »Ehe als Sakrament«

K. Rahner, Glaubend und liebend. Zu einer Trauung = Sammlung Sigma. München 1957 u. ö. = Ders., Die siebenfältige Gabe. Über die Sakramente der Kirche. München 1974, S. 139–154.
E. Schillebeeckx, Le mariage I. Paris 1966.
K. Rahner, Die Ehe als Sakrament: In: »Geist und Leben« 40 (1967), S. 177–193 = Ders., Schriften zur Theologie VIII. Einsiedeln 1967, S. 519–540.
K. Reinhardt/H. Jedin, Ehe – Sakrament in der Kirche des Herrn = Ehe in Geschichte und Gegenwart II. Berlin 1971.
O. H. Pesch, »Sakrament« der Ehe I–III. In: »Wort und Antwort« 12 (1971), S. 109–115, S. 174–180; 13 (1972), S. 1–7.
E. Christen, Ehe als Sakrament. Neue Gesichtspunkte aus Exegese und Dogmatik. In: J. Pfammatter/F. Furger (Hrsg.), Theologische Berichte 1, Zürich 1972, S. 11–68.
H. Greeven u.a., Theologie der Ehe. Regensburg ²1972 (darin besonders die Beiträge von J. Ratzinger und R. Schnackenburg).
H. Lubscyk/G. Schneider/R. Hauser, Ehe unlösbar. Fragen an Bibel und Pastoral = Ehe in Geschichte und Gegenwart III. Berlin 1972.
W. Beinert, Das Verständnis der Ehe als Sakrament der Kirche. In: »Lebendiges Zeugnis« 28 (1973) Heft 3, S. 19–32.
Foi et sacrement de mariage. Recherches et perplexités. Lyon 1974.
H. Volk, Von der sakramentalen Gnade der Ehe. In: Ders., Christus alles in allen. Mainz 1975, S. 70–95.
W. Molinski, Theologie der Ehe in der Gegenwart. Aschaffenburg 1976 (zahlreiche Literaturhinweise).
A. M. Triacca/G. Pianazzi (Hrsg.), Sacramento del matrimonio. Roma 1976.
M. Augé u.a., La celebrazione del matrimonio cristiano. Bologna 1977.
P. Brunner, Theologie der Ehe als ökumenische Aufgabe. In: »Kerygma und Dogma« 19 (1973), S. 157–195 = Ders., Bemühungen um die einigende Wahrheit. Göttingen 1977, S. 216–244.
W. Kasper, Zur Theologie der christlichen Ehe. Mainz 1977.
J. Gründel, Die Zukunft der christlichen Ehe. München 1978.
K. Lehmann, Glaube – Taufe – Ehesakrament. Dogmatische Überlegungen zur Sakramentalität der Ehe. In: »Studia Moralia« XVI (1978), S. 71–97.
H. Volk, Das Sakrament der Ehe (1956), jetzt in: H. Volk, Gesammelte Schriften III. Mainz 1978, S. 299–328.
K. Lehmann, Ehe als Lebensentscheidung = Antwort des Glaubens 13. Freiburg 1979 (Informationszentrum Berufe der Kirche, Schoferstr. 1, 7800 Freiburg i. Br.).
H. Schürmann, Neutestamentliche Marginalien zur Frage nach der Institutionalität, Unauflösbarkeit und Sakramentalität der Ehe. In: Kirche und Bibel. Festgabe für Bischof Eduard Schick, hrsg. von den Professoren der Philos.-Theologischen Hochschule Fulda, Paderborn 1979, S. 409–430 (zahlreiche Literaturhinweise).

# Ehe als Institution und ihre heutige Infragestellung

*Von Wilhelm Ernst*

## I. HEUTIGE INFRAGESTELLUNG DER EHE ALS INSTITUTION

Nach historisch gewachsener Überzeugung der Menschheit ist die Ehe eine mit verschiedenen Zwecken und Eigenschaften ausgestattete Institution. Kulturanthropologisch versteht man unter der Institution Ehe jenen Komplex aufeinander bezogener Normen, der die Eingehung und Auflösung von prinzipiell auf Dauer und Fortpflanzung gerichteter Verbindungen verschiedengeschlechtlicher Partner regelt und ihre gegenseitigen Rechte und Pflichten sowie die ihrer Verwandten und Nachkommen bestimmt[1]. Nach der theologischen Überlieferung ist die Ehe eine nach göttlicher Ordnung feste, mit eigenen Gesetzen geschützte Institution, die durch den Ehebund, das heißt durch den personal freien Akt, in dem sich die Eheleute gegenseitig schenken und annehmen, gestiftet wird[2].

Neuzeitliche Wandlungen im Verständnis des Menschen und seiner Beziehung zu Gemeinschaft und Gesellschaft, zu Welt und Gott haben in der Gegenwart zu einer tiefen Skepsis gegenüber der Institution Ehe geführt. Viele sehen in der tradierten Auffassung eine wirklichkeitsfremde Abstraktion, in der die personalen Elemente der Ehe zu kurz kommen[3].

Die Argumente gegen die Eheinstitution reichen von Anfragen an die Notwendigkeit oder Richtigkeit historisch gewachsener Strukturierungen und Normierungen bis zu grundsätzlicher Ablehnung der Ehe als Institution. Bei dieser Argumentation spielen viele Faktoren mit, die keineswegs auf einen einzigen Nenner zu bringen sind. Ideologische Vorverständnisse, Fehldeutungen des Wesens der Institution, emotionale Vorentscheidungen, utopische Wunschvorstellungen, aber auch rational begründete Überlegungen und theologische Erkenntnisse fließen in die Argumentation.

### *1. Argumente aus dem Bereich der Profanwissenschaften*

In der Lehre des Marxismus-Leninismus sind Ehe und Familie als notwendige Institutionen unangefochten. Starke Kritik übt der Marxismus jedoch am

---

[1] Vgl. F. X. Kaufmann, Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht. In: Das Naturrecht im Disput (hrsg. v. F. Böckle). Düsseldorf 1966, S. 26.

[2] Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* 48.

[3] Vgl. dazu J. Fuchs, Theology of the Meaning of Marriage today. In: W. Bertrams etc., De Matrimonio Conjectanea. Roma 1970, S. 283–296.

Idealtyp der bürgerlichen Ehe in der kapitalistischen Gesellschaft, in der die Strukturen und Normen der Ehe von den klassenbedingten kapitalistischen Eigentums- und Produktionsverhältnissen bestimmt sind. Erst mit der revolutionären Umwandlung der Verhältnisse ist eine auf Liebe gegründete gleichberechtigte und gleichverpflichtete Partnerbeziehung möglich. Mit dem Wesen der Partnerschaft ist die absolute Unauflöslichkeit als Gesetz der Institution unvereinbar. »Nur die auf Liebe gegründete Ehe und Familie sind sittlich und somit nur die, worin die Liebe fortdauert.«[4] Scheidung erfolgt nach dem Zerrüttungsprinzip; Homosexualität gilt als Variante der Sexualität; voreheliche Geschlechtsbeziehungen sind sittlich einwandfrei.

Einige gesellschafts- und kulturkritische Richtungen der Gegenwart verstehen die Institution der *monogamen* Ehe als kulturgeschichtliches Resultat einer repressiven Gesellschaftsordnung[5]. Zum Schaden der ursprünglichen menschlichen Vitalität sei die Ehe zur bloßen Institution herabgewürdigt worden, in der automatisch alles Lebendige zu Tode gebracht werde und in der eine Versöhnung des Individuums mit sich selbst und mit der Gemeinschaft nicht stattfinden könne. Statistische Erhebungen über Ehebruchs- und Scheidungshäufigkeit werden zur Bestätigung dieser Auffassung herangezogen. Einige Lösungsversuche zielen auf eine Umwandlung der bestehenden Gesellschaft und ihrer Strukturen ab. Mit dieser Umwandlung soll nicht die Ehe schlechthin abgeschafft werden, wohl aber die Form der Ehe, wie sie als monogame Ehe in der heutigen Gesellschaft legitimiert ist.

Verschiedene sexologische Forschungsrichtungen vertreten mit der modernen Aufwertung der Sexualität die These vom »Kriterium der sexuellen Triebbefriedigung«. Von diesem Maßstab her wird die monogame und unauflösliche Ehe als ungeeignetes Mittel einer dauerhaften und vollen Bedürfnisbefriedigung angesehen[6].

Hinsichtlich des Verhältnisses von Eheinstitution und Partnerschaft hat sich nach verbreiterter Auffassung in der Einstellung der Menschen eine Entwicklung vollzogen, die als Emanzipation verstanden wird. Der Weg verläuft von der Institutionalisierung der Ehe (in der sakralen Ordnung) über die Säkularisierung (in den letzten Jahrhunderten) zur Privatisierung des Partnerverhältnisses (in der Gegenwart). Eine entscheidende Rolle spielt hierbei eine Wandlung in der Einstellung zu den Ehezwecken und zum Verhältnis von Konsens und Vollzug. Hinsichtlich der Ehezwecke liegt der Akzent mehr auf der gegenseitigen Schenkung als auf der Erzeugung von Nachkom-

[4] Philosophisches Wörterbuch (hrsg. v. G. Klaus u. M. Buhr), Bd. 1. Leipzig [10]1974, S. 403.
[5] Vgl. dazu (mit breiter Literaturangabe) A. Plack, Die Gesellschaft und das Böse. Eine Kritik der herrschenden Moral. München [3]1968; R. W. Leonhardt, Wer wirft den ersten Stein. München 1969, S. 154.
[6] Auf diesen Aspekt in der Literatur macht vor allem aufmerksam J. Duss-von-Wendt, Die Ehe in Diagnose und Prognose – in Gegenwart und Zukunft. In: »Ehe« 7 (1970), S. 2.

menschaft. Hinsichtlich des Verhältnisses von Konsens und Vollzug auch vor der Eheschließung wird der Vollzug nicht mehr als ausschließlich der Ehe vorbehalten angesehen. Folgende Tendenzen zeichnen sich ab:

– *totale Ablehnung* der Institution Ehe in ihren sozialen, öffentlichen und rechtlichen Bezügen. Die personale Gemeinschaft des Lebens und der Liebe hat rein privaten Charakter als Intimgemeinschaft der Partner.

– *stufenweise Institutionalisierung* der Partnerbeziehung. Die Notwendigkeit der Institutionalisierung wird grundsätzlich anerkannt, aber die Institution Ehe entsteht nicht punktuell mit dem Faktum des Vertrages und Vollzuges *(ratum et consummatum)*,sondern sie ist ein Prozeß, der lange vor der Eheschließung beginnt. Konstitutives Element der Gemeinschaft des Lebens ist die Gemeinschaft der Liebe. Der Prozeß führt über verschiedene Vorformen der Ehe von Einübungsfreundschaften nach der Pubertät über Verhältnisfreundschaften in der Adoleszenz und Verlobtenpartnerschaften vor der Eheschließung zur Vollform der Ehe.

– geheime *»Notehen«* bei grundsätzlicher Anerkennung der Institution. Studenten oder ältere Leute leben, bedingt durch materielle oder soziale Notlagen, in geheimen »Notehen«. Für diese Notsituation wird der soziale und öffentliche Bezug ihrer Lebensgemeinschaft suspendiert[7].

Bezüglich des Verhältnisses von *Eheinstitution und Ehefähigkeit* machen Anthropologie, Psychologie und Soziologie darauf aufmerksam, daß in der Gegenwart der Prozeß der »Personwerdung« und der Befähigung zu einer ganzheitlichen personalen Zusage *(actus graviter humanus)* an den Partner durch viele äußere und innere Faktoren erschwert oder verzögert wird. Junge Menschen, die früh eine Ehe eingehen, sind vielfach nicht in der Lage, die Tragweite ihrer Entscheidung zu überschauen. Vielfach ist ihre frühe Ehe eine Flucht aus der elterlichen Wohnung oder Suche nach Geborgenheit und sexueller Erfüllung in einer hypersexualisierten Welt. Die überaus hohe Scheidungsquote gerade bei Jungehen scheint diese Feststellung zu bestätigen. Nach geltendem kirchlichen Recht ist aber eine unauflösliche Ehe entstanden, eine feste Institution, die der menschlichen Willkür entzogen ist. Hier geraten nach Auffassung vieler die menschenwürdige Sicht der personalen Ehe und die institutionelle Sicht des Ehebandes in eine unerträgliche Spannung[8].

Nach – auch heute – ziemlich allgemeiner Überzeugung ist die Ehe eine grundsätzlich auf Dauer angelegte Gemeinschaft des Lebens. Immer häufiger jedoch werden Einwände gegen die *Unauflöslichkeit* der Ehe vorgebracht.

---

[7] Näheres zum Ganzen vgl. bei E. Ell, Dynamische Sexualmoral. Zürich/Einsiedeln/Köln 1972, S. 134 f.; ähnlich auch G. N. Groeger, Vorformen der Ehe. In: »Ehe« 7 (1970), S. 24 f.

[8] Näheres dazu bei B. Häring, Fragen zur christlichen Ehe. In: Theologie der Gegenwart 20 (1977), S. 133 f.; E. Schillebeeckx, Die christliche Ehe und die Realität völliger Ehezerrüttung. In: P. J. M. Huizing, Für eine neue kirchliche Eheordnung. Düsseldorf 1975, S. 57 f.

Ehedauer bis zum Tod erscheint als Zielgebot, nicht aber als Erfüllungsgebot, nicht als äußeres Gesetz der Institution, sondern als freie Entscheidung der Ehepartner. Das Ideal der lebenslangen Ehegemeinschaft wird zwar als erstrebenswertes Ziel angesehen, aber wenn eine Ehe innerlich zerrüttet, zerbrochen oder »gestorben« ist, muß nach verbreiteter Überzeugung die Chance zu einem neuen Anfang in einer zweiten Ehe offen bleiben. Auch die hohen Scheidungsquoten scheinen darauf hinzudeuten, daß sich hinsichtlich der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe ein Überzeugungswandel vollzieht[9].

## 2. *Argumente aus dem Bereich von Theologie und Pastoral*

Exegetische Forschung und theologische Reflexion über die Frage der *Unauflöslichkeit* der Ehe verweisen darauf, daß die Kirche sich grundsätzlich an das Wort des Herrn (Mk 10, 6–9; Lk 16, 18) gebunden weiß, die Ehe als »im Glauben« zu lebende Treuebindung der Ehegatten zu verkünden. Aber bereits die frühe Kirche wußte sich – als in der geschichtlichen Wirklichkeit ihrer Zeit lebend – angefragt, unterschiedlichen Verhältnissen in den Gemeinden und in konkreten Situationen der Christen dadurch Rechnung zu tragen, daß sie in Interpretationen und pastoral-praktischen Regelungen der von Jesus verkündeten Radikalforderung approximativ zu entsprechen suchte (Mt 5, 32; 19, 9; 1 Kor 7, 12–16).

Heutige Argumente gegen die in der katholischen Kirche tradierte Auffassung von der Unauflöslichkeit der Ehe sehen in der geltenden kirchlichen Interpretation der biblischen Botschaft einen ungeschichtlichen Legalismus, in dem das von Jesus prophetisch verkündete Ideal der Treuebindung zum starren Gesetz der Institution gemacht worden sei. In dieser Lehre sei die Ehe ein soziales Institut mit inneren, vorgegebenen Gesetzmäßigkeiten, das denjenigen, der in sie eintritt, in legalistischer Weise lebenslang bindet.

Ein Überdenken der geltenden katholischen Auffassung über die Unauflöslichkeit der Ehe wird unter den heute veränderten Verhältnissen für dringend notwendig erachtet und vor allem hinsichtlich folgender Punkte erwartet:

– hinsichtlich der Interpretation der Texte zum Scheidungsverbot und zur Eheauflösung in der Hl. Schrift (Mk 10, 1–12; Mt 19, 1–9; 5, 31 f.; Lk 16, 18; 1 Kor 7, 10–16). Hierbei sei von der Weisung der Hl. Schrift auszugehen, die sowohl das unbedingte Nein Jesu zur Scheidung (Mk, Lk) als auch das bedingte Ja der apostolischen Kirche zur Eheauflösung (Mt, Paulus) kennt. Die Radikalforderung Jesu dürfe nicht als Gesetz der Institution auf-

[9] Da die Literatur auch nur eines Sprachraumes zu dieser Frage beinahe unübersehbar geworden ist, sei auf die einschlägigen bekannten Werke verwiesen.

gefaßt werden, sondern als Anruf zu treuer Liebe »im Glauben«; die Mattäusklauseln, die nicht ursprüngliches Wort Jesu, aber auch nicht späterer Einschub, sondern »mattäische« Ausnahmeregelungen seien, und die paulinische Aussage im Korintherbrief seien bereits Anwendungen des Herrenwortes auf konkrete Situationen, lebensnahe Interpretationen des Herrenwortes. Wie die Tradition sich befugt sah, weitere Anwendungen auf geschichtliche Situationen zu finden (Privilegium »Petrinum«, Konsenstheorie, Eheauflösung bei Nichtvollzug oder bei Klostereintritt), so habe auch heute die Kirche die Aufgabe, unter heutigen Verhältnissen und unter Berücksichtigung unterschiedlicher Entwicklungen in den einzelnen Kulturen weitere Ausdeutungen und Konkretisierungen zu finden.

– hinsichtlich des Verhältnisses der Entwicklung in der lateinischen Kirche bis hin zum Grundsatz des CIC (can. 1118), wonach nur das *matrimonium ratum et consummatum* als unauflöslich gilt, zur (von der lateinischen Kirche nicht als illegitim verurteilten) Entwicklung in den Ostkirchen, deren praktische »Lösung« auf den Weg der *oikonomia* als *locus theologicus* anzusehen sei. Da die katholische Auffassung von der Unauflösbarkeit der geschlossenen und vollzogenen Ehe wohl eine *propositio fidei proxima*, nicht aber ein unmittelbar definierter Glaubenssatz sei, könne die Kirche das Prinzip der *oikonomia* in dem Sinne anwenden, daß sie einer Zweitehe kein juristisches Veto in den Weg lege.

– hinsichtlich des Charakters der Ehe als personaler Gattengemeinschaft und als sozialer Institution. Hier sei der Akzent auf die personale Sicht zu legen, auf das ehekonstitutive Element der Liebe und auf die Gattengemeinschaft als »gelebte Treue«. Diese auf personaler Liebe gründende Ehe sei in stärkerem Maße gefährdet als die frühere Ehe in der vorindustriellen Gesellschaft. Nicht nur der physische Tod, sondern auch der Tod der Liebe und das Zerbrechen der Treue, der »moralische Tod« scheide heute viele Ehen. Manche halten in solchen Fällen eine sakramentale Zweitehe für möglich. Andere sehen eine solche Zweitehe als wirkliche Ehe an, meinen aber, daß die Kirche mit der Ablehnung der kirchlichen Bestätigung eine gewisse Distanz zu solchen Ehen wahren solle. Wieder andere halten an der Gültigkeit der ersten Ehe fest, erwarten aber von der Kirche für die Zweitehe die Zulassung der Gatten unter bestimmten Voraussetzungen zu den Sakramenten.

– hinsichtlich der Sakramentalität der christlichen Ehe. Im tradierten Sakramentsverständnis komme mit der *Identifizierung von Sakrament und Vertrag* ein institutionalistisches Denken zum Zuge, das die religiösen, personalen und im eigentlichen Sinne sakramentalen Elemente der christlichen Ehe nur unzureichend in den Blick nehme. Im Rechtsakt (Ehevertrag) sei vom personalen Glauben der Ehepartner nicht die Rede. Nach geltender Lehre genüge allein das Getauftsein als notwendige und hinreichende Bedingung. Auch bleibe in dieser Lehre die im Sakrament begründete Institution

außerhalb des personalen Bundes. Die Eigenschaften der Sakramentsinstitution seien objektiv, aber sie seien nicht näherer Ausdruck einer der Liebesbegegnung als solcher innewohnenden Sinnhaftigkeit. Vom heutigen Sakramentsverständnis her können nur solche Ehen sakramentale Ehen sein, die wirklich »im Glauben« gelebt werden. Das Getauftsein allein genüge nicht. Wo der Glaube fehle, da sei auch nicht von Sakramentalität die Rede; und wo in der Ehe der eine Partner (oder auch beide) den Glauben verliere oder sich von ihm lossage, da sei auch kein Sakrament mehr vorhanden, so daß im Sinne des Paulinischen Privilegs (»zum Frieden berufen«) der gläubige Teil »nicht gebunden« sei[10].

In der gegenwärtigen Diskussion über das kirchliche Eherecht bestehen an der Notwendigkeit einer gewissen kirchlichen Disziplin kaum Zweifel. Erhebliche Bedenken und Einwände richten sich jedoch gegen die Notwendigkeit einer beinahe perfekten kirchlichen Rechtsordnung, gegen Begründung und Umfang des kirchlich rechtlichen Kompetenzanspruchs und gegen die kirchliche Rechtsprechung und Prozeßordnung. Hinter diesen Einwänden stehen zum einen grundsätzliche Bedenken gegen das Recht und seine Anwendung in der Kirche, und zum andern die Sorge um eine Erdrückung oder Verdrängung der personalen und religiösen Bezüge der Ehegemeinschaft durch institutionelle Elemente.

Ein Haupteinwand richtet sich gegen den bis heute vertretenen Anspruch der Kirche, in eigener und ausschließlicher Vollmacht *(potestate propria et exclusiva)* Ehehindernisse aufzustellen und jene Angelegenheiten rechtlich zu regeln, die das Eheband betreffen. Unter Hinweis auf die historische Entwicklung des kanonischen Eherechts wird betont, daß die Kirche im ersten Jahrtausend die weltliche Ehegesetzgebung respektiert und selber nur Richtlinien ethischer Natur gegeben habe. Erst im 11. und 12. Jahrhundert habe die Kirche die ausschließliche Zuständigkeit in der Jurisdiktion usurpiert und eine eigene Rechtslehre und Rechtsprechung entwickelt, die in den folgenden Jahrhunderten noch weiter ausgebaut wurde. Sie diene vor allem der Sicherung und dem Schutz der Institution Ehe, folge aber nicht per se oder wesentlich aus ihrer Sakramentsauffassung. In der säkularisierten Welt von heute müsse die Kirche dieses usurpierte Recht wieder aufgeben, es der weltlichen Obrigkeit überlassen und sich auf eine Kirchen*disziplin* beschränken, die allein von ethischen und religiösen Motivationen getragen sei. Die Kirche sei nicht eine Anstalt des Rechts, sondern des Glaubens und des Glaubenslebens. Die Regelung irdischer und zeitlicher Aspekte falle in den legitimen Kompetenzbereich des Staates.

Besondere Einwände beziehen sich auf den Umfang des Kirchenrechts und auf Einzelprobleme:

---

[10] Anstelle weiterer Literatur vgl. zum Ganzen E. Schillebeeckx, a. a. O., S. 41–43.

– von den einen auf den Vorwurf einer zu starken materialen Ausweitung des kanonischen Eherechts, die zu fragwürdigen Praktiken und Widersprüchen wie auch zu einer unangemessenen Verrechtlichung und institutionalistischen Sicht der Ehe führe: in der Verrechtlichung des biblischen Ehescheidungsverbotes; in der Auslegung und Ausweitung der kirchlichen Vollmacht zur Eheauflösung über das *Privilegium Paulinum* hinaus bis zur Auflösung von »Naturehen«, unter Rückgriff auf die *plenitudo apostolicae potestatis* (bzw. *plena auctoritas apostolica vel potestas vicaria seu ministerialis)* zur *solutio matrimonii in favorem fidei;* in der institutionalistischen und rein punktuellen Sicht des Ehevollzugs; in der Bestimmung des Verhältnisses von Taufe und Ehesakrament; in der Aufstellung von Ehehindernissen, deren Umfang weit über den Rahmen des für die Kirchendisziplin Notwendigen hinausgeht; in der Identifizierung von Vertrag und Sakrament; in Dauer und Verfahrensweise der kirchlichen Eheprozeßordnung, in der einseitig juridischen und institutionellen Momenten der Vorzug gegeben wird.

– von anderen auf den Vorwurf einer zu starken Einengung der kirchlichen Kompetenz und der Scheidungsgründe vor allem in der Frage der Auflösung sakramental geschlossener Ehen. Ausgehend von dem Grundsatz (CIC can. 1118): »Matrimonium validum ratum et consummatum nulla humana potestate nullaque causa, praeterquam morte, dissolvi potest«, stellen manche folgende Fragen: ist die *potestas* der Kirche möglicherweise nicht nur eine *potestas humana,* sondern eine *potestas divina,* so daß eine sakramentale Ehe zwar nicht *potestate humana,* wohl aber *potestate divina* aufgelöst werden kann? – Kennt die Primatsverheißung »quodcumque solveris super terram« (Mt 16) überhaupt eine Einschränkung? – Erstreckt sich die Aussage »nulla causa, praeterquam morte« möglicherweise nicht nur auf den physischen Tod, sondern auch auf den »Tod der Liebe« oder den »Tod der Ehe« bei totalem Zerbrechen der ehelichen Gemeinschaft? – Ist die Aussage über die Nichtkompetenz zur Auflösung sakramentaler Ehen »dissolvi – non – potest« möglicherweise nur eine disziplinäre Bestimmung, die geändert werden kann, wenn sich in der Kirche das – bisher noch fehlende, aber möglicherweise verborgene – Bewußtsein durchsetzt, daß die Kirche alle Ehen auflösen kann, auch die sakramentalen?

– auf die kirchliche Formpflicht. Manche Autoren erwarten über die bereits getroffenen oder für die Neuordnung des Eherechts vorgesehenen Ordnungen hinaus eine Abänderung des geltenden Rechts in der Weise, daß es den Ehepartnern überlassen bleiben sollte, eine zivile oder eine kirchliche Eheschließung zu wählen.

– auf die unbefriedigende Regelung der Zulassung Geschiedener und Wiederverheirateter zu den Sakramenten. Die Aussagen des CIC (can. 2356, 855, 856) und das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre vom 11. 4. 1973 und dessen amtliche Interpretation vom 21. 3. 1975 erscheinen

vielen Seelsorgern als unzureichend. Wegen der regional unterschiedlichen Bedeutung dieses Problems wird, sofern eine gesamtkirchliche Neuordnung nicht möglich ist, die Erlaubnis zu regionalen Regelungen erwartet. Theologische und pastorale Überlegungen zur Klärung der Frage liegen aus mehreren Sprachgebieten vor.

– auf die kirchenrechtliche Umschreibung des Wesensinhaltes des Ehevertrages, der (CIC can. 1081, § 2) darin besteht, daß die Partner sich gegenseitig das ausschließliche Recht auf den Leib geben und zwar in Hinordnung auf jene Akte, die per se zur Hervorbringung von Nachkommenschaft geeignet sind. Diese Sicht sei ganz dem generativen und institutionellen Denken verhaftet und bringe in keiner Weise das ganzheitliche Verständnis der Ehe zum Ausdruck.

Mit der Infragestellung der Institution Ehe oder der Ehe als Institution, wozu hier nur eine Auswahl von Kritiken und Einwänden vorgelegt werden kann, sieht sich die Kirche der Gegenwart zu einer Neubesinnung aufgerufen, in der die berechtigten Wünsche nach einer klareren Verhältnisbestimmung der institutionellen und der personalen Seite der Ehe aufzunehmen und im Lichte des Evangeliums zu klären sind. Hierbei wird die Kirche – als in und aus Geschichte lebend – in Lehre und Pastoral zwar niemals ein abschließendes Stadium erreichen können, aber sie vermag, unter Aufrechterhaltung des als unaufgebbar Erkannten und Gelebten, nach weiterführenden Antworten zu suchen, in denen die Botschaft des Evangeliums für unsere Zeit deutlicher zum Ausdruck kommt. Hierfür bieten theologische Reflexion und kirchliche Aussagen der Gegenwart bereits bedeutende Ansätze.

## II. HEUTIGE ANSÄTZE ZU EINER WANDLUNG IN DER EHEAUFFASSUNG

### *1. Die anthropologischen Grundlagen des Wandels*

In der Anthropologie der Gegenwart vollzieht sich hinsichtlich der Eheauffassung ein umfassender Wandel von einem vorwiegend institutionellen zu einem mehr personalen Eheverständnis. Auf dem Hintergrund sozialer und ökonomischer Wandlungen und unter Einbeziehung empirischer und naturwissenschaftlicher Erkenntnisse entwickelt sich – in kritischer Auseinandersetzung mit der tradierten Sexual- und Eheauffassung – eine vertiefte Sicht von Sexualität und Ehe[11].

[11] Erste Ansätze bei H. Doms, Vom Sinn und Zweck der Ehe, o. O. 1935; ders., Gatteneinheit und Nachkommenschaft. Mainz 1965; ders., Der Einbau der Sexualität in die menschliche Persönlichkeit. In: Wort des Heils als Wort in die Zeit. Trier 1961. Seither gibt es eine Fülle von Literatur zu diesem Thema. Vgl. vor allem die Beiträge von Rahner, Kasper, Ratzinger, Lehmann, Scherer, Wetzel.

Die anthropologische Grundlegung geht davon aus, daß Geschlechtlichkeit und Ehe den Menschen als Ganzen prägen und betreffen. Als geschlechtlich verfaßt vollziehen Mann und Frau ihr Menschsein. Deshalb steht hier immer das Ganze des Menschseins auf dem Spiel, seine Erfüllung oder Verfehlung[12]. Die geschlechtliche Prägung des Menschen erweist sich als Ergänzungsbedürftigkeit und als Verwiesenheit auf das Du des Partners. Die Begegnung von Mann und Frau in der partnerschaftlichen Liebe ist die Höchstform des Dialogs von Ich und Du[13]. Diese partnerschaftliche Liebe in der totalen und dauerhaften Zusage umfaßt den ganzen Menschen und verleiht den Personen selbst, ihrem ehelichen Leben und ihrer Selbstüberschreitung in der Fruchtbarkeit als Ausdruck ihrer Liebe eine eigentümliche Würde[14].

Diese Deutung von Geschlechtlichkeit und Ehe korrigiert die tradierte Sicht der Ehegüter und Ehezwecke im Hinblick auf ein Verständnis, das der Würde der Person wie der Würde der Ehe in hohem Maße entspricht. Die vorwiegend finalistische und generative Eheauffassung tritt zugunsten einer auf der Gemeinschaft der Liebe und des Lebens gründenden personalen Sicht zurück. Zugleich wird das naturalistische und physiologische Verständnis des Ehevollzuges auf seine ethische Relevanz für die Gattengemeinschaft und für die Familie hinterfragt und den Gatten selbst eine höhere Verantwortung für die Gestaltung des ehelichen Lebens wie auch für ihre Elternschaft zugewiesen.

Die auf der Idee der personalen Liebe und Partnerschaft gründende Sicht der Ehe und ihrer Vollzüge impliziert in keiner Weise eine Ablehnung der institutionellen Elemente der Ehe. Zwar wird in der personalen Sicht von Sexualität und Ehe eine hypertrophe Institutionalisierung zurückgewiesen, nicht aber die Institution selbst. Die Gründe dafür liegen in folgendem:

Die Überschreitung des Ich auf das Wir, der Person auf eine andere Person hat ihren Ermöglichungsgrund darin, daß Person schon immer in Gemeinschaft ist und durch sie konstituiert wird. Deshalb endet die Überschreitung der Personen auf ein Wir nicht in einer privaten Vereinzelung des Wir, sondern sie geht auf das Ganze der Gemeinschaft hin, die für die Existenz des Einzelnen wie der Wirgemeinschaft konstitutiv ist. Und weil die eheliche Wirgemeinschaft sich noch einmal fruchtbar überschreiten will auf das Wir

---

[12] Vgl. W. Kasper, Die Verwirklichung der Kirche in Ehe und Familie. In: W. Kasper, Glaube und Geschichte. Mainz 1970, S. 336 f.

[13] Vgl. J. Ratzinger, Zur Theologie der Ehe. In: H. Greven etc., Theologie der Ehe. Regensburg ²1972, S. 164.

[14] So betont auch G. Scherer, Unbedingte Treue oder Unauflöslichkeit der Ehe. In: N. Wetzel, Die öffentlichen Sünder oder Soll die Kirche Ehen scheiden?, Mainz 1970, S. 223: »In Worten wie ›personale Liebe‹, ›Partnerschaft der Geschlechter‹, ›Einheit von Sexualität und Liebe‹ kommt ein anderes Seinsverständnis zum Ausdruck als in der dualistisch fundierten, vor allem auf Recht und Institution pochenden, mehr auf biologische Ehezwecke als auf Liebe gegründeten Ehetheologie der Vergangenheit«.

im Kind hin, darum ist Ehe nicht nur eine private Intimgemeinschaft von zwei Personen, sondern sie ist angelegt auf die größere Gemeinschaft der Familie, und sie ist getragen von der sie ermöglichenden Gemeinschaft des Ganzen, das heißt, von der Gesellschaft. Personaler und sozialer Aspekt von Sexualität und Ehe stehen somit in unlösbarer Wechselbeziehung. Beide Aspekte sind je auf ihre Weise konstitutiv für die Ehe. Hier liegt der Grund dafür, daß Sexualität und Ehe offen sind für personale und soziale Normierungen und daß sie solcher Normierungen bedürfen[15].

Von diesem Verständnis her ist gegen den Einwand, daß Sexualität und Ehe nicht durch Normen eingeengt werden dürfen, zu sagen, daß die Notwendigkeit einer Normierung nicht zur Frage stehen kann, wohl aber ihre Art und ihr Umfang. Die durch die Gemeinschaft zu setzenden Normen sind nicht beliebig verfügbar, sondern sie sind unter den jeweiligen historischen Bedingungen und Verhältnissen so zu regeln, daß sie der personalen Entfaltung der Einzelnen wie den Erfordernissen des Gemeinwohls entsprechen. Weiterhin müssen ethische und rechtliche Normierungen auch ermöglichen, daß Sexualität und Ehe als Ausdruck der Bezogenheit des Menschen über die Gemeinschaft hinaus auf das Absolute – den Absoluten – hin verstanden und gelebt werden können[16].

In dieser Sicht von menschlicher Existenz, Sexualität und Ehe erhält auch die Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe eine vertiefte Sinndeutung. Unauflöslichkeit der Ehe wird nicht vorrangig von der Institution und vom äußeren Gesetz her gesehen, sondern von der Treue her, die nicht als etwas »von der Liebe Verschiedenes, zu ihr hinzugedacht oder neben sie gestellt werden (darf). Sie ist vielmehr die Weise, auf welche die Liebe an sich festhält und der unbedingten Akzeption Dauer verleiht«[17]. Deshalb gilt für das Verhältnis von personaler Treue und Institutionalität der Ehe: »Jede Vorstellung von einem objektivistisch verstandenen ›Eheband‹, das die Ehe selbst als ein objektiv vorhandenes Ding betrachtet und so die Institutionalität der Ehe, losgelöst von der personalen Grundbeziehung, metaphysisch hypostа-

---

[15] Mit Recht betont daher K. Lehmann, Zur Sakramentalität der Ehe. In: Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen (hrsg. v. F. Henrich u. V. Eid). München 1972, S. 57: »Ebenso würde es einen Irrtum bedeuten, wenn personale Elemente nur aktualistisch, das heißt im ausschließlichen Vollzugsmoment gesehen würden, denn voll entfaltete Personalität braucht zu ihrer eigenen Verwirklichung durchaus institutionelle und sogar rechtliche Momente« Ebd., S. 62: »Dieses personal gegründete Recht, das ein institutionelles Moment zur Bewahrung wahrer Freiheit mit sich bringt . . ., ist vielleicht die Form ›reinen‹ Rechts selbst.«

[16] Ähnlich urteilt J. Ratzinger, Zur Theologie der Ehe, S. 108: »Die personale Liebe allein ist weder ehebegründend noch für sich allein ehenormierend. Sie ist es nur als vor dem Wir verantwortete, als rechtlich geordnete, und das Recht ist nur Recht, wo es als positives in Verantwortung vor der Rechtsidee selbst und damit vor der Transzendenz steht.«

[17] G. Scherer, a. a. O., S. 226.

siert, zerstört das Wesen der Ehe und die unauflösliche Spannung von Personalität und Institutionalität in ihrer Natur.«[18].

## 2. *Die theologische Deutung und Vertiefung des Wandels*

In den Aussagen der Hl. Schrift zur Ehe erfährt die ganzheitliche Sicht der Ehe eine klare Bestätigung und theologische Vertiefung[19].

Die Genesisberichte sprechen zwar nicht im strengen Sinne und ausdrücklich von der Ehe als Institution. Sie berichten über die Erschaffung des Menschen als Mann und Frau, über ihre Beschaffenheit als Personen, als Geist und Leib, über die geschlechtlich bedingte Polarität und Anziehung, sowie über die »Ein-Fleischwerdung« und den Auftrag zur Fortpflanzung (vgl. Gen 2, 18–24; 1, 26–28). Die Grundbefindlichkeit des Menschen als Mann und Frau und die damit gegebenen Implikationen machen für ein geregeltes Zusammenleben ethische Normen und rechtliche Ordnungen erforderlich, die dem Wohl der Personen und der Gemeinschaft dienen sollen. – Israel entfaltet in seiner Geschichte eine Eheordnung, die auf der Grundlage patriarchalischer Strukturen die Ehe vorwiegend unter sozialen und institutionellen Aspekten sieht (Einbindung der Ehe in die Sippe), durch kulturbedingte Normen und Gesetze geregelt ist (Frau als Eigentum des Mannes, Polygamie, Scheidungsrecht) und eine naturalistische Sexualauffassung aufweist (Vorrang des Zeugungszwecks, Erlaubtheit außerehelicher Beziehungen für den Mann). Zwar durchdringen Jahweglaube und Bundesgedanke vereinzelt die bestehenden Strukturen (Entmythisierung und Entsakralisierung der Sexualität, Ehesymbolik bei den Propheten), aber in seiner Rechtssatzung wie in seiner Praxis bleibt Israel der generativen, finalistischen und naturalistischen Sicht verhaftet und verfehlt das Ursprungsideal der Schöpfungsordnung, wie es der Genesisbericht aufweist.

Auch im Neuen Testament wird die Institution Ehe als gesellschaftliche Wirklichkeit vorausgesetzt. Obwohl Jesus sich nicht unmittelbar auf die Ehe als Institution bezieht, sondern auf die Erschaffung des Menschen als Mann und Frau und auf die Einswerdung, durchkreuzt er in einer Grundsatzaussage die patriarchal institutionalisierte Ordnung durch den Rückgriff auf das Ursprungsideal. Die unauflösliche Einehe im Sinne eines Bundes der Personen ist insofern »Institution«, als sich aus der Zuordnung und Einfleischwerdung der Personen eine feste und bleibende Struktur ergibt; und sie ist noch einmal »Institution« im Sinne einer Einrichtung Gottes, insofern in der unver-

[18] K. Lehmann, a. a. O., S. 63.

[19] Auf die Hl. Schrift wird hier nur insoweit Bezug genommen, als das Verhältnis von personalen und institutionellen Momenten zur Frage steht.

brüchlichen Zuordnung der Partner auch der Wille Gottes zum Ausdruck kommt: »Von Anbeginn der Schöpfung aber schuf Gott sie als Mann und Frau. Deshalb wird der Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen, und die beiden werden ein Fleisch sein. Also sind sie nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch. Was nun Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen« (Mk 10, 6–9; vgl. Mt 19, 4–6). Auch in den weiteren Aussagen der Hl. Schrift wird die Ehe in einen mehr personalen Bereich hineingezogen und zudem in den Geist der christlichen Liebe aufgenommen. Als im Glauben gelebte treue Liebe ist die Ehegemeinschaft (nach dem Epheserbrief) im christlichen Heilsgeschehen verwahrt und überragt so jede andere menschliche Bindung. Die Ausdeutungen des Herrenwortes in den frühen Gemeinden (Synoptiker, Paulus) sind wohl Orientierungshilfen zur Ermöglichung der »im Glauben« zu lebenden Ehe (»im Herrn«, »zum Frieden berufen«) in unterschiedlichen Verhältnissen und Situationen, eine Art »Kirchendisziplin« als Hilfe für die Glaubenden. Ob es sich hier bereits um neue Vergesetzlichungen und Institutionalisierungen handelt, dürfte rein exegetisch kaum angemessen zu klären sein, denn unsere Kenntnisse über die Urkirche sind höchst lückenhaft, und die Interpretation der verfügbaren Texte ist zweifelhaft und strittig[20].

Das *Zweite Vatikanische Konzil* greift die Erkenntnisse der Gegenwart zu Sexualität und Ehe auf. Die Texte der Pastoralkonstitution sind »bewußt personalistisch und existentiell gehalten«[21]. Im Vergleich zu früheren kirchlichen Äußerungen und auch noch zum Vorbereitungstext liegt das eigentliche Gewicht deutlich auf dem Gedanken der »Würde der Ehe« als »innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe«, die »durch den Ehebund, das heißt durch ein unwiderrufliches personales Einverständnis, gestiftet wird«[22]. Die Ehegatten selbst begründen »durch den personal freien Akt, in dem sich die Eheleute gegenseitig schenken und annehmen, eine nach göttlicher Ordnung feste Institution, und zwar auch gegenüber der Gesellschaft«[23]. Hier ist nicht mehr von einer Übergabe und Annahme eines »Rechts auf den Leib in Hinordnung auf jene Akte, die per se zur Hervorbringung von Nachkommenschaft geeignet sind« (CIC, can. 1081 § 2), die Rede. Auch eine Über- und Unterordnung der Ehezwecke (vgl. CIC, can. 1013 § 1) wird nicht mehr erwähnt, und anstelle des Wortes Vertrag steht das Wort Bund[24]. Die auf die

---

[20] Das betont mit Nachdruck R. Schnackenburg, Die Ehe nach der Weisung Jesu und dem Verständnis der Urkirche. In: Ehe und Ehescheidung (hrsg. v. F. Henrich u. V. Eid). München 1972, S. 24.

[21] V. L. Heylen, Die Würde der Ehe und Familie. In: Die Kirche in der Welt von heute. Kommentar zur Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« (hrsg. v. G. Baraúna). Salzburg 1967, S. 250.

[22] GS 48.

[23] Ebd.

[24] Ebd.

gegenseitige Liebe gegründete Treue bedeutet unlösliche Treue; und auch die Fruchtbarkeit der Ehe wird im Unterschied zur tradierten Lehre auf Gen 2, 28 »Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei« zurückgeführt und erst im Anschluß daran die Teilnahme am schöpferischen Wirken in Gen 1, 28 »Wachset und mehret Euch« erwähnt[25]. Alle diese Aussagen und Umstellungen sind nicht nur von peripherer Bedeutung, sondern sie sind das Ergebnis einer theologischen Werteinsicht, die in den Aussagen der Kirche erstmals in solcher Deutlichkeit vertreten sind. »Diese tiefe menschliche Sicht der ehelichen Gemeinschaft widersetzt sich jedem Dualismus, jeder schädlichen Trennung von Geist und Leib und jedem grundsätzlichen Konflikt zwischen Person und Institution.«[26]

Auch die heutigen Versuche zu einem vertieften Verständnis der Sakramentalität der Ehe entsprechen der ganzheitlichen Sicht der Ehe. In diesem Sakramentsverständnis soll der abstrakte nachtridentinische Sakramentsbegriff überwunden werden. Dem Ganzen der Heilsgeschichte wird ein Sakramentsbegriff am besten gerecht, wenn die Sakramente als zeichenhafte Vergegenwärtigung von Wort und Werk Christi aufgefaßt werden, als Knotenpunkte menschlicher Existenz, in denen das Ganze des Menschseins eine letzte Eindeutigkeit und Bewußtheit erhält. Das Sakrament macht eine menschliche Situation als Entscheidungssituation bewußt; es qualifiziert sie eindeutig durch das Verkündigungswort des Sakraments; und es legt die Entscheidung des Menschen eindeutig fest als Entscheidung zum Glauben oder Unglauben[27]. Von diesem Sakramentsverständnis her ist anthropologisch zu sagen, daß Ehe immer das Ganze des Menschseins meint und daß eheliche Treuebindung ein Ort möglicher Transzendenzerfahrung sein kann, in der sich eine Offenheit auf das Sakrament hin zeigt, dessen Tatsache und Bedeutung freilich nur aus der Offenbarung bekannt ist. Nach dieser Offenbarung ist die Schöpfungsordnung von der Heilsordnung umgriffen, und deshalb ist die Ehe in ihrem schöpfungsmäßigen Bestand bereits Zeichen der Treueverheißung Gottes. Wo menschliche Treue in ein unverfügbares Geheimnis hineinweist, da wird sie in das Geheimnis der größeren Treue Gottes aufgenommen. Diese eröffnet erst die Möglichkeit, die Zusage der Treue durchzuhalten. W. Kasper sieht hierin den »Grund, warum die Unauflöslichkeit und Einheit der Ehe in letzter Konsequenz erst christlich erkannt und auch nur christlich gelebt werden könne«[28]. In Christus wird über alle Schöpfungsordnung hinaus das tiefste, nur im Glauben erfaßbare Wesen der Ehe offenbar: als vergegenwärtigendes Zeichen der Treue und Liebe Gottes in Christus zu seiner Kirche. Wird also das gegenseitige Treueversprechen der Ehepart-

[25] Ebd., S. 50.
[26] V. L. Heylen, a. a. O., S. 256.
[27] Zum Ganzen vgl. vor allem W. Kasper, a. a. O., S. 332 ff.
[28] Ebd., S. 344.

ner im Glauben vollzogen, dann ist der personal freie Akt, in dem sich die Eheleute gegenseitig schenken und annehmen, ein sakramentales Zeichen der Treuebindung Christi zur Kirche.

Aus diesem Verständnis des Ehesakraments ergibt sich zunächst einmal, daß man theologisch nicht ohne weiteres den einfachen Unterschied von *»Naturehe«* und *sakramentaler Ehe* machen kann[29]. Da die Schöpfung auf Christus hin geschaffen ist, kann jede eheliche Liebe und Treue Gnadenereignis sein. Der Unterschied zwischen einer solchen vorsakramentalen zur vollsakramentalen Ehe besteht darin, daß letzterer Gott unfehlbar seine Gnade gewährt[30].

Ferner ergibt sich aus diesem Verständnis des Ehesakramentes eine vertiefte Sicht nicht nur der personalen, sondern auch der sozialen und institutionellen Seite der Ehe. Wenn nämlich das im Glauben gegebene eheliche Treueversprechen ein sakramentales Zeichen der Treuebindung Christi zur Kirche ist, dann ist dieses Zeichen »erst dann in seinem vollen inneren Sinn gegeben, wenn es in irgendeiner Weise in der gesellschaftlichen und kirchlichen Öffentlichkeit ›gesetzt‹ worden ist. Dieser gesellschaftlich-kirchliche Bezug ist der Ehe wesentlich.«[31] Das Eheversprechen als Übereignung an den Ehepartner wird in der Ernsthaftigkeit des Ehewillens erst dann – auch vor sich selbst – bezeugt, wenn es als Entscheidung auch offenbar wird. »Die Öffentlichkeit des Ehewillens ist also nicht bloß seine Manifestation, seine Objektivation oder die gesellschaftlich-leibliche Greifbarkeit der innersten Liebe, sondern das Ja bringt sich selbst erst in der Sichtbarmachung seines Ernstes und seiner Leibhaftigkeit zur Wirklichkeit. Die innerste Liebe konstituiert eine Ehe im vollen Sinne, wenn sie vor einem Wir verantwortet wird und sich auch in der freien Entschiedenheit ihres Willens öffentlich dem andern zusagt.«[32]. In dieser Sicht der Ehe, in der die Treuezusage zum Partner das sakramentale Zeichen ist, wird der Vorwurf, daß die im Sakrament begründete Institution außerhalb der Liebesbegegnung bleibe, hinfällig. Die Institution erfährt nicht das Verdikt eines von außen aufgezwungenen Gesetzes, sondern sie ist die soziale und öffentliche Dimension der personalen Treuezusage zum Partner. Die juridische Form der gesellschaftlichen Anerkennung ist von sekundärer Bedeutung[33].

---

[29] Vgl. W. Kasper, ebd.

[30] K. Lehmann, a. a. O., S. 65 betont, daß die Erfüllung des Anspruchs unbedingter Treue, wie er in der christlichen Eheauffassung sich bekundet, nicht »exklusiv nur in der Ehe als Sakrament möglich« sei. Es gibt eben »nicht den allzu einfachen Unterschied, der eine sakramentale Ehe dem völlig profanen Vollzug entgegensetzt . . . Christliche Ehe wird nicht erst Gnadenereignis dort, wo sie ein Sakrament wird. Deswegen kann auch jemand, der in einer nicht-sakramentalen Ehe lebt, diese Erfahrung der Gnade machen . . .« 66.

[31] W. Kasper, a. a. O., S. 348.

[32] K. Lehmann, a. a. O., S. 64.

[33] So Ch. Duquoc, Die Ehe heute. Liebe und Institution. In: J. David/F. Schmalz, Wie unauflöslich ist die Ehe? Aschaffenburg 1969, S. 14; W. Kasper, a. a. O., S. 249: »Hier handelt es sich

Auch die Unauflöslichkeit der Ehe als unbedingte Treue[34]erscheint von hier aus in einem helleren Licht. Da Ehe nach den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils – in theologischer Ausdeutung des Epheserbriefes – »das Bild und die Teilhabe an dem Liebesbund Christi und der Kirche»[35] ist und in diesem Sakrament die unbedingte Treue Christi zu seiner Kirche zur Darstellung kommt, ist die Zusage der Partner zueinander endgültiger und unwiderruflicher Ausdruck der Treue Gottes[36]. Ermöglichungsgrund der unbedingten Treue ist somit letztlich der Glaube. Die Verfaßtheit der sakramentalen Ehe schließt nicht aus, daß die unbedingte Treuezusage Spannungen und Belastungen erfährt, aber diese können nicht die Entschiedenheit der Treuezusage aufheben, die ihre Hoffnung in Kreuz und Auferstehung Christi begründet weiß.

In engem Zusammenhang mit den Wandlungen im anthropologischen und theologischen Verständnis der Ehe stehen auch die heutigen Überlegungen zu einer vertieften Sicht des Rechts und der Rechtsordnung der Ehe. Die Begründung der Notwendigkeit und Reichweite des Rechts sowie einer institutionalisierten Rechtsordnung kann von mehreren Ausgangspunkten her unternommen werden.

Ein erster Versuch geht vom Konsens als dem Ja der Partner aus, das ehekonstitutiv ist. Dieses entschiedene und unbedingte Ja schließt zunächst einmal einen Widerstand gegen subjektive Einschränkungen und Bedingungen ein. Die bedingungslose und grundsätzlich bedingungsfeindliche Zusage der Partner »entprivatisiert« und »entsubjektiviert« ihre Entscheidung und »verobjektiviert« sie gewissermaßen, ohne allerdings ihren personalen Charakter zu verlieren und zu einem »objektivistischen Band« zu werden. Das gegenseitig gegebene unbedingte Ja begründet somit einen Anspruch und – im weitesten Sinne – ein Recht und eine »Ordnung« des Rechts, eine Weise von Institionalisierung, die eine Inschutznahme und eine Entlastung und somit auch – im doppelten Sinne – eine Befreiung mit sich bringt. Die Partner sind nicht mehr frei, den Partner zu wechseln, und sie sind gleichzeitig frei zu vollerer Verwirklichung ihrer Gemeinschaft des Lebens und der Liebe. In diesem Verständnis von Recht erhält alles, was für die Ehe sinnvoll als Recht zu setzen ist, dienende Funktion. Dieses »personal gegründete Recht, das ein insti-

---

um positive kirchenrechtliche Normen, die nach dem Gesichtspunkt der Praktikabilität und nicht nach dem der theologischen Nezessität zu beurteilen sind. Das gegenseitige Treueversprechen ist in sich und nicht erst durch eine positive kirchliche Festlegung eine zeichenhafte Größe. Wenn dieses Zeichen im Glauben an Christus gesetzt wird, dann kann ihm die Kirche gar nicht beliebig den sakramentalen Charakter absprechen.« Nach K. Lehmann, a. a. O., S. 64 kommt es bei der öffentlichen Zusage »gar nicht in erster Linie darauf an, ob diese Öffentlichkeit weltlich oder kirchlich ist«.

[34] Vgl. den Begriff bei K. Lehmann, a. a. O., S. 63.

[35] GS 48.

[36] Vgl. auch J. Ratzinger, a. a. O., S. 111.

tutionelles Element zur Bewahrung personaler Freiheit mit sich bringt«[37], muß zwar in seinen Grundzügen bleibendes Recht sein, aber es muß auch in konkreten Ausfaltungen der geschichtlichen Verfaßtheit des Menschen und der Ehe entsprechen, wobei allerdings auch klar sein dürfte, daß Recht immer begrenzt ist und niemals die ganze Wirklichkeit des menschlichen Lebens einzufangen vermag[38].

Ein zweiter Versuch, Recht und Rechtsordnung für die Ehe einsichtig zu machen, greift auf die Natur des Menschen selbst zurück. Menschliche Existenz hat notwendig Öffentlichkeitscharakter und trägt »sozusagen die Beziehung zu Recht und Rechtsordnung in sich«[39]. »Des Menschen Natur ist es, nicht bloße Natur zu sein, sondern Geschichte und Recht zu haben, haben zu müssen, um ›natürlich‹ sein zu können. Dies ist der unmittelbare anthropologische Grund, weshalb menschliche Sexualität der Ordnung durch die Recht setzende Gesellschaft unterliegt und nur als instituierte sittlich und menschlich ist; dies ist der Grund, weshalb die Sittlichkeit des Sexuellen an seine Einfügung in die Ordnungsgestalt gebunden ist, die ihr die menschliche Gemeinschaft setzt.«[40] Diese anthropologische Begründung von Sittlichkeit und Recht kann darauf verweisen, daß es auch historisch in keiner Gemeinschaft die Möglichkeit gegeben hat, »das Sexuelle und den Eros allein als Sache privater Beliebigkeit zu behandeln, sondern sie unterstehen ihrem Wesen nach sozialer Normierung«[41]. Das wird auch klar durch die kulturanthropologische Forschung bestätigt. Geht man von dieser anthropologischen Begründung noch einen Schritt weiter zu einer theologischen Begründung, dann ist im Lichte des Glaubens die wahre Ordnungsform der Ehe jene, die sie »aus dem Bund Gottes mit den Menschen in Jesus Christus empfangen hat«, in der »nicht mehr das Personale durch die Gemeinschaft vergewaltigt und nutzbar gemacht wird, sondern in der die Ordnung des Personalen und des Sozialen wahrhaft auf ihre innere Identität zurückgeführt werden«. Recht und Rechtsordnung gehören zum Wesen der Ehe; sie sind nicht nur Zutat[42]. Ihre konkrete Ausfaltung in der menschlichen Geschichte ist wandelbar. Die grundsätzlich zu bejahende kirchliche Kompetenz muß daher sowohl die Grundgestalt des »Glaubensrechts« als auch die historischen Notwendigkeiten für eine moderne Neuordnung des Eherechts in den Blick nehmen, wo-

---

[37] K. Lehmann, a. a. O., S. 62.
[38] Vgl. dazu auch J. G. Gerhartz, Grundfragen kirchlicher Ehereform. In: Zum Thema Ehescheidung, S. 93.
[39] J. Ratzinger, a. a. O., S. 106.
[40] Ebd.
[41] Ebd.
[42] Vgl. J. Ratzinger, a. a. O., S. 107. dazu die kritischen und weiterführenden Bemerkungen von J. G. Gerhartz, a. a. O., S. 93, der meint, man dürfe nicht nur a priori vorgehen, sondern müsse auch die Erfahrung und Geschichtlichkeit des Menschen und der Wandlungen der Ehe einbeziehen.

bei auch die Verschiebungen im Verhältnis von kirchlicher und weltlicher Kompetenz zu beachten sind.

## III. ABSCHLIESSENDE BEMERKUNGEN ZUR KIRCHLICHEN EHELEHRE

Das heute weit verbreitete Unbehagen an der geltenden kirchlichen Ehelehre basiert weithin auf einer fundamentalen Erweiterung und Vertiefung humanwissenschaftlicher und theologischer Erkenntnisse über den Menschen, über seine geschlechtliche Verfaßtheit, über seine geschichtlich sich wandelnde Stellung in Gemeinschaft und Welt, sowie über seine Beziehung zu Gott.

Im Lichte dieser Erkenntnis, aber auch zum Teil aus ideologischen Gründen oder falschen Einstellungen werden gegen die kirchliche Lehre in zunehmendem Maße Vorwürfe und Einwände laut, die der Kirche in Lehre und Praxis irrige Auffassungen oder eine zu geringe Flexibilität vorhalten.

Die Einwände richten sich im einzelnen:

– gegen die kirchliche Sexual- und Eheethik als finalistisch, naturalistisch und physizistisch;

– gegen die Interpretation der biblischen Botschaft über die Ehe als untheologisch, ahistorisch und inhuman;

– gegen die kirchliche Fixierung des Eherechts als institutionalistisch, legalistisch und kasuistisch.

Theologische Reflexionen über die menschliche Geschlechtlichkeit und über Ehe und Familie leiten in der Gegenwart auf eine Sexual- und Eheauffassung hin, in der, im Lichte heutiger wissenschaftlicher Erkenntnisse und auf der Grundlage des christlichen Glaubensverständnisses, die personale Seite stärker in den Blick genommen und die Eheinstitution als soziale und öffentliche Dimension der personalen Treuezusage zum Partner gesehen wird.

Von dieser, auch in der biblischen Botschaft fundierten Verhältnisbestimmung von Person und Institution her sind die Einwände und Vorwürfe gegen die kirchliche Sexual- und Eheethik, gegen die tradierte Sakramentsauffassung und gegen das geltende Eherecht zu beleuchten und zu prüfen. Die Kirche weiß sich aufgerufen, eine Lehre und pastorale Praxis zu entwickeln, in der zwischen Person und Institution in der Ehe wohl ein Spannungsverhältnis besteht, nicht aber ein unüberbrückbares Hindernis, ein Gegensatz oder eine einseitige Betonung.

Für die kirchliche Lehre und Verkündigung ergeben sich aus dem gewandelten Verhältnis von personalen und institutionellen Elementen in Ehe und Familie konkrete Aufgaben, von denen hier nur einige zur Sprache kommen sollen.

(1). Strukturen und Normen von Sexualität und Ehe sind weder subjektivistisch beliebig verfügbar noch institutionalistisch absolut unwandelbar, son-

dern sie sind in kulturell unterschiedlichen und sich wandelnden sozialen und ökonomischen Verhältnissen in Hinblick auf ein wachsendes Maß an Humanisierung zu transformieren. Christliche Sexual- und Eheethik kann deshalb nicht darauf verzichten, auf der Grundlage anthropologischer und theologischer Erkenntnisse über die menschliche Geschlechtlichkeit sowie über die Ehe als partnerschaftlichen Bund und als Institution auch für die Gegenwart Normen zu finden und zu begründen, die im Licht der von Gott eingerichteten und als bleibend erkannten Grundstrukturen (Zweigeschlechtlichkeit, Polarität, Ich-Du-Bezug, Sozialbeziehung) und unter Berücksichtigung kulturanthropologischer Entwicklungen konkrete Orientierungshilfen für eine menschenwürdige Gestaltung des Sexual- und Ehelebens sind. In kritischer Distanz zu einseitig institutionalistischen wie zu privatistischen Tendenzen in Vergangenheit und Gegenwart muß die christliche Ethik darum bemüht sein, legalistische wie permissive Moralanschauungen durch Aufweis positiver Gehalte und Motivierungen zu überwinden. Das Verständnis der christlichen Ehe als Gemeinschaft des Lebens und der Liebe (Einheit, Unauflöslichkeit), die in der gegenseitigen Schenkung auf die Schaffung neuen Lebens als Frucht der Geschlechtsgemeinschaft verwiesen ist, und die als solche auch in der menschlichen Gesellschaft und in der Kirche zu bezeugen ist, bildet die Grundlage für die Findung und Begründung von konkreten Verhaltensnormen, die als überzeugend angenommen und gelebt werden können.

(2). Bezüglich der Lehre und der Lehrbevollmächtigung über die Ehe weist die exegetiche Forschung übereinstimmend darauf hin, daß die Hl. Schrift keine geschlossene Lehre über die Ehe bietet. Einmütigkeit besteht aber auch darüber, daß in der Exegese von Einzelaussagen der Hl. Schrift zur Auflösung von Ehen bei den Autoren unterschiedliche und zum Teil entgegengesetzte Auffassungen vertreten werden, so daß ein Konsens nicht zu erwarten ist. Trotz dieser Unterschiede in der Interpretation von Einzelaussagen der Schrift weist die Exegese in einer Zusammenschau der biblischen Aussagen auf folgende Gegebenheiten hin: auf die gottgegründete Verfaßtheit und Zuordnung von Mann und Frau; auf ihre Einswerdung als Geschlechts- und Lebensgemeinschaft; und auf Weisungen und Ordnungen, die das Zuordnungsverhältnis von Mann und Frau (im allgemeinen und in unterschiedlichen Verhältnissen und Situationen) im Licht des Glaubens regeln sollen (Scheidungsverbot, Mattäusklausel, Paulinische Anordnungen). Diese Weisungen und Ordnungen sind bereits das Ergebnis einer Interpretationsgeschichte in der Urkirche. – Die lateinische Kirche weiß sich bis in die Gegenwart bevollmächtigt, die Schrift authentisch zu interpretieren und in der Frage der Eheauflösung einen Weg zu beschreiten, der weit über das *Privilegium Paulinum* hinausführt und heute nur die sakramentale und als solche vollzogene Ehe von ihrer Kompetenz zur Auflösung von Ehen ausschließt.

Die Begründung der kirchlichen Vollmacht bis hin zur Eheauflösung »in favorem fidei«, für die es in der Hl. Schrift keinen ausdrücklichen Hinweis gibt, ist theologisch noch weithin ungeklärt. Eine dogmatische Erklärung der Kirche über die Grundlegung und die Grenzen ihrer Gewalt zur Auflösung von Ehen gibt es bisher nicht[43]. Erklärungsversuche, die sich auf die Primatsverheißung (Mt 16, 19), auf die »plenitudo apostolicae potestatis« und auf die »potestas vicaria seu ministerialis« als Begründung für die Eheauflösung »in favorem fidei« stützen, müßten deren Vereinbarkeit mit dem unbedingten Nein des Herrn zur Ehescheidung aufweisen und außerdem klarmachen können, in welchem Sinne von einer »plena« *potestas* die Rede sein kann, wenn die sakramentalen Ehen ausdrücklich aus dieser *plena potestas* ausgeschlossen werden. Die vorgesehene Neuordnung des Eherechts sieht sich hinsichtlich dieses Problems vor zwei Aufgaben gestellt: vor eine theologische Grundlegung der kirchlichen Vollmacht, die wohl in den verschiedenen Weisen der Eheauflösung als eine umfassende kirchliche Vollmacht zu deuten ist, und vor die Herbeiführung einer einheitlichen und eindeutigen Verwendung der verschiedenen Weisen kirchlicher Eheauflösung[44].

Bezüglich der kirchlichen und staatlichen Kompetenz zur Regelung von Eheangelegenheiten ist nach geltendem kirchlichen Recht (CIC, can. 1016) der Staat lediglich für die Ordnung der bürgerlichen Rechtsfolgen der Ehe zuständig. Viele moderne Staaten haben durch Einführung der obligatorischen Zivilehe aber ihren eigenständigen Zuständigkeitsbereich deutlich erweitert auf den Erlaß aller Rechtsvorschriften über Voraussetzungen, Wirkungen und Bestand der Ehe. Die katholische Kirche hält ihrerseits den Anspruch aufrecht, die materiellen und formellen Voraussetzungen der Ehe unter Christen durch ihre Rechtsordnung festzulegen. Obwohl in der Neuordnung des Kirchenrechts eine Änderung der bisherigen kirchlichen Haltung nicht vorgesehen zu sein scheint, kann die Kirche nach dem Abbau der heftigen Konfrontation zwischen Staat und Kirche die Situation unbefangener bedenken[45].Theologische Überlegungen über das Verhältnis von Vertrag und Sakrament können in einer vertieften Sicht der tradierten Lehre von der

---

[43] Vgl. dazu (mit umfangreicher Literaturverarbeitung) A. Hopfenbeck, Privilegium Petrinum. Eine rechtssprachliche und rechtsbegriffliche Untersuchung (Münchener Theol. Studien, Kanonist. Abt., Bd. 35). St. Ottilien 1976, S. 201.

[44] Vgl. die Ansätze zu einem einheitlichen Sprachgebrauch in den Vorschlägen zur Neuordnung des CIC in den Schemata von 1973 und 1975, die den sonst häufig verwendeten Begriff »Privilegium Petrinum« nicht mehr vorsehen und von »solutio matrimonii in favorem fidei« sprechen. Dazu wäre eine theologische Begründung der Kompetenz zu dieser Eheauflösung dringend erforderlich. Zum Ganzen vgl. auch A. Hopfenbeck, a. a. O., S. 111, der meint, die heutige Tendenz gehe hinsichtlich der Vollmacht mehr auf eine »potestas vicaria« hin.

[45] Die Neuordnung des CIC, can. 101 erkennt dem Staat wohl nur wie der CIC die »competentia circa mere civiles matrimonii effectus« zu. Vgl. zum Ganzen D. Pirson, Art. »Eherecht«. In: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland (hrsg. v. E. Friesenhahn u. U. Scheuner, in Verb. m. J. Listl), Bd. 2. Berlin 1975, S. 750.

Identität zwischen Vertrag und Sakrament aufzeigen, daß hier nicht eine spannungslose Identität besteht, sondern ein differenziertes Spannungsverhältnis, das dem in der Ehe gegebenen Ineinander von Schöpfungs- und Einlösungswirklichkeit entspricht[46]. Rechtliche Überlegungen können stärker die unterschiedlichen Fundamente und Voraussetzungen des kirchlichen und des staatlichen Rechtsbereiches in den Blick nehmen. Kirchliches Recht ist nicht Bestandteil der vom Staat gesetzten Rechtsordnung, sondern es ist eigenes Recht. Es geht von der unverfügbaren Sinngebung der Ehe aus, bezieht sich auf die konstitutiven Elemente der Ehe und legt deshalb besonderes Gewicht auf die Voraussetzungen der Ehe und der Eheschließungsform. Das staatliche Recht ist im Unterschied zum kirchlichen Recht nicht konstitutiv für das Wesen der Ehe, sondern es hat die Aufgabe, die Ehe als wesentliches Element sozialer Beziehung zu ordnen. Es regelt deshalb die Voraussetzungen der Ehe und die Eheschließungsform nur sehr knapp, während es besonderes Gewicht auf die Rechtssicherheit und die Rechtsklarheit legen muß. – Von dieser Sicht her dürfte sich heute eine sinnvolle Relation der beiden Rechtskreise gewinnen lassen, die freilich Konflikte in einzelnen Rechtsbereichen (z. B. im Scheidungsrecht) nicht ausschließt. Aus pastoralen Gründen dürfte sich trotz grundsätzlicher Möglichkeit einer Einführung der fakultativen Zivilehe eine solche Regelung nicht empfehlen, da sie auf die Dauer zu einer Verwirrung der Gläubigen und zu einer säkularisierten Sicht der Ehe führen würde.

(3). Eine Reform des kirchlichen Eherechts muß beachten, daß sie erstens das heutige theologische Verständnis der Ehe in die Rechtssatzungen einbringt; daß sie zweitens die lebendige Wirklichkeit der Ehe nicht institutionalistisch erdrückt, sondern in ihrer dienenden Funktion sichtbar wird; und daß drittens die Rechtsnormen als das verstanden werden, was sie immer nur sein und bieten können, nämlich als Rahmen von Vorschriften und Anordnungen, mit deren Hilfe die Eheinstitution selbst wie auch der einzelne Ehebund gestützt und geschützt werden sollen. Nachdem Papst Johannes XXIII. im Jahre 1959 eine Reform des kirchlichen Eherechts angekündigt hatte und mit Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils eine Päpstliche Kommission für die Revision des kirchlichen Gesetzbuches eingesetzt worden war, liegen nun, neben dem Entwurf einer »Lex fundamentalis«, auch die Vorschläge zu den »Novi Canones de Sacramentis« mit den in »Titulus VII De Matrimonio« neu gefaßten Bestimmungen über die Ehe zur Diskussion vor.

---

[46] So vor allem W. Kasper, Zur Theologie der christlichen Ehe. Mainz 1977, S. 87 f.; der in der Ehe das Verhältnis von Schöpfungs- und Heilswirklichkeit analog dem christologischen Prinzip als »unvermischt und ungetrennt« bestimmt sieht und meint, daß unter dieser Voraussetzung bürgerliche und kirchliche Trauung in ihrer Unterscheidung wie in ihrer Zuordnung »die Mehrdimensionalität des einen Eheabschlusses zum Ausdruck bringen« können.

Eine abschließende Würdigung der vorgelegten Canones ist beim gegenwärtigen Diskussionsstand noch nicht möglich. Es lassen sich aber bereits einige Tendenzen aufzeigen, die über das bisherige Eherecht hinausgehen.

Die wohl tiefgreifendste Änderung ist darin zu sehen, daß die bisherige Umschreibung der wesentlichen Ehezwecke (Hauptzweck: Fortpflanzung; Nebenzwecke: gegenseitige Hilfe und Ordnung des Geschlechtstriebes) entfällt und an deren Stelle eine Definition tritt, die im wesentlichen der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils entspricht. Der neue can. 243 umschreibt die Ehe als (innige) Vereinigung des ganzen Lebens zwischen einem Mann und einer Frau, die durch ihre Eigenart auf die Fortpflanzung und Erziehung von Kindern gerichtet ist.

Das gewandelte Eheverständnis kommt auch in den Aussagen über den Konsens zum Ausdruck. Während CIC, can. 1081 § 2 erklärt: »Der Ehekonsens ist ein Willensakt, wodurch jeder der beiden Partner das Recht auf den Leib *(ius in corpus)* übergibt und empfängt mit Rücksicht auf jene Akte, die an sich zur Erzeugung von Nachkommenschaft geeignet sind«, umschreibt das neue Eherecht in can. 295 § 2 den Konsens so: »Der Ehekonsens ist ein willentliches Einverständnis, durch das Mann und Frau durch einen Bund miteinander eine bleibende und Dritte ausschließende Gemeinschaft ehelichen Lebens konstituieren, die durch ihre Eigenart auf die Zeugung und Erziehung von Kindern gerichtet ist.«

Eine weitere tiefgreifende Änderung sieht das neue Eherecht in der Neuregelung der Ehehindernisse vor. Den Bischofskonferenzen wird die Aufstellung der aufschiebenden und trennenden Ehehindernisse für ihr Gebiet zugesprochen. Damit wird die bisher streng gewahrte Rechtseinheit im Eherecht aufgelockert.

Ferner sollen rein kirchliche Ehehindernisse nur für diejenigen gelten, die in der katholischen Kirche getauft sind oder nach ihrer Taufe in ihr aufgenommem wurden und nicht durch eine formelle Erklärung die Kirche verlassen haben (can. 263).

Konsequenterweise legt das neue Eherecht dann auch fest, daß zur Einhaltung der kanonischen Eheschließungsform alle in der katholischen Kirche getauften oder zu ihr bekehrten Christen verpflichtet sind, nicht aber Katholiken, die sich formell oder notorisch von ihr losgesagt haben (can. 319 § 1). Mit dieser Regelung soll bezweckt werden, daß abgefallene Katholiken auch außerhalb der Kirche eine gültige Ehe schließen können, zumal sie in der Regel zu einer kirchlichen Eheschließung nicht bereit sind.

Weitere Äußerungen betreffen Einzelbestimmungen wie die Abschaffung von Hindernissen niederen Grades (Blutsverwandschaft im dritten Grad der Seitenlinie, öffentliche Ehrbarkeit im zweiten Grad, geistliche Verwandtschaft, Verbrechen in den bisherigen beiden ersten Formen); ferner die Ge-

lübde, die Trauungsvollmacht und einige Konsensmängel (Geisteskrankheit, schwere sexuelle Störungen, arglistige Täuschung).

Substanz und Struktur des bisher geltenden Eherechts werden durch diese neue Konzeption nicht verändert. Auch werden wichtige Grundlinien, die in der Ehedefinition angedeutet sind, nur sehr vorsichtig ausgezogen. Die Revision des Eherechts ist nur ein erster Schritt. Weitere Schritte scheinen beim gegenwärtigen Stand der theologischen und kirchenrechtlichen Diskussion nicht für opportun gehalten zu werden. Aber wenigstens ein Anfang ist gemacht.

# Die stille Revolution: Ehe und Familie

*Von Paul-Ludwig Weinacht*

## I. EHE OHNE FAMILIE

Wir tun uns heute schwer mit dem Selbstverständlichen von einst. Was war selbstverständlicher für ein junges lediges Paar, das sich mochte, das es sich leisten konnte und dessen Eltern nichts einzuwenden wußten, als daß es heiratete, wenn es dauerhaft zusammenleben wollte? Was war selbstverständlicher, als daß Eltern, Nachbarn, der Pfarrer der Gemeinde das Paar in seiner ehelichen Lebensführung und seinem Pflichtbewußtsein unterstützte und bestärkte?

Das Selbstverständliche von einst ist für viele heute fragwürdig, ja schockierend geworden. Wir holen in unsere Intimzone, was vormals auf allgemeinen Grundsätzen und Regeln aufruhte, schließen uns damit ab und kapseln uns ein. In persönlichen Angelegenheiten erlauben wir höchstens einer uns innerlich gleichgesinnten Bezugsgruppe, Rat zu erteilen. Nicht zuletzt deshalb sind Eltern im Haus ihrer verheirateten Kinder oft nur Besuchsgäste, auf Zeit geduldete Fremde, die sich hüten müssen, die Intimsphäre des Paares zu berühren.

Um den Wandel, der sich hier ereignet hat, zu ermessen, um den Zusammenhang, der zwischen Familie und Ehe besteht, zutreffend einzuschätzen, tut ein Blick auf ältere Zustände dieses Verhältnisses not.

### *1. Alteuropäische Zeit: Ehe – ein Instrument der Familienpolitik*

In alteuropäischer Zeit war die Ehe, genauer gesagt: die Eheschließung, in den ständischen Familien keine Angelegenheit des Paares; sie war die Sache der Gemeinschaft, aus der eine Braut oder ein Bräutigam stammte bzw. in die sie übertreten sollte. Das Glück der Jungen war nicht gemeint, es ging um Familieninteressen, allgemeiner gesagt: um das Gemeinwohl.

Beispielsweise brauchte man einen Erben oder benötigte Arbeitskräfte im Haus, versprach sich eine Abrundung des Besitzes, rechnete höheren Orts auf Einfluß – und war unter solchen Gesichtspunkten bereit, die Jungen zusammenzugeben. Andererseits: Man fürchtete um seinen Anteil am Markt, hatte nicht genug, um noch mehr Mäuler zu stopfen, konnte eine ledige Magd oder Tochter nicht entbehren, wollte einen Soldaten nicht seßhaft werden lassen – und schon gab es keine Heiratserlaubnis.

Die Herren über den Eheschluß waren die Familienoberhäupter, gemeindliche bzw. staatliche Obrigkeiten, die für den gemeinen Mann zusätzliche Heiratsschranken errichteten; Kirchenmänner, die – bevor am Ende des letzten Jahrhunderts sich der Staat vor sie schob – das Aufgebot bestellten, den Eheschluß feierlich registrierten. Mit dem Ehe-

schluß vor dem Geistlichen war ein weltlich Ding zugleich ein Bund vor Gott geworden. Ehe bestand als Vertrag und als Sakrament in eins.

Die um des Gemeinwohls willen geschlossene Ehe war inwendig von Gemeinschaftspflichten erfüllt. Zunächst waren es die Pflichten der Gatten und Eltern, daneben die des Gesindes und der Kinder. Ganze Bücher waren mit Hausväter- und Hausmütterlehren angefüllt. Diese Lebensführungsmuster waren nicht auf individuelles Glück hin ausgelegt, sowenig als die Heirat auf herzliche Zuneigung zwischen den Gatten gründen mußte. Noch Hegel hält Verliebtsein in Abhebung zu Ehe- und Familienrecht »für die höchste Zufälligkeit, für die Willkür der Subjektivität, die keine Ausdehnung und keine Allgemeinheit hat«.

Die Nachbarn- und Dorfgemeinschaft überwachte mit munterem Fleiß die Aufrechterhaltung häuslicher Ehrbarkeit. Das Habertreiben stellte denjenigen bloß, der die gemeinschaftliche Sitte verletzt hatte – sei es die Achtung der Jungfrauenschaft, die Respektierung ehelicher Treue, die Unterscheidung von Männer- und Frauenarbeit, die Aufrechterhaltung würdiger Umgangsregeln zwischen Eheleuten (die andere waren als die des Hausvaters bzw. der Hausmutter mit dem Gesinde oder mit den Kindern).

## 2. *Industrialisierung und bürgerliche Revolution: Ehe als Liebesbund im Blick auf die Zeugungsfamilie*

Der Niedergang der alteuropäischen Sozialverhältnisse geht einher mit der Auflösung des »ganzen Hauses«. Die literarische Bewegung des Sturms und Drangs bringt die Hauptprobleme jener Umbruchszeit mit großem Erfolg auf die Bühne: Die alte Gesellschaft scheint nun als Repräsentant herz- und gefühlloser Vorteilssicherung und patriarchalischer Willkür, während die Jugend ihr Empfinden an einer neuen besseren Gesellschaftsordnung orientiert, in der das Bürgertum als Unterpfand von Freiheit, Gleichheit und Humanität steht. Schiller hat diesen Gegensatz im Titel seines Jugendstückes »Kabale und Liebe« prägnant zum Ausdruck gebracht.

Während sich die Ehe von der Verstandes- zur Neigungsehe zu wandeln beginnt, kehrt sich auch ihr Verhältnis zur Familie um. Aus einem Instrument der Herkunftsfamilien zur Sicherung ihrer Interessen wird sie zu einem Liebesbund, der auf die Zeugungsfamilie, das heißt die künftige Familie ausgerichtet ist. Im Recht wird dies durch den Wegfall der Heiratsschranken deutlich, wenngleich die Vertragsformel den Sinneswandel des Ehe-Instituts kaum erkennen läßt. Der Königsberger Philosoph Kant hat die berüchtigte Formel in Umlauf gesetzt, Ehe – unter Rechtsaspekten – ist ein Vertrag zwischen Mann und Frau zum lebenswierigen wechselseitigen Genuß ihrer Geschlechtseigenschaften. Immerhin drückt dies die Emanzipation der Ehe vom Wohl der Herkunftsfamilie, ja vom Wohl des Gemeinwesens in unerbitterlicher Schärfe aus. Erst spätere Juristengenerationen haben den Ehevertrag wieder mit konkretem sozialem Sinn gefüllt – etwa das Schweizerische Zivilgesetzbuch, das in Artikel 159 die Verpflichtung der Gatten festschreibt, »das Wohl der Gemeinschaft in einträchtigem Zusammenwirken zu wahren und für die Kinder gemeinsam zu sorgen«.

Der Soziologe gibt dem Schweizerischen Rechtssatz den Vorzug vor der spitzen Kantischen Vertragsformel. Denn es kommt ihm darauf an, den Unterschied zwischen blo-

ßer Paarbeziehung und institutionalisiertem Gatten-Verhältnis zu markieren. Letzteres ist dadurch ausgezeichnet, daß es nicht nur Ich-Du-Beziehungen in sich enthält, sondern Wir-Beziehungen hat, die das Ich und das Du objektivieren und korrigieren können, daß es die Elternrolle in sich enthält, zumindest das Versprechen darauf, das mit der Geburt des ersten Kindes erfüllt wird, und daß es über den Tod eines Ehegatten in der Weise fortbesteht, daß u. U. ein anderer an die Stelle des Ausgeschiedenen treten kann. Die reine Paarbeziehung kennt keine Elternschaft und erlischt mit dem Tod eines der beiden, ja nicht selten zieht einer den andern in den Tod mit.

Auch für die Ehe, die als Liebesbund gemeint ist und auf Kinder hin orientiert ist, gilt noch immer, daß Familie nicht in der Ehe, sondern Ehe in Familie gründet. Doch ist an die Stelle der Herkunfts- die Zeugungsfamilie getreten.

Übrigens gibt auch der Moraltheologe dem Schweizerischen Rechtssatz vor der Kantschen Vertragsformel den Vorzug. Denn mit dem Hinweis auf Gemeinschaftspflichten wird angedeutet, daß eheliche Liebe und Treue, Opferbereitschaft und Fürsorge, also das christlich kultivierte Ehe- und Familienverhältnis nicht erloschen, sondern inmitten sozialer, ökonomischer und rechtlicher Wandlungen verpflichtend geblieben ist.

### *3. Zunahme der Ehen*

Mit der Lockerung oder dem Fortfall zahlreicher Heiratsbeschränkungen beginnt der Anteil der verheirateten Erwachsenen in der deutschen Bevölkerung den der ledigen zu übersteigen. Im Jahr 1871 sind schon dreiviertel aller über achtzehnjährigen Männer und über sechzehnjährigen Frauen verheiratet. 1938 sind es über 90 Prozent und nach dem Zweiten Weltkrieg, in den fünfziger Jahren, steigt die Quote bei den Männern auf über 97 Prozent, bei den Frauen auf 95 Prozent. Das Erstaunliche an diesem Vorgang der Demokratisierung einer vormals sozial beschränkten Institution war, daß er keine radikale Veränderung der Ehe- und Familiensitte mit sich brachte. Gewiß fand im proletarischen Ehe- und Familienverhältnis aus Gründen der Arbeitsordnung, der Wohnungsumstände, der Not und des Mangels vieles von dem nicht statt, was die Institution in den besitzenden Klassen auszeichnete. Aber dies wird nicht als Eigenart, sondern als Mangel empfunden. Karl Marx sprach insoweit aufschlußreich von »erzwungener Familienlosigkeit« unter der Arbeiterschaft.

Die Ehe- und Familiensitte – mochte sie im bürgerlichen Milieu auch zum Teil heuchlerisch befolgt werden, mochte sie in den von ökonomischer und geistiger Not heimgesuchten Bevölkerungsschichten auch nur ansatzweise praktiziert werden – sie blieb im ganzen in Geltung, weil die Tradition nicht grundlegend erschüttert war, die Meinungsführerschaft in der Gesellschaft der überkommenen Ehemoral huldigte und die pastorale Arbeit der Kirchen ihre Wirkung tat. Die Folgen dieser Institutionen-Pflege lassen sich noch immer im Verhalten von Geschiedenen ablesen, die sich wieder zu verheiraten pflegen, also erneut den gesellschaftlichen Schutz des Verheiratetseins suchen.

Dieser Effekt ist für das katholische Eheverständnis schwer nachvollziehbar, nichtsdestoweniger vorhanden. Darum konnte der erste Familienbericht der Bundesregierung vom Jahr 1968 sagen: »Für viele Geschiedene wird durch die Zerrüttung ihrer bisherigen Ehe nicht die Ehe als Institution, sondern nur die gescheiterte eigene Ehe in Frage gestellt.«

### *4. Ehe ohne Familie*

Heute hat die Ehe in weiten Kreisen unserer Bevölkerung erneut einen Bedeutungswandel durchgemacht. Das Paar macht sich frei von den an Eheleute gestellten kulturellen Erwartungen, das heißt, es kommt zur Emanzipation des Paares aus dem Gattenverhältnis. Damit sind zwei Probleme angesprochen: einmal die Distanz zur herkömmlichen Gattenrolle und ihres Bezugs auf geschlechtliche Arbeitsteilung, zum andern die Distanz zur Zeugungsfamilie.

Beginnen wir mit dem zuletzt genannten Problem. Seine kräftigsten Konturen hat es im Spiegel folgender Zahlen: Die Quote der Einpersonenhaushalte im heiratsfähigen Alter bis 45 Jahre, also der vormaligen Hagestolze, wächst unaufhörlich: seit 1957 von einer halben Million auf derzeit 1,3 Millionen. Von den geschlossenen Ehen bleibt jede vierte kinderlos – zur Hälfte ohne Bedauern der Ehegatten bzw. – um eine Verteidigungsschrift der geplanten Familienverweigerung zu zitieren – »kinderlos aus Verantwortung«!

Die Distanz zur Zeugungsfamilie erfaßt über kurz oder lang auch den Großteil der übrigen Familien. Nach kürzester Zeit ist nämlich der Familienzyklus, den sie durchlaufen, beendet. Ihre gegenwärtig beherrschend werdende Größe von weniger als zwei Kindern pro Familie – 1977 waren es noch ganze 1,4 Kinder im Durchschnitt – verlangt nämlich nur wenige Jahre familienzentrierter Tätigkeit eines der beiden Gatten. Nach dem Weggang des jüngsten Kindes außer Haus verbleiben die Ehegatten für die zweite Hälfte ihres Ehelebens, also in der Regel zwanzig Jahre, miteinander allein. In dieser Ehephase nun dürfte ihr Verhältnis – zumal wenn Großelternpflichten keine spürbare Rolle spielen – erhebliche Wandlungen erfahren.

### *5. Entlastete Paar-Beziehungen*

Die Veränderungen des Eheverständnisses, die sich unter anderem im Vorgriff auf das Verlaufsmuster heutiger Ehen eingestellt haben, hat der Gesetzgeber durch Streichung des hergebrachten Eheleitbildes Rechnung getragen. Die Hausfrauenehe ist damit der Berufstätigenehe ebenso gleichgestellt wie der Ehe, in der der Mann den häuslichen Part zu besorgen wünscht. Auch die Kirchen haben begonnen, in den institutionellen Ehebegriff das neue Maß personaler Partnerschaft einzufügen, um ihn für persönliche Neigungen und Erwartungen sowie individuelle Möglichkeiten zugänglicher zu machen. Ob solche Umstellungen den tatsächlichen Wandlungen in der Gesellschaft ausreichend weit entgegenkommen, steht noch dahin. Das freie Aushandeln der Gattenrollen und die stärkere Betonung der Ehebeziehung auch in der Familie ist dringlich geworden, weil viele junge Paare im Dienst an der Zeugungsfamilie keine Befriedigungschancen mehr erblicken. Solche Befriedigung erwarten sie allenfalls aus dem Wechsel von erfüllter Ehebeziehung und Teilhabe an öffentlichen Rollen, in denen sie auch den ihnen gemäßen Anteil an sozialer bzw. politischer Verantwortung investieren: als Berufstätige, Partei- oder Verbandsmitglieder, Besucher öffentlicher Veranstaltungen usw. Die hier zu erwartenden Erlebnis- und Profilierungschancen sind gerade für Leute mit qualifizierter Berufsausbildung lohnend und lassen ihnen das Leben erfüllter erscheinen als ein Leben im Haus. Max Horkheimer meint insoweit gar:

»Der Ertrag des Lebens wird in Zukunft weit stärker anderen Konstellationen als der Ehe zuzuschreiben sein.«

Eine solche Botschaft, die keine Verantwortlichkeit im Generationenzusammenhang mehr gelten läßt und Dankesschuld an die Elterngeneration nicht durch Zeugung und sorgfältige Erziehung eigener Kinder abzutragen verlangt, wird heute vor allem von jungen Frauen erwartet. Denn Kinder sind vor dem Hintergrund der neuen Ertragschancen des Erwachsenenlebens gerade für Akademikerinnen oftmals eine nackte Bedrohung. Sie werden darum entweder umgangen oder als ein Problem definiert, das um des eigenen und unabhängigen Lebens der Frau willen bestenfalls in gemeinsamen Arrangements beider Eltern zu bewältigen ist. Mittels der Ausfüllungsfreiheit der Gattenrolle wird versucht, die Bedrohung der Frau durch die Zeugungsfamilie abzuwenden.

In der Konsequenz solchen Erlebens bilden sich divergierende Lebensführungsmuster, in denen sich Formen und Vorformen der Ehe seltsam mischen: Ein Ehepaar schiebt den Entschluß, Kinder zu zeugen oder anzunehmen, auf einen relativ späten Zeitpunkt auf, das heißt behält sich die Umkonstituierung zur familienbezogenen Ehe vor; ein Paar bleibt kinderlos, sucht aber eine stärkere Institutionalisierung als dies ohne Trauschein derzeit möglich ist; ein Paar lebt ohne Trauschein zusammen, unter Umständen mit einem Kind, und sucht den Schutz einer Bezugsgruppe außerhalb der dominierenden Kultur bzw. Rechtsordnung. Eine solche Quasi-Ehe wird darum möglich, weil alternative Lebensführungsregeln vorhanden sind und Sanktionen der dominierenden Kulturordnung wirkungslos bleiben. Der Verlust an sozialer Kontrolle über die Lebensführung der Kinder äußert sich beispielsweise im resignierten Seufzer einer sechzigjährigen Mutter: »Wenn sie wenigstens heiraten wollten!« Im Schutz von Teilkulturen oder von gegenkulturellen Strömungen können Paarbeziehungen sich zu Wohngemeinschaften verdichten oder – auf der Gegenseite des Spektrums – als flüchtige Begegnungen im Leben von prinzipiell oder schicksalhaft Alleinstehenden kultiviert werden.

Die Flucht vor der Ehe, die von einem Teil der jungen Generation bereits praktiziert wird, schlägt sich im Meinungsbild der Sechzehn- bis Neunundzwanzigjährigen auffällig nieder. Im Jahr 1978 ist die Bevölkerung insgesamt noch zu 60 Prozent von der Notwendigkeit der Ehe überzeugt, von den unter dreißigjährigen Frauen sind es jedoch nur 42 Prozent und von den gleichaltrigen Männern 40 Prozent. Die Abkehr von der Ehe geht zeitlich parallel mit der Abkehr von der Mehrkinderfamilie, beginnt also zeitgleich mit dem sogenannten Pillenknick. Dies gibt einmal mehr Anlaß, darüber nachzudenken, ob der pharmazeutisch drapierte Begriff Pillenknick nicht von einer tieferliegenden Revolution der Ehe- und Familienmoral ablenkt.

## II. FAMILIE

### *1. Vom Haus zur Familie*

Der enge Zusammenhang zwischen Familie und Ehe, der in diesem jüngsten Vorgang sichtbar wird, besteht nun freilich von allem Anfang an. Wir wollen dies im Blick auf Wandlungen des Familienbegriffs ganz knapp erläutern.

Im alten Europa war Familie innerhalb der ständischen Gesellschaft ein wirtschaftliches und politisches Potential, das sich von der unterständischen Familie, der die rechtliche Anerkennung, nicht immer der Segen der Kirche fehlte, in vielem unterschied. Dennoch gab es so etwas wie eine vorbildhafte Familienstruktur, die sich in allen Familienformen wiederfand, nämlich ein Personenverband, zu dem Eltern, deren Kinder und ein Kreis mithelfender Leute gehörte, an dessen Stelle in den unterständischen Häusern das Werkzeug oder die Haustiere traten. In einem großen Haus bildeten sich mit der Zeit mehrere Kindschaftsverhältnisse, wofür der Ausdruck »Kind und Kegel« gebräuchlich war. Die unvollständige Familie war im Gesinde eines Hauses nichts Ungewöhnliches; sie blieb dadurch unauffällig, daß sie der gesellschaftlich anerkannten Familie des Hausvaters und der Hausmutter zu- und eingeordnet blieb. Sie kam unverhüllt zum Vorschein, als sich im Verlauf der Industrialisierung das Ordnungsgebilde des ganzen Hauses auflöste und es in seine Bestandteile zerfiel. Nun stellten sich die diversen Familienkerne des Hauses und die Gattenfamilien der unterständischen Bevölkerung, vor allem der sich bildenden Arbeiterklasse, als ein neues gesellschaftliches Substrat dar, von dem zunächst unklar war, ob es die Ordnungsfunktion des ganzen Hauses unter neuen Verhältnissen übernehmen könne oder als Flugsand die Grundlage der Gesellschaft gefährdete.

### 2. *Von der Haussitte zur Sexualmoral*

Aus der Familiengeschichtsforschung wissen wir, daß seit der Mitte des 18. Jahrhunderts etwa hundert Jahre die regulierende Kraft der älteren Ehe- und Familiensitte von einer Art sexueller Revolution überfordert zu werden drohte. Die Zahl der Unehelichen stieg sprunghaft, und die vormals in die sachrationalen Anweisungen für den ehelichen Hausstand eingelagerten Morallehren spitzten sich mehr und mehr auf das 6. Gebot zu. Es ging um die Aufrechterhaltung der Verehelichungspflicht und um die Durchsetzung der vollständigen Familie als Regelform. Nicht selten griffen die Sanktionen der Gesellschaft erst an der schwächsten und letzten Stelle der zerrissenen Gesittung: bei der ledigen Mutter, die ihr Neugeborenes tötete. Goethe hat dieses Thema zum Gegenstand seiner Gretchentragödie gemacht. Der Sinn der mitleidlosen Sanktionen war die Durchsetzung der Ehe als legitimer Ort der Sexualität und die Erhaltung der vollständigen Familie als Regelform. Die Verengung der Moral auf Sexualmoral war eng verknüpft mit einer bürgerlichen Öffentlichkeit, die auch das Mätressenwesen bei Hof skandalisierte. Die kirchlichen und weltlichen Meinungsführer hatten der Gattenfamilie die gesellschaftliche Anerkennung spätestens dann gesichert, als auch die Arbeiterschaft den Anschluß an den bürgerlichen Ehe- und Familienstandard anstrebte. Die rechtliche Lockerung der Heiratsschranken war daher von einem mächtigen Druck in Richtung auf Verehelichung begleitet und die Demokratisierung der Ehe endete in einer Verallgemeinerung der vollständigen Gattenfamilie als Regelform.

### 3. *Familie ohne Ehe*

Die Ehe- und Familienstatistik, die wir heute haben, bietet nur ein lückenhaftes Bild. Denn Haushaltsgemeinschaften Lediger oder anderweitig Verheirateter werden als sol-

che nicht erfaßt; nichteheliche Kinder werden ihren Müttern zugerechnet. Von allen Geburten des Jahres 1960 waren 6,3 Prozent nichtehelich, Mitte der sechziger Jahre erreichte die Nichtehelichenquote mit 4,6 Prozent ihren bislang tiefsten Stand. Sie steigt seither langsam an. Nicht ganz die Hälfte der nichtehelichen Kinder wird durch Heirat der Mutter nachträglich legitimiert. Man kann heute noch nicht sagen, wie sich diese Quoten weiterentwickeln, da einerseits die Heiratschancen lediger Mütter sich bessern, andererseits der Legitimierungszwang zurückgeht. Von allen unvollständigen Familien, also solchen, von denen ein Elternteil aus welchen Gründen immer ausgeschieden ist oder aus zivilrechtlichen Gründen nicht mitzählt, nehmen Familien ohne Ehe den kleinsten Anteil ein: 1957 betrug ihre Quote an den Familien mit mindestens einem Kind zwei Prozent, 1970 nurmehr wenig über ein Prozent. Der in der gemeinsamen Lebensform des Paares als entbehrlich angesehene Trauschein ist angesichts der Zeugungsfamilie offenbar so wertlos doch nicht. Die Ehe – mag sie auch als legitime Form des Sexuallebens an Prestige eingebüßt haben – hat vor dem Hintergrund der Familie, freilich nur dort, ihren in der Neuzeit gewonnenen hohen Rangplatz gehalten. Da aber die Zahl der Familiengründungen, nicht nur ihre Größe, rückläufig zu werden beginnt, ist die Hoffnung, daß das Institut der Ehe vom Kind, also von der Zeugungsfamilie her, gerettet wurde, nur in Grenzen berechtigt. Die Anthropologin Margaret Mead hält es für möglich, daß wir uns einer Gesellschaftsordnung nähern, in der »Elternschaft auf eine kleinere Zahl von Familien beschränkt ist, deren Hauptfunktion im Aufziehen von Kindern besteht«, während die übrigen Menschen »zum erstenmal in der Geschichte als freie Individuen funktionieren«. Ehe und Familie würden in solcher Beratung wieder zu einem sozial beschränkten Verhältnis, in das einzutreten zwar nicht mehr ökonomisch oder rechtlich verwehrt wäre, wohl aber davon bestimmt sein könnte, daß einer den Zwang, als freies Individuum zu funktionieren, gar nicht spürt oder sich über alternative Grundwerte von diesem Funktionszwang zu emanzipieren vermag.

### *4. Die alternative Welt der Ehe- und Familienwerte*

Worin könnten alternative Grundwerte bestehen? Sind es die alten Wahrheiten, die in jahrtausendewährenden Generationenfolgen ausgesprochen oder unausgesprochen wirksam waren, dem Gehorsam, und dem Glauben der Menschen anvertraut und die nun in die Helle des Wissens und des Bewußtseins gehoben werden müssen, um neuerlich Anerkennung zu finden? Oder sind es menschliche Grundbedürfnisse, die – in heutiger Zeit ambivalent geworden und auf mehrere Erfüllungswege verwiesen – in Ehe und Familie noch immer die tiefere Befriedigung finden, etwa die Sehnsucht nach menschlicher Nähe und Gemeinschaft, nach der Möglichkeit, die Waffen des täglichen Durchsetzungs- und Überlebenskampfes abzulegen, zu entspannen, Vertrauen und Freundschaft ohne Arglist und Hintersinn zu pflegen? Oder ist es die Hoffnung auf eine glückliche Lösung jenes Lebensproblems des Volljährigen, das von Psychotherapeuten als Wachstumskrise beschrieben wird, nämlich: Kann er der Ich-Abschließung entkommen, indem er Mut und Verantwortung zur Elternschaft aufbringt? Gerade das moderne Verhältnis zum Kind, das keine Arbeitskraft und kein materieller Guthabenfaktor, sondern eine ständig wachsende Belastung der Nerven, der Zeit, des

Budgets darstellt, ist ein eindrucksvoller Anlaß zur Überwindung egozentrischer und egoistischer Einstellungen im Sinn einer Transzendierung der eigenen Existenz. »Für viele Eltern« – so meint ein soziologischer Beobachter der Ehe- und Familienszene der Bundesrepublik – »wird das emotional zutiefst erfüllte, fürsorgende, spielende wie erziehende Verhältnis zum Kind zum eigentlichen Sinn des Lebens inmitten einer segmentalisierten, funktionalisierten und daher beziehungsverdünnten Umwelt.« Die Ordnung der Beziehungen verlangt freilich, daß weder die Eltern-Kind-Beziehung zu Lasten der elterlichen Koalition, noch die Ehebeziehung zu Lasten der Kinder unterhalten und entfaltet wird. Das Generationen und Geschlechtsklassen integrierende Wertmuster der vollständigen Familie kann manches zur Stabilisierung der Sinn-Erfüllungs-Sehnsucht beitragen, da es überspannte Erwartungen abmildert und Enttäuschungen zu vermeiden hilft.

Die Wahrscheinlichkeit, daß Ehebeziehungen und Elternbeziehungen die vorgenannten Sehnsüchte und Bedürfnisse befriedigen, steigt in dem Maße, als die Ehegefährten in personaler, das heißt die Würde des andern und seinen Eigenwert respektierenden Liebe und in ehelicher Treue einander zugetan sind und die Familienangehörigen sich wechselseitig dienen, das heißt ohne Vorrangdenken füreinander da und zum sittlichen Gebotenen hin offen sind. Dann kann auch das lebenslange Experiment der Verständigung zwischen Mann und Frau mit Aussicht auf Erfolg gewagt werden, kann die zweite sozialkulturelle Geburt und spätere Ablösung des Kindes aus dem Schoß der Familie gelingen, kann die Familie eine unverwechselbare Wirkung zur gesellschaftlichen Umwelt hin entfalten.

Die Öffentlichkeit wird vorerst nicht damit rechnen können, daß solche alternativen Familienwerte auf breiter Front entdeckt und akzeptiert werden. Die in der Statistik und in Meinungsumfragen seit nunmehr fünfzehn Jahren zum Ausdruck kommenden Verhaltensänderungen weisen in eine völlig andere Richtung.

Es ist in dieser Situation gut zu wissen, daß etwas, das sich heute so stark verändert, nicht immer in derselben Weise geordnet war. Man mag daraus die Hoffnung schöpfen, daß Ehe und Familie zwar in einer Anpassungskrise an neue zivilisatorische Rahmenbedingungen stecken, daß die stille Revolution, von der sie sich derzeit erfaßt fühlen, aber keinesfalls ihr Ende bedeuten muß.

# Elternrecht – Recht des Kindes – Recht des Staates (II)*

*Von Ernst-Wolfgang Böckenförde*

## IV

## ELTERNRECHT UND STAATLICHE SCHULHOHEIT

Im Blickpunkt der folgenden Überlegungen steht nicht das sogenannte konfessionelle Elternrecht, dessen streithervorrufende Kraft inzwischen verebbt ist, sondern das Problem des sogenannten pädagogischen Elternrechts und, damit zusammenhängend, des Erziehungsauftrags der öffentlichen Schule[47].

### *a) Die schulische Reichweite des Elternrechts*

Die Frage, wie weit das Elternrecht in den Schulbereich hineinreicht, ist in den letzten Jahren in Bewegung geraten. Sie strebt neuen, aber noch nicht überall sichtbaren, und wo sichtbaren, noch nicht überall befestigten Ufern zu. Ausgelöst wurde die Bewegung im wesentlichen durch das hessische Förderstufenurteil des BVerfG[48]. In ihm wurde die schroffe und trennende Gegenüberstellung von Elternrecht und staatlicher Schulhoheit der Weimarer Zeit, die das Elternrecht auf die häusliche Erziehung beschränkte, für Art. 6 Abs. 2 GG zurückgewiesen. Das grundsätzliche Hineinwirken des Elternrechts auch in den Schulbereich wurde anerkannt, weil das Kind in der und durch die Schule nicht aus dem elterlichen Erziehungskreis heraustritt und schulischer Unterricht, schulische Erziehung und elterliche Erziehung gemeinsam auf das eine Kind und seine Persönlichkeitsentfaltung einwirken.

Auch nach der neueren Rechtsprechung des BVerfG bleibt es jedoch dabei, daß das elterliche Erziehungsrecht in Art. 6 Abs. 2 GG, seinem Wortlaut und systematischen Bezug gemäß, ein *familiäres* Erziehungsrecht ist. Das BVerfG hat dies in mehreren Entscheidungen selbst anerkannt[49]. Aufgegeben hat es die Beschränkung der familiä-

---

* Vgl. die drei ersten Kapitel dieses Beitrags in dieser Zeitschrift 4/79, S. 320.

[47] Aus der sehr zahlreichen Literatur sei hingewiesen auf J. Röbbelen, Zum Problem des Elternrechts. Heidelberg 1966; R. Wimmer, Das pädagogische Elternrecht. In: DVBl 67, S. 809; Erwin Stein, Das pädagogische Elternrecht im sozialen Rechtsstaat. In: Politik, Wissenschaft, Erziehung. Festschrift für Ernst Schütte, 1969; M. Stock, Pädagogische Freiheit und politischer Auftrag der Schule, 1971; F. Hennecke, Staat und Unterricht, 1972; Ingo Richter, Bildungsverfassungsrecht, 1975, S. 44 f., 183 ff.; Chr. Starck, Freiheitlicher Staat und staatliche Schulhoheit. In: Essener Gespräche 9 (1975), S. 9 ff.; Oppermann, Nach welchen rechtlichen Grundsätzen sind das öffentliche Schulwesen und die Stellung der an ihm Beteiligten zu ordnen? Gutachten C für den 51. Deutschen Juristentag, S. 98 ff.; H. U. Evers, Verfassungsrechtliche Determinanten der inhaltlichen Gestaltung der Schule. In: Essener Gespräche 12 (1977), S. 104 ff.; Ossenbühl, Schule im Rechtsstaat. In: DöV 1977, S. 801; Erichsen, Verstaatlichung der Kindeswohlentscheidung?, 1978; neuestens: Oppermann, Elterliches Erziehungsrecht und staatliche Schulerziehung. In: Aurin/Geißler/Neumann/Oppermann/Graf v. Waldburg-Zeil/Willek, Die Schule und ihr Auftrag. Mainz 1979, S. 71 ff. Chr. Starck, Staatliche Schulhoheit, pädagogische Freiheit und Elternrecht. In: DöV 1979, S. 269.

[48] BVerfGE 34, 165.

[49] Vgl. etwa BVerfGE 24, 121 (143); 34, 165 (183 f.); 41, 29 (44); 47, 46 (74).

ren Erziehung auf die häusliche Erziehung, gewissermaßen nur im Raum der Familie, und demgegenüber festgestellt, daß die familiäre Erziehung auch und gerade die Gesamterziehung des Kindes umgreift und diese durch die Schule, ihren Unterricht und ihre Erziehung berührt und betroffen wird. Eben dies ist auch der Ansatzpunkt für das Hineinwirken des Elternrechts in den Schulbereich. Es tut dies nicht als elterliches Bestimmungsrecht über die Schule, das in Art. 6 Abs. 2 GG nicht mitgarantiert ist, sondern als familiäres Erziehungsrecht. Als solches erstreckt es sich in den Schulbereich hinein, weil und soweit die Schule die Gesamterziehung des Kindes betrifft und darauf einwirkt[50]. Seine schulische Reichweite hat darin ihren Grund und zugleich ihre Grenze, sie bedarf stets der Begründung aus und im Hinblick auf einen unmittelbaren Bezug zur familiären Gesamterziehung. Ein davon unabhängiges Bestimmungsrecht über die Schule oder eine Mitwirkungsbefugnis in ihr ergeben sich aus dem verfassungsrechtlichen Elternrecht des Art. 6 Abs. 2 GG nicht. Wenn Landesverfassungen und Landesgesetze solche Rechte zuerkennen, geschieht dies aufgrund der Landeskompetenz zur Wahrnehmung der Schulhoheit und damit der organisatorischen Gestaltung des Schulwesens, nicht als Anwendung oder Konkretisierung des grundgesetzlichen Elternrechts. Die staatliche Schulhoheit ist auch nicht insgesamt aus dem Elternrecht abgeleitet, gewissermaßen Mandatar des Elternrechts, wie es in der scholastisch-naturrechtlichen Elternrechtslehre vertreten wird[51], sie ist nach ihren verfassungsrechtlichen Grundlagen eine eigenständige staatliche Kompetenz[52].

### *b) Verhältnis von schulischer und elterlicher Erziehung*

Auf dieser Grundlage kann nunmehr die derzeit lebhaft diskutierte Frage nach dem Verhältnis von Schulerziehung und elterlicher Erziehung erörtert werden.

1. Unbestritten ist, daß die Schule tatsächlich auf die Schüler eine Erziehungsfunktion ausübt. Sie tut dies schon durch ihren Unterricht und dadurch, daß die Kinder in der Schule tagtäglich mehrere Stunden in einer in bestimmter Weise organisierten und geleiteten Gemeinschaft zubringen. Die umstrittene Frage ist, ob diese Erziehungsfunktion nur als Nebenwirkung der Bildungs- und Ausbildungsaufgabe der Schule zulässig ist oder ob sie als eigenständiger Schulzweck besteht.

Während früher ein eigenständiger Erziehungsauftrag der öffentlichen Schule verfassungsrechtlich unangefochten war, wird er neuerdings von einer an Zahl zuneh-

---

[50] Im Begründungsansatz ähnlich Mahrenholz, Elternrecht und Schulreform. In: RdJB 1976, S. 272 ff.

[51] In ähnliche Richtung, allerdings ohne naturrechtliche Begründung, Ossenbühl (FN 47), S. 808.

[52] Anknüpfungspunkt im GG dafür ist Art. 7 I, der allgemein als verfassungsrechtliche Anerkennung der staatlichen Schulhoheit aufgefaßt wird und vom BVerfG in dieser Funktion wiederholt anerkannt worden ist, vgl. BVerfGE 26, 228 (238); 34, 165 (182); 47, 46 (72); aus der Literatur Maunz, in: Maunz/Dürig/Herzog/Scholz, Kommentar zum Grundgesetz, Rdn. 15–20 zu Art. 7; v. Mangoldt/Klein, Das Bonner Grundgesetz, 2. Aufl. Bd. 1, Bem. III 3 zu Art. 7; Erwin Stein, Die rechtsphilosophischen und positiv-rechtlichen Grundlagen des Elternrechts. In: Stein/Joest/Dombois, Elternrecht, 1958, S. 40 ff.; Chr. Starck (FN 47), S. 18 ff.; teilweise abweichend Hans Peters, Elternrecht, Erziehung, Bildung und Schule. In: Bettermann/Nipperdey/Scheuner, Die Grundrechte, Bd. IV 1960, S. 410 f.

menden Richtung in der Staatsrechtslehre – freilich mit unterschiedlicher Akzentsetzung – bestritten[53]. Primäre Aufgabe der Schule sei die Vermittlung von Kenntnis und Wissen; Vermittlung von Wertvorstellungen und Prinzipien des Sozialverhaltens komme der Schule nur soweit zu, als sie ein notwendiger Annex der Vermittlung von Kenntnis und Wissen sei oder von einem allgemeinen und unbezweifelten Konsens getragen werde. Soweit dieser Konsens angesichts des gesellschaftlichen Wertpluralismus fraglich geworden sei, müsse die Schule sich hinsichtlich eines Für und Wider zu den sich im Rahmen des Grundgesetzes haltenden Wertvorstellungen größtmöglicher Zurückhaltung befleißigen[54]. Staatliche Schulerziehung müßte so gestaltet sein, »daß sie in größtmöglichem Maße dem Willen der größtmöglichen Zahl der Eltern entspricht«[55].

Dieser These, die in ihrer Konsequenz zu einer substantiellen Privatisierung schulischer Erziehung führt, muß widersprochen werden. Der dafür als primäre Begründung in Anspruch genommene generelle Erziehungsprimat der Eltern, kraft dessen die schulische Erziehung auf eine Annex-Funktion beschränkt werde, besteht in dieser Form nicht. Das BVerfG, das die Formulierung vom Erziehungsvorrang der Eltern gegenüber anderen Erziehungsträgern geprägt und durchgehalten hat, hat sie immer auf die *familiäre* Erziehung, nicht auf Erziehung überhaupt, bezogen und dabei stets, und mit wachsender Betonung, einen Vorbehalt zugunsten der staatlichen Schulhoheit eingefügt[56]. Im Sexualkundebeschluß hat es darüber hinaus die Eigenständigkeit des schulischen Erziehungsauftrags als Ausfluß der staatlichen Schulhoheit sehr deutlich, sozusagen unüberhörbar, betont: »Der Staat kann daher in der Schule grundsätzlich unabhängig von den Eltern eigene Erziehungsziele verfolgen. Der allgemeine Auftrag der Schule zur Bildung und Erziehung der Kinder ist dem Elternrecht nicht nach-, sondern gleichgeordnet[57].

Ferner gehen die Landesverfassungen unübersehbar von einem eigenständigen Erziehungsauftrag der Schule aus, indem sie ausdrücklich und zum Teil sehr prononciert gerade schulische Erziehungsziele festlegen, und zwar solche, die sich keineswegs als Annex zur Vermittlung von Kenntnis und Wissen begreifen lassen. Es sei insoweit nur auf die Verfassungen von Baden-Württemberg (Art. 12), Bremen (Art. 26), Hessen (Art. 56, Abs. 3), Nordrhein-Westfalen (Art. 7, Abs. 2) verwiesen. In diesen Festlegungen, die auch von solchen Verfassungen vorgenommen werden, die das El-

---

[53] So etwa – zurückhaltend – Oppermann, Elterliches Erziehungsrecht (FN 47), S. 77 f., deutlicher Ossenbühl (FN 47), S. 808; Erichsen (FN 47), S. 25; nicht eindeutig H. U. Evers (FN 47), einerseits S. 122 f., andererseits S. 148.

[54] Erichsen (FN 47), S. 25.

[55] Ossenbühl (FN 47), S. 808.

[56] Siehe die Ausgangsformulierungen in BVerfGE 24, 121 (143), wo es heißt, daß die Eltern in ihrem Erziehungsrecht »vorbehaltlich des Art. 7 GG« Vorrang vor anderen Erziehungsträgern genießen; BVerfGE 34, 165 (183) spricht vom staatlichen Erziehungsauftrag in der Schule, der »in seinem Bereich dem elterlichen Erziehungsrecht nicht nach-, sondern gleichgeordnet« ist; aufgenommen in BVerfGE 41, 29 (44), verstärkt hervorgekehrt in BVerfGE 47, 46 (72). Ferner U. K. Preuß, Lehrplan und Toleranzgebot: RdJB 1976, S. 267 (269) in kritischer Wendung gegen Oppermann, Gutachten DJT (FN 47).

[57] BVerfGE 47, 46 (72); die dezidierte Fassung der Grundthese ist möglicherweise als indirekte Zurückweisung der Ansicht Ossenbühls (FN 47), S. 808 zu verstehen.

ternrecht ausdrücklich auch für den Schulbereich artikulieren, findet zugleich die These des BVerfG ihre Bestätigung, daß die Kompetenz zum eigenständigen Erziehungsauftrag der öffentlichen Schule im Begriff der staatlichen Schulhoheit mitenthalten bzw. vorausgesetzt ist. Dies kann durch eine interpretatorische Rangerhöhung des Elternrechts nicht beiseite gesetzt werden.

Schließlich spricht neben diesen eher positivrechtlichen und vielleicht positivistischen Hinweisen ein gewichtiger Sachgrund für die Eigenständigkeit des Erziehungsauftrags der öffentlichen Schule: die Integrationsaufgabe des Staates für das Volksganze in einer pluralistischen, und zwar auch im geistig-ethischen Sinn pluralistischen Gesellschaft. Gerade in einer solchen pluralistischen Gesellschaft, in der der Pluralismus der geistigen und ethischen Grundeinstellungen geschützt ist, bedarf es andererseits als Ergänzung und Komplement hierzu einer gemeinsamen Bemühung, die die Einheit des Volksganzen, die sich in nationalen Bildungsgütern ebenso wie in geistig ethischen Grundanschauungen ausdrückt, in die heranwachsende Generation hinein pflegend übermittelt. Damit werden neben der zur Individualentfaltung freigesetzten elterlichen Erziehung auch die Grundanforderungen des sozialen und politischen Gemeinschaftslebens erzieherisch zur Geltung gebracht[58]. Günter Holstein, gewiß kein Vertreter des Anschütz'schen Etatismus, sprach in der Weimarer Zeit davon, daß es das Amt des Staates in der Schule sei, »jenseits der sozialen Gegensätze und partikularer Spaltungen die innere nationale Einheitlichkeit des ganzen Volkes herbeizuführen und zu sichern[59]. Das war ersichtlich in die Weimarer Situation hineingesprochen. Das heutige Problem sind weniger (antagonistische) soziale Gegensätze und partikulare Spaltungen als vielmehr die Wirkungen des geistig-ethischen Pluralismus. Dieser darf nicht unbalanciert freigesetzt werden, soll der Gemeingeist eines Volkes nicht in Privatheiten auseinanderlaufen, die lediglich durch das ihnen gemeinsame Selbsterhaltungsinteresse verbunden sind[60].

Es ist kein Einwand hiergegen, daß ein eigenständiger Erziehungsauftrag der öffentlichen Schule auch mißbraucht werden kann und daß die letzten Jahre dafür Beispiele bereithalten. Gewiß ist solcher Mißbrauch möglich. Aber die Eigenständigkeit des schulischen Erziehungsauftrags bedeutet nicht seine Beliebigkeit. In einem Staat, der in seiner verfassungsrechtlichen Zielausrichtung auf die Gewährleistung der Freiheit und die Ermöglichung der Selbstverwirklichung der einzelnen orientiert ist, unterliegt dieser Erziehungsauftrag inhaltlichen Bindungen, die näher zu entwickeln sind. Jedenfalls ist es untersagt, die Schule als Aktionsfeld politpädagogisch programmierter Bewußtseinslenkung nach den Bedürfnissen wechselnder politischer Mehrheiten einzuplanen und freizugeben. Darin liegt ein Verstoß gegen die Treuhandbindung, der die schulische Erziehung gegenüber der nachwachsenden Generation unterliegt. Diese hat ihrerseits einen Anspruch darauf, zur Urteilsfähigkeit und Mündigkeit (als Voraussetzung ihrer Selbstbestimmung) geführt, nicht aber als Wähler- oder Aktionspotential

[58] Siehe dazu auch die Erklärung der deutschen Bischöfe vom 7. 5. 1976 »Grundwerte und menschliches Glück«. In: Gorschenek (Hrsg.), Grundwerte in Staat und Gesellschaft, 1977, S. 140 f. und die Stellungnahme des Kommissarischen Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Höffner, zur Grundwertediskussion vom 7. 9. 1977, ebd., S. 156.

[59] G. Holstein, Elternrecht, Reichsverfassung und Schulverwaltungssystem. In: AöR 51, S. 251.

[60] Siehe dazu E.-W. Böckenförde, Der Staat als sittlicher Staat, 1978 S. 34 f.

der einen oder anderen politischen Richtung rekrutiert zu werden. Geschieht dies dennoch, muß solchem Mißbrauch auf der gleichen Ebene, das heißt der politischen Ebene, begegnet werden, nicht aber durch den Versuch substantieller Privatisierung schulischer Erziehung[61].

2. Besteht demnach ein eigenständiger Erziehungsauftrag der öffentlichen Schule, so ist damit über seine Zuordnung zum elterlichen Erziehungsrecht noch nicht entschieden. Wie muß das Verhältnis beider bestimmt werden? Der schulische Erziehungsauftrag kann nicht für den Schulbereich das elterliche Erziehungsrecht beiseite setzen und selbst an seine Stelle treten – das wäre ein Rückfall in den schulischen Etatismus der Weimarer Zeit, ebensowenig aber kann die öffentliche Schule auf ein bloßes Hilfsorgan elterlicher Erziehung zurückgedrängt werden, deren Erziehungsauftrag etwa nach dem jeweiligen Mehrheitswillen der Eltern auszuüben ist – damit wäre dessen Eigenständigkeit verneint. Beide müssen als einander nebengeordnet und – bezogen auf ihren Bereich – grundsätzlich gleichrangig angesehen werden. Dabei fällt freilich ins Gewicht, daß der Bereich der schulischen Erziehung von vornherein begrenzt ist und die Gesamterziehung des Kindes (sogenannte Lebensplanerziehung) nicht mit umfaßt.

Das BVerfG hat auf dieser Grundlage ein »sinnvoll aufeinander bezogenes Zusammenwirken« von Eltern und Schule gefordert und die Abscheidung einzelner gegeneinander zu stellender Kompetenzen abgelehnt[62]. Das ist – unter der Voraussetzung der Eigenständigkeit und grundsätzlichen Gleichrangigkeit beider Erziehungspositionen – folgerichtig. Das Problem wird dadurch freilich mehr bezeichnet als schon gelöst. Will man solches Zusammenwirken juristisch-dogmatisch und für die Rechtspraxis handhabbar machen, so bedarf es einer differenzierten Zuordnung von elterlichem Erziehungsrecht und schulischem Erziehungsauftrag, die sich an den infragestehenden Erziehungsbereichen bzw. Erziehungsschwerpunkten orientiert. Als solche Erziehungsbereiche oder -schwerpunkte lassen sich unterscheiden die Bildungserziehung, die Lebenswegerziehung und die persönlich-weltanschauliche Erziehung[63].

Die *Bildungserziehung* ist orientiert auf die allgemeine Lebens- und Berufstüchtigkeit, die mitmenschlichen und staatsbürgerlichen Anforderungen an die einzelnen und ihre darauf bezogenen Grundeinstellungen. Hierfür liegt das Schwergewicht der Aufgabe bei der Schule mit einer dementsprechenden Bestimmungsbefugnis.

Die *Lebenswegerziehung* betrifft die Orientierung auf Lebens- und Berufsziele und, daraus folgend, die Entscheidung für bestimmte Ausbildungsgänge, Schulformen u. ä. Eltern und staatliche Schulorganisation sind hieran gleichermaßen beteiligt, aber in verschiedener Funktion. Dem Staat als Träger der Schulhoheit und des schulischen

---

[61] Die *politisch* geführten Auseinandersetzungen, die um Rahmenrichtlinien für den geschichts- und gesellschaftskundlichen Unterricht in einigen Bundesländern stattfanden und nicht ohne Erfolg geblieben sind, zeigen den richtigen Weg an.

[62] BVerfGE 34, 165 (183): »Diese gemeinsame Erziehungsaufgabe von Eltern und Schule, welche die Bildung der einen Persönlichkeit des Kindes zum Ziel hat, läßt sich nicht in einzelne Kompetenzen zerlegen. Sie ist in einem sinnvoll aufeinander bezogenen Zusammenwirken zu erfüllen.«

[63] Die hier unternommene Unterscheidung und Abgrenzung stellt einen ersten Versuch dar; sie bedarf noch der weiteren Begründung und womöglich der Ergänzung oder Korrektur. Siehe auch Erwin Stein, Elterliches Erziehungsrecht. In: HbStKiR, Bd. 2, S. 455 (461), Oppermann (FN 47), S. 82 ff. und Starck (FN 47), S. 25.

Erziehungsauftrags kommt es zu, Schulformen und Ausbildungsgänge sowie die zugehörigen Lernziele und -inhalte festzulegen und sich dabei von allgemeinen bildungs- und schulpolitischen Gesichtspunkten leiten zu lassen. Da er damit jedoch zugleich auf die Persönlichkeitsbildung sowie den Lebens- und Berufsweg der Kinder maßgeblich einwirkt, muß die organisatorische und inhaltliche Gestaltung des Schulwesens in sich eine hinreichende Offenheit und Vielgestaltigkeit aufweisen, die es den Eltern als Trägern der Gesamterziehung des Kindes ermöglicht, eigene Entscheidungen – in Realisierung *ihres* Gesamterziehungsplans – zu treffen. Sie dürfen darin nicht durch die Art der Organisation des Schulwesens, einschließlich der Zugangsregelungen, vorab festgelegt sein.

Die *persönlich-weltanschauliche Erziehung* umfaßt die individuelle Ausformung der Persönlichkeit des Kindes, nicht zuletzt in ihrer religiös-weltanschaulichen Überzeugung und ihren (davon mitgeprägten) Lebensgrundhaltungen. Für diesen Erziehungsbereich liegt der Schwerpunkt und der Vorrang bei der elterlichen Erziehung. Das ergibt sich einmal aus der Verpflichtung des Staates zur religiös-weltanschaulichen Neutralität und dem höchstpersönlich-individuellen Bezug des Grundrechts der Religionsfreiheit[64]; zum anderen daraus, daß die gezielte Heranbildung und Formung der Individualität des Kindes, die hier betroffen ist, gerade Sache der Eltern und ihres familiären Erziehungsrechts ist und staatlichem Zugriff vorausliegt. »In persönlichen Erziehungsfragen gibt der Wille der Eltern den Ausschlag«, heißt es hierzu treffend in der bayerischen Verfassung[65].

3. Der hier formulierte Ansatz einer differenzierten Zuordnung von elterlichem Erziehungsrecht und schulischem Erziehungsauftrag bezieht sich auf das *öffentliche* Schulwesen, das der staatlichen Schulhoheit untersteht. Daneben besteht das Privatschulwesen. Es ist in die staatliche Schulhoheit nur lose eingebunden – über den verfassungsrechtlich wiederum gebundenen Genehmigungsvorbehalt für Privatschulen als Ersatz für öffentliche Schulen –, im übrigen dem staatlich-schulischen Erziehungsauftrag gegenüber freigestellt. Im Gefüge der verfassungsrechtlichen Gewährleistung von Elternrecht und staatlicher Schulhoheit stellt sich die Privatschulfreiheit und das darauf aufruhende Privatschulwesen als Widerlager des Elternrechts im Schulbereich dar. Eltern und anderen Erziehungsträgern (sofern sie damit bei Eltern Widerhall finden) ist die Möglichkeit eröffnet, eigene Bildungs- und Erziehungsziele auch im Schulbereich zu realisieren, das Schule-halten nach *ihren* bildungspolitischen und erzieherischen Vorstellungen auszugestalten[66]. Das Privatschulwesen hat so die Funktion eines elternrechtsbezogenen Balancierungselements zum öffentlichen Schulwesen. Seine verfassungsrechtliche Anerkennung sichert dieses Balancierungselement, bestätigt aber zugleich auch die grundsätzliche Eigenständigkeit des übrigen, das heißt des öffentlichen Schulwesens gegenüber seiner inhaltlichen Bestimmung vom Elternwillen her.

---

[64] Der höchstpersönliche Bezug ergibt sich aus der engen Verbindung der Religionsfreiheit mit dem Grundsatz der Achtung der Menschenwürde (Art. 1 I GG), vgl. dazu Herzog, in: Maunz/Dürig/Herzog/Scholz, Rdn. 11 f. zu Art. 4; dies ist nicht zu verwechseln mit der zu bejahenden Frage, ob auch Glaubensgemeinschaften Träger des Grundrechts der Religionsfreiheit sein können. Vgl. auch Erwin Stein (FN 63), S. 468/69.

[65] Art. 126 Abs. 1 S. 3 bayerische Verfassung.

[66] H. U. Gallwas, Die Privatschulfreiheit im Bonner Grundgesetz, 1963, S. 42 f.; Starck (FN 47), S. 30 ff.

### *c) Elterliche Abwehr- und Beteiligungsrechte gegenüber der schulischen Erziehungsfunktion*

Die Zuordnung von elterlichem Erziehungsrecht und schulischem Erziehungsauftrag auf dem Boden ihrer grundsätzlichen Gleichrangigkeit führt, wie immer sie im einzelnen ausgestaltet sein mag, zu einem Verhältnis wechselseitiger Einwirkung und Begrenzung. Der juristisch-dogmatische Niederschlag davon sind – unter dem Blickpunkt des Elternrechts – Abwehransprüche und Beteiligungsrechte der Eltern im Hinblick auf das Geschehen in der Schule und bestimmte schulorganisatorische Maßnahmen.

1. *Abwehransprüche* auf der Grundlage des elterlichen Erziehungsrechts sind immer dann gegeben, wenn durch schulische Gegebenheiten oder Maßnahmen ein bestehender elterlicher Erziehungsschwerpunkt nicht nur berührt, sondern in ihn eingegriffen wird. Ein solcher Eingriff kann durch schulorganisatorische Maßnahmen, aber auch durch Art und Inhalt des schulischen Unterrichts erfolgen. Die denkbaren Fälle möglicher Eingriffe lassen sich nicht abstrakt charakterisieren, doch können die Problembereiche anhand von Beispielen näher gekennzeichnet werden.

Ein Problembereich ist die Begabungslenkung und Vorabfestlegung der Ausbildungsziele und -wege durch schulorganisatorische Maßnahmen und Zugangsregelungen. Als Abwehrposition aus dem Elternrecht steht dem die Befugnis der Eltern entgegen, den Gesamtplan der Erziehung und auch den Bildungsweg des Kindes durch die Wahl zwischen Schulformen und die Auswahl der Unterrichtszweige innerhalb der Schulform selbst zu bestimmen. Das BVerfG hat im hessischen Förderstufenurteil die Grenze dahin gezogen, daß schulorganisatorische Maßnahmen nie den ganzen Werdegang des Kindes vorab regeln dürfen, der Staat daher auf der Grundlage von ihm zu treffender bildungspolitischer Entscheidungen ein Schulsystem bereitzustellen hat, das den verschiedenen Begabungsrichtungen Raum zur Entfaltung läßt und sich von jeder »Bewirtschaftung des Begabungspotentials« freihält[67]. In dieser Grenzbestimmung ist zugleich die Verpflichtung – und auf Seiten der Eltern das Recht – auf ein gegliedertes Schulwesen und eine gewisse Vielfalt der Bildungsgänge im Rahmen der weiterführenden Schulen enthalten; erst dadurch wird den Eltern eine wirkliche Wahlmöglichkeit für Ausbildungsziele und Bildungswege eröffnet[68]. Eine weitere Grenze hat die Rechtsprechung schon früher aufgestellt[69]: Bei den Zugangsvoraussetzungen für bestimmte Schulformen oder -zweige darf stets nur eine »negative Auslese«, das heißt die Fernhaltung der für den betreffenden Bildungsgang Ungeeigneten,

---

[67] BVerfGE 34, 165 (184).

[68] Siehe dazu auch H. U. Evers (FN 47), S. 122–123. Hieran schließt sich die Frage, wie weit der in Art. 10 Verfassung NRW formulierte schulorganisatorische Grundsatz, daß die Gliederung des Schulwesens »durch die Mannigfaltigkeit der Lebens- und Berufsaufgaben« bestimmt wird, allgemeine Geltung beanspruchen kann als Richtungs- und Begrenzungsnorm der staatlichen Schulhoheit gegenüber dem Elternrecht. Im BVerfGE 34, 165 war diese Frage (noch) nicht zu entscheiden. Sie könnte aktuell werden bei einer Einführung der Gesamtschule als einziger Schulform für weiterführende öffentliche Schulen oder der Weigerung, die Gesamtschule überhaupt als Angebotsschule vorzusehen.

[69] Hamb. OVG vom 16. 4. 1953 = DVBl 1953, S. 506; BVerwGE 5, 153; 18, 40; siehe Ossenbühl, Erziehung und Bildung. In: AöR 98 (1973), S. 368 ff.

vorgenommen werden, nicht aber eine positive Auslese. Über die sogenannte negative Auslese hinaus bleibt der Elternwille maßgeblich.

Ein zweiter Problembereich wird durch das Stichwort »Sexualkundeunterricht« bezeichnet. Allgemein betrachtet ist es die Frage, wie weit – auch außerhalb des Religionsunterrichts – ein bestimmter schulischer Unterricht durch seinen Gegenstand und Inhalt in den Bereich der persönlich-weltanschaulichen Erziehung, der dem elterlichen Erziehungsrecht unterliegt, eingreifen kann. Das BVerfG hat im Hinblick auf den fächerübergreifenden Sexualkundeunterricht eine salomonische Lösung versucht, die jedoch nicht tragfähig ist. Es geht davon aus, daß ein solcher Unterricht wegen des seinem Gegenstand anhaftenden starken Persönlichkeits- und religiös-weltanschaulichen Bezugs in besonderem Maße im Spannungsfeld zwischen dem Erziehungsrecht der Eltern, dem Persönlichkeitsrecht des Kindes und dem schulischen Erziehungsauftrag des Staates stehe. Die Auflösung des Spannungsfeldes soll dadurch erreicht werden, daß der schulische Sexualkundeunterricht sich auf die bloße Wissensvermittlung beschränkt, daß er in der gebotenen Zurückhaltung und Toleranz erteilt wird und die Sinndeutung der Sexualität einschließlich der Befürwortung oder Ablehnung eines bestimmten Sexualverhaltens der elterlichen Erziehung vorbehalten bleibt[70]. Es ist indessen ein Irrtum zu meinen, im Bereich des Sexualunterrichts ließen sich auf Fakten/Geschehensabläufe bezogene Wissensvermittlung und wertbezogene Sinndeutung der Sexualität (als Grundlage und Orientierung des Sexualverhaltens) praktisch auseinanderhalten und voneinander abtrennen. Man kann wissenschaftstheoretisch fragen, wie weit solche Trennung von bloßer Beschreibung und wertbezogener Sinndeutung eines Sachverhalts/Geschehens der menschlichen Lebenswelt überhaupt durchführbar ist, jedenfalls ist sie es nicht für einen so stark persönlich-existentiell und ethisch-moralisch affizierten Lebensbereich wie die Sexualität[71]. Werden allein die naturwissenschaftlich-biologischen Tatsachen/Geschehensabläufe der Sexualität als »Wissen« vermittelt (die sogenannten Fakten), ohne daß sie zugleich in einen Deutungszusammenhang gestellt werden, so findet darin gleichwohl eine Deutung der Sexualität statt, nämlich die als »nackte«, außerhalb eines weitergreifenden personalen und ethischen Sinnbezugs stehende biologische Wirklichkeit. Diese implizite Sinndeutung der Sexualität macht das BVerfG dem schulischen Sexualkundeunterricht, indem es ihn auf bloße Wissensvermittlung beschränkt, unbeabsichtigt zur Pflicht[72].

Soll Sexualkundeunterricht in der Schule stattfinden, so läßt er sich nicht auf bloße Wissensvermittlung reduzieren, sondern muß die personale und ethische Sinndeutung der Sexualität mit einbegreifen. Es bleibt dann nur die Alternative, entweder in den schulischen Erziehungsauftrag des Staates die Kompetenz zum auch sinndeutenden Sexualunterricht (in näher festzulegenden Grenzen) mit hineinzunehmen – dafür könnte das Urteil des BVerfG zur Gemeinschaftsschule christlicher Prägung Anhaltspunkte bieten[73] oder diesen Unterricht analog dem Religionsunterricht auf Freiwillig-

---

[70] BVerfGE 47, 46 (75–77 i.V.m. 68/69); dazu Oppermann, Die erst halb bewältigte Sexualerziehung. In: JZ 1978, S. 289.

[71] Zu diesem Problem Friedhelm Hufen, Fakten, Werte und staatlicher Erziehungsauftrag. In: Pacherzian/Albrecht-Désirat (Hrsg.), Konfliktfeld Kindersexualität. Frankfurt 1978, S. 183 (187–190).

[72] Es erstaunt daher, daß diese Entscheidung des BVerfG ohne Sondervotum geblieben ist.

[73] BVerfGE 31, 29 (50–53).

keitsbasis zu stellen, das heißt ein Abmelderecht der Eltern vorzusehen. (Bei einem fächerübergreifenden Sexualkundeunterricht bereitet dies allerdings besondere Probleme.)

2. Der Anknüpfungspunkt für *Beteiligungsrechte* aus dem Elternrecht liegt in der erwähnten Nebenordnung von elterlicher Erziehung und schulischer Erziehung im Schulalter und ihrer notwendigen Bezogenheit aufeinander. Als Schüler und in der Schule tritt das Kind einerseits aus der Familie nicht heraus, andererseits wirken Schule und schulische Erziehung auf die familiäre Erziehung zurück und bedürfen ihrerseits der Mitwirkung und Unterstützung durch das Elternhaus. Beteiligungsrechte kommen deshalb nicht erst als Ausgleich oder Kompensation für staatlich-schulische Grenzüberschreitung in Betracht, sondern schon und gerade im Rahmen zulässiger Inanspruchnahme der staatlichen Schulhoheit.

Die Beteiligungsrechte sind nicht notwendig Entscheidungsrechte. Je nach Sachlage und Gegenstand verdichten sie sich (nur) zu einem Informationsanspruch, einem Anspruch auf Gehör/Mitsprache oder auch einem Entscheidungsanspruch. Ein Informationsanspruch besteht im Hinblick auf Zielsetzung, Inhalt und Vermittlungsmethode des schulischen Unterrichts. Er liegt ebenso im Interesse der Schule wie der Eltern (und Kinder); erst aufgrund entsprechender Information ist ein Zusammenwirken von Elternhaus und Schule im Hinblick auf die Ausbildung und Erziehung des Kindes möglich. Die Realisierung dieses Informationsanspruchs findet vorzugsweise in Elternversammlungen (auf Klassenebene, eventuell auch in Klassenpflegschaften) statt[74].

Der Informationsanspruch erstarkt zum Anspruch auf Gehör und Mitsprache, wenn schulische Maßnahmen/schulischer Unterricht in den persönlichen Erziehungsbereich oder die Lebensplanerziehung übergreifen. In solchen Fällen, etwa hinsichtlich der Art und Form des Sexualkundeunterrichts, ist eine (vorherige) Anhörung und Erörterung mit den Eltern notwendig, was zugleich die Bereitschaft der Schule beinhalten muß, auf begründete Anregungen/Vorschläge der Eltern einzugehen.

Ein elterlicher Entscheidungsanspruch ist schließlich dort gegeben, wo es sich um den Übergang oder die Aufnahme in einen neuen oder anderen Ausbildungsgang handelt (weiterführende Schule und deren Form; Sprachenfolge u. ä.). Die Schule kann hierzu zwar Ratschläge und Empfehlungen aussprechen, aber abgesehen von der Feststellung der objektiven Eignungsvoraussetzungen keine (Vor-)Entscheidungen treffen[75].

### *d) Individuelles und kollektives Elternrecht im Schulbereich*

Weitergreifende Mitwirkungs- und Bestimmungsrechte an der Schule ergeben sich aus dem elterlichen Erziehungsrecht des Art. 6 Abs. 2 GG nicht. Insbesondere begründet es kein Mitwirkungs- und Entscheidungsrecht der Eltern bei der Festlegung von Unterrichtszielen, -inhalten und -methoden im Rahmen der staatlichen Schulhoheit. Diese Feststellung mag befremdlich erscheinen und klingt zunächst etatistisch-reaktionär. Aber hier gilt es, einen grundlegenden Unterschied im Auge zu behalten.

---

[74] Solche Elternversammlungen/Elternpflegschaften sind inzwischen in allen Bundesländern vorgesehen.

[75] S. o. S. 427 und BVerfGE 34, 165 (183 f.); auch Starck (FN 47), S. 275.

Die staatliche Schulhoheit und die in ihr enthaltene Befugnis zur Gestaltung von Schule und Unterricht ist, soweit sie reicht, eine staatliche Kompetenz. Sie ist, wie staatliche Kompetenzen überhaupt, wahrzunehmen von staatlichen Organen als Repräsentanten der Allgemeinheit in demokratisch-politischer Verantwortung vor eben dieser Allgemeinheit, nicht in Vereinbarung und Einvernehmen mit den jeweils Beteiligten und Betroffenen. Daß der Staat, wenn er Schule hält, zugleich einen bestimmten gesellschaftlichen Bereich – die Bildung und Erziehung der Kinder – in seine Obhut nimmt, begründet bestimmte Bedingungen und Gestaltungsmaximen für seine diesbezügliche Tätigkeit, ist jedoch keine Grundlage für eine Entäußerung seiner Kompetenz und Verantwortung an die jeweiligen Eltern oder von diesen delegierte Elternvertretungen[76]. Das schließt nicht aus, daß die für die Ausübung der Schulhoheit zuständigen staatlichen Organe Eltern oder dazu gebildete Elternvertretungen zu Rate ziehen, von ihnen Stellungnahmen oder Empfehlungen erbitten. Das kann unter verschiedenen Gesichtspunkten sinnvoll und angezeigt sein. Nur handelt es sich dabei nicht um Erweiterungen oder Konkretisierungen des individuellen Elternrechts aus Art. 6 II GG, sondern um partizipatorische Organisationsformen der staatlichen Schulverwaltung[77]. Eltern oder Elternvertretungen wirken dann in der staatlichen Schulverwaltung als beratende Funktionsträger oder Organe mit, ihre Mitwirkung ist demokratischen Formen der Willensbildung unterstellt und findet ihre Grenzen an dem Prinzip der demokratischen Legitimation und Verantwortlichkeit für die Ausübung staatlicher Befugnisse.

Das elterliche Erziehungsrecht aus Art. 6 II GG ist demgegenüber ein *Individualrecht* der Eltern. Die in ihm enthaltenen Befugnisse können zwar von mehreren Eltern gemeinsam, aber nicht kollektiv durch Repräsentationsorgane (Elternbeiräte, Elternpflegschaften) für die Eltern ausgeübt werden; sie unterliegen insbesonders nicht demokratischen Formen der Willensbildung, das heißt dem Mehrheitsentscheid[78]. Das elterliche Erziehungsgrundrecht aus Art. 6 II GG richtet sich nicht auf Mitwirkungsrechte der Eltern *im* demokratisch-politischen Prozeß (diese haben sie als Staatsbürger oder kraft spezieller verfassungsrechtlicher Verbürgung), es gewährleistet vielmehr gerade ein Freiheitsrecht der Eltern *gegenüber* dem demokratisch-politischen Prozeß, das heißt bestimmten Zugriffen der staatlichen Gewalt, unabhängig davon, von wel-

---

[76] Würde dies anerkannt, so wäre das – ungeachtet der Berufung auf »natürliches Elternrecht« – nur ein weiterer Anwendungsfall der »Vergesellschaftlichung« des Staates und einer vorgeblichen Fundamentaldemokratisierung, die die Einheit der Staatsgewalt und ihren demokratischen Charakter auflöst. Gerade und nur die Konstituierung der Entscheidungsträger von der Allgemeinheit des Volkes her und ihre Verantwortlichkeit gegenüber dieser Allgemeinheit begründet den demokratischen Charakter der Staatsgewalt: Bedenken auch bei Starck (FN 47), S. 26–28, 61 f.

[77] Maunz (FN 52), Rdn. 45 zu Art. 7; U. K. Preuß (FN 56), S. 268, 269; A. Dietze, Pädagogisches Elternrecht oder staatliches Erziehungsrecht. In: Nevermann/Richter (Hrsg.), Rechte der Lehrer, Schüler, Eltern, 1977, S. 146 f.

[78] BVerfGE 47, 46 (76); H. U. Evers, Verwaltung und Schule: VVDStL 23 (1966), S. 186; Ossenbühl (FN 47), S. 806–807; Starck (FN 47), S. 275. Abweichend z. T. J. Isensee, Demokratischer Rechtsstaat und staatsfreie Ethik. In: Essener Gespräche 11 (1976), S. 116, der die repräsentative und institutionelle Wahrnehmung des Elternrechts freilich als »Not- und Ersatzlösung« ansieht.

chen Mehrheiten, eventuell auch Elternmehrheiten, sie getragen werden[79]. Will man diesen Charakter des Elternrechts festhalten – und es besteht nach meiner Auffassung Grund genug, dies zu tun –, so darf man es nicht zugleich in eine demokratisches Mitwirkungsrecht *im* staatlich-politischen Bereich umdeuten, das als solches notwendigerweise demokratischen Formen der Geltendmachung und Willensbildung unterstellt sein muß[80].

# Freiheit in sozialen und politischen Institutionen

*Von Otfried Höffe*

## *Institutionen contra Freiheit?*

»Freiheit in sozialen und politischen Institutionen« – dieser Titel enthält schon eine These, die These nämlich, daß Freiheit *innerhalb* von Institutionen möglich ist – und auch wirklich sein soll. Diese These ist aber in einem wörtlichen Sinn para-dox: Sie steht im Widerspruch zu allgemein anerkannten Vorstellungen. Denn Freiheit gilt uns als das ganz Persönliche, das Subjektive; Institutionen dagegen sind etwas Überpersönliches, Transsubjektives. Freiheit meint Selbstbestimmung des Handelns (Hand-

---

[79] Seine volle Bedeutung erfährt das Elternrecht als Freiheitsgrundrecht auf dem Hintergrund der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, hierzu E.-W. Böckenförde, Die verfassungstheoretische Unterscheidung von Staat und Gesellschaft als Bedingung der individuellen Freiheit, 1973, und J. Isensee, Ethische Grundwerte im freiheitlichen Staat. In: Paus (Hrsg.), Werte, Rechte, Normen, 1979, S. 131–133.

[80] Es besteht freilich zunehmend eine Neigung, dies zu tun und sich dafür auf das gewandelte Grundrechtsverständnis zu berufen, wonach die Grundrechte nicht nur Abwehrrechte gegen den Staat, sondern auch Teilhaberechte in den staatlichen Bereich hinein seien, siehe den Überblick bei H. H. Rupp, Vom Wandel der Grundrechte. In: AöR 1976, S. 161 (187 ff.). Hierbei werden jedoch verschiedene Strukturprinzipien staatlich-politischer Ordnung miteinander vermengt. Die Folge davon ist jedenfalls eine Zurückdrängung und Relativierung der (auszugrenzenden) Freiheitsgewährleistung des Elternrechts. – Wenn dem gleichen Grundrecht Freiheits- und Teilhabeanspruch zugehören, ist der Weg zur Kompensation von Freiheitseingriffen durch Teilhabepositionen eröffnet – auf diesem Weg ist die Garantie der kommunalen Selbstverwaltung bereits an den Rand der Auszehrung gebracht – und schließlich gewinnt das Teilhabemoment im Grundrecht unter Hinweis auf ein notwendiges demokratisches, nicht nur liberales Grundrechtsverständnis die Oberhand, womit die Freiheitsentgrenzung dogmatisch unterbaut ist. Außerdem führt die Einlagerung organisatorischer Teilhabeansprüche in die Grundrechte notwendigerweise zu einer stufenweisen Vergesellschaftlichung des Staates. Die Wahrnehmung staatlicher Befugnisse wird insoweit, als organisatorische grundrechtliche Teilhabeansprüche reichen, aus dem demokratischen Legitimations- und Verantwortlichkeitszusammenhang, der sich immer und nur auf das Volk insgesamt und dessen allgemeine Repräsentationsorgane bezieht und beziehen kann, herausgenommen und an Individuen oder Gruppen von Individuen/Beteiligten als *pouvoirs de fait*, die nur sich selbst verantwortlich sind, überlassen, vgl. Anm. 76.

lungsfreiheit) oder des Wollens (Willensfreiheit). Selbstbestimmung wiederum bedeutet negativ die Unabhängigkeit von Fremdbestimmung (»Freiheit von . . . «) und positiv, daß man selbst seinem Handeln oder Wollen den bestimmten Inhalt gibt (»Freiheit zu . . .«). Institutionen dagegen ordnen und normieren menschliches Tun und Lassen. Damit bringen sie Einengungen und Eingrenzungen der Handlungsfreiheit. Die Institution der Ehe zum Beispiel schließt die »freie Liebe« aus; der Staat als eine verbindliche politische Ordnung widerspricht einer völlig freien Entfaltung aller Individuen und gesellschaftlichen Kräfte; so fordert er Steuern, ruft zum Militär- oder Ersatzdienst, erläßt Strafgesetze. Mit einem Wort: Freiheit und Institutionen stehen in einer Beziehung der Spannung, ja des Widerspruchs. Trifft aber diese Beziehung der Spannung und des Widerspruchs zu, so ist mit der Titelthese das Verhältnis von Freiheit und Institutionen von vornherein verfehlt. Statt dessen stellt sich die Frage, für was man sich entscheiden soll, für die Freiheit oder aber für die Institutionen.

Die Diagnose des gegenwärtigen Zeitalters ist häufig auf Krise gestimmt. Diese Krisenstimmung betrifft gerade unsere zentralen Institutionen: die Ehe und die Familie, die Institutionen des Wirtschafts- und des Beschäftigungswesens, des Bildungsbereichs oder des Strafvollzugs. Selbst vor den Institutionen von Recht und Staat macht die Krise nicht halt. Die Stichworte heißen hier Orientierungs- und Legitimationskrise. Zu den ganz wenigen Begriffen, die in dieser Situation noch politische Orientierung und Legitimation leisten, gehört aber der Begriff der Freiheit in seinen vielfältigen Erscheinungsformen, heißen diese nun Demokratie oder Menschenrechte, Emanzipation, Dekolonisierung oder Regionalisierung. Kurz: Während sich die Institutionen unserer Gesellschaft in einer Krise befinden, ist es das Ideal der Freiheit, das der Krisenstimmung enthoben ist, mehr noch: Es ist das Ideal der Freiheit, in dessen Namen die bestehenden Institutionen kritisiert werden, um sie zu verändern oder gar aufzulösen. Auf jeden Fall ist es die Freiheit, der wir die Priorität einräumen. Angesichts der Alternative: Institutionen oder Freiheit, entscheiden wir uns für die Freiheit.

Andererseits sind Institutionen ein universales Merkmal menschlichen Zusammenlebens. Ob wir die Gegenwart oder aber die Vergangenheit betrachten, ob wir auf agrarische oder industrialisierte, demokratische oder totalitäre Gesellschaften achten – überall finden wir eine Gemeinsamkeit: Das Tun und Lassen der Menschen ist weder durch Triebe und Bedürfnisse vollständig determiniert noch dem freien Gutdünken jedes einzelnen überlassen. Das menschliche Handeln spielt sich vielmehr im Rahmen einer Vielzahl von sozialen Gebilden ab, die der unmittelbaren Verfügung der individuellen Subjekte weitgehend entzogen sind und die eine gewisse normative Struktur haben, eine Struktur, durch die das Handeln der Individuen in bestimmte Bahnen, Verhaltensmuster und Rollen gelenkt wird. Solche (a) sozialen Gebilde, die (b) der individuellen Verfügung entzogen sind und (c) die das Tun und Lassen der einzelnen lenken, heißen aber Institutionen. Institutionen sind die durch Sitte oder Recht gebundenen Dauerformen einer sozialen Gruppe. Institutionen sind zum Beispiel die Ehe und die Familie, auch die Sippe oder der Clan; die Schule, die Akademie und die Universität; das Eigentum, der Betrieb, das Krankenhaus, das Gericht und das Altersheim; die politische Gemeinde und der Staat, auch die religiöse Gemeinde, der Orden, der Zölibat und die Kirche.

Mindestens in einigen solcher Institutionen wird ein Mensch geboren, wächst er heran, lernt er einen Beruf und übt ihn aus. Im Rahmen von Institutionen heiratet

der Mensch oder lebt er zölibatär, setzt er sich mit der natürlichen und der sozialen Welt auseinander, auch mit sich selbst, verbringt er Zeiten der Krankheit, sein Alter und stirbt er. Selbst die Kritik der Institutionen nimmt institutionelle Züge an, findet sie doch in eigenen literarischen Zirkeln, Zeitungen und Rundfunksendungen, auch in Universitäten und Akademien statt. Kurz: Ob in Ost oder West, ob heute oder gestern – die Menschen handeln immer schon im Rahmen einer institutionellen Lebenswelt. Die Institutionen gehören zur *condition humaine*. Wenn aber die Institutionen einerseits zur *condition humaine* gehören, anderseits im Gegensatz zur Freiheit stehen, dann scheint es für den Menschen gar keine oder bestenfalls eine sehr begrenzte Freiheit zu geben. Sich angesichts der Alternative: Institutionen oder Freiheit, für die Freiheit zu entscheiden, muß scheitern. Was also gilt: die Priorität der Institutionen oder die der Freiheit?

Diese Frage setzt voraus, daß es sich tatsächlich um eine Alternative, nicht bloß um eine Spannung, sondern um einen Widerspruch handelt. Die folgenden Überlegungen wollen diese Grundvorstellung eines Widerspruchs zwischen Freiheit und Institutionen überprüfen. Der erste Teil erläutert, was Institutionen sind und wie sie funktionieren; der zweite Teil untersucht die Notwendigkeit von Institutionen für das menschliche Überleben: die Institutionen als Instinktanalogie eines instinktverarmten Wesens; der dritte Teil schließlich fragt nach der Freiheitsbedeutung von Institutionen: einerseits nach den Institutionen als Ermöglichung von Freiheit, andererseits nach der Freiheit als Inhalt und Maßstab von Institutionen.

Der Staat, dessen Bürger wir sind, die Bundesrepublik Deutschland, feiert heuer das dreißigjährige Bestehen. Dieses Datum ist der Anlaß, die Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Institutionen im dritten Teil vor allem in bezug auf den Staat durchzuführen und zu fragen, (a) wieso es überhaupt einen Staat braucht, (b) inwiefern die Institution Staat Freiheit ermöglicht und (c) nach welchen Kriterien ein Staat zu gestalten ist, der ein freiheitlicher Staat sein will.

## I. BEGRIFF UND »FUNKTIONIEREN« VON INSTITUTIONEN

### *1. Dauerhafte Gruppenstrukturen*

Zu den großen Theoretikern der neueren Institutionentheorie gehören etwa der französische Jurist und Soziologe Maurice Hauriou (1856–1929), der Kulturanthropologe und Pionier der modernen Ethnologie Bronislaw Malinowski (1884–1942) und der Kultur- und Sozialphilosoph Arnold Gehlen (1904–1976), dann auch die Soziologen Emile Durkheim (1858–1917) und Max Weber (1864–1920) sowie der Sozialpsychologe George H. Mead (1863–1931). Die Sache selbst findet sich jedoch schon viel früher, so in Aristoteles' Politik oder in Hegels Theorie des objektiven Geistes.

Institutionen nennt man in der neueren Sozialphilosophie und in den Sozialwissenschaften gesellschaftliche Gebilde, also Formen der Beziehung zwischen den Menschen, in denen vitale Bedürfnisse, Aufgaben und Interessen befriedigt werden, seien es mehr »natürliche« oder elementare Bedürfnisse und Interessen, wie in Ehe und Familie die Interessen der Sexualität, der Fortpflanzung und des Aufziehens der Kinder, seien es mehr abgeleitete, geschichtlich bedingte Interessen wie in der Universität die Interessen wissenschaftlicher Lehre und Forschung sowie akademischer Berufsausbil-

dung. Und zwar geschieht die Befriedigung der vitalen Bedürfnisse, Aufgaben und Interessen gemeinschaftlich, wobei die gemeinschaftliche Befriedigung eine verbindliche Struktur hat. Durch diese verpflichtende Ordnung wird der Rahmen des sozial zulässigen, auch des sozial vorbildlichen Verhaltens definiert, zugleich wird das davon abweichende Verhalten als sanktionswürdig erkannt. Die verschiedenen Institutionen der Ehe zum Beispiel definieren Rechte und Pflichten der Ehepartner, damit auch berechtigte Ansprüche (die »Gemeinschaft von Tisch und Bett«) und illegitime Verhaltensweisen (wie Ehebruch). Entscheidend für Institutionen ist nun, daß ihre verbindliche Struktur eine dauerhafte und damit auch selbständige Wirklichkeit hat. Das ist der Grund dafür, daß Institutionen der unmittelbaren Verfügung der einzelnen Menschen weitgehend entzogen sind. So sucht man in unserer Kultur zwar in der Regel sich seinen Ehepartner selbst aus, aber das Sozialgebilde »Ehe« erfindet man nicht; man findet es vielmehr in seiner verbindlichen Struktur vor.

### 2. *Geschichtliche Beziehungsformen*

Anderseits sind die Institutionen zwar auf Dauer, aber nicht »auf Ewigkeit« gestellt. Im Unterschied zu physiologischen Eigenschaften des Menschen sind Institutionen historisch beschränkte Beziehungsformen. Institutionen gehen aus dem gemeinsamen Denken und Handeln der Menschen hervor, sie wandeln sich im Miteinander und gegebenenfalls gehen sie im Zusammenleben auch wieder unter.

Nun gibt es elementare Bedürfnisse, Aufgaben und Interessen, die zwar in unterschiedlichen Institutionen befriedigt werden, seit der Frühzeit der Menschheitsgeschichte aber immer irgendeiner institutionellen Regelung unterworfen sind. Das gilt vor allem für die Sexualität und Fortpflanzung. Zwar finden wir die verschiedensten Formen von Ehe: Monogamie und Polygamie, die Polygamie wiederum als Polyandrie und als Polygynie; es gibt Haupt-und Nebenehen, Endogamie und Exogamie, Raubehe, Kaufehe und Erarbeiten der Ehefrau. Eine völlige Freiheit von ehelichen Bindungen, eine radikale Promiskuität hat man jedoch bislang in keiner Kultur festgestellt. Ebenso finden wir überall und zu allen Zeiten Institutionen von Recht und Staat, doch auch hier höchst unterschiedliche Rechtsordnungen und Staatsformen.

Dabei wird die jeweilige Institution durch ein geschichtlich gültiges Leitbild geordnet und belebt. Das Leitbild, die *raison d'être*, die *idée directrice* konkretisiert sich in einem entsprechenden binneninstitutionellen Normensystem. Das Leitbild der Monogamie etwa ist die unauflösliche und ausschließliche Gemeinschaft zwischen *einem* Mann und *einer* Frau mit dem Ziel eines partnerschaftlichen Zusammenlebens. Zum entsprechenden binneninstitutionellen Normensystem gehören die Gemeinsamkeit von Tisch und Bett, die wechselseitige Sorge füreinander und das Verbot außerehelichen Geschlechtverkehrs. Ein anderes Beispiel: Leitbild des Rechtsstaates ist die Herrschaft des Rechts und der Gesetze anstelle der Willkür einzelner Bürger mit dem Ziel, die Staatsgewalt zu mäßigen und die Bürgerfreiheit zu sichern. Dieses Leitbild konkretisiert sich in einem binneninstitutionellen Normensystem, zu dem etwa der Rechtsgrundsatz »nulla poena sine lege« und unabhängige Gerichte, zu dem die Gleichheit vor Gesetz und Gericht, die Gesetzmäßigkeit der Verwaltung, die Verfassungsmäßigkeit der Gesetze und Verwaltung, zu dem die Gewaltenteilung und die Grundrechte gehören.

### *3. Bedürfnissynthese – funktionale Äquivalenz*

Institutionen sind gemeinschaftliche Organisationen der Bedürfnisbefriedigung. Für ihr »Funktionieren« ist es charakteristisch, daß eine Institution in der Regel nicht nur *ein* Bedürfnis, vielmehr zugleich mehrere Bedürfnisse befriedigt. Zu jeder Institution gehört ein Komplex von Bedürfnissen und Interessen, die hier ihre Erfüllung finden. Zu Ehe und Familie gehören etwa Sexualität, Fortpflanzung und Partnerschaft, arbeitsteilige Sicherung des Lebensunterhaltes und Aufziehen der Kinder. Diesen Aspekt im Funktionieren der Institutionen nennt man die Bedürfnissynthese der Institutionen.

Zugleich gilt aber auch, daß jedes Bedürfnis seine Befriedigung in verschiedenen Institutionen finden kann, so das Sexualbedürfnis nicht bloß in der Institution der Monogamie. Vom Standpunkt eines Bedürfnisses oder Interesses aus betrachtet sind also verschiedene Institutionen funktional äquivalent.

### *4. Ein Entwicklungsgesetz*

In gattungsgeschichtlicher Perspektive gesehen, richtet sich die gruppenhafte Organisation der Bedürfnisse zunächst auf lebenswichtige Aufgaben wie Ernährung, Verteidigung und Fortpflanzung. Die gruppenhafte Organisation dieser lebenswichtigen Aufgaben erzeugt aber ihrerseits neue, abgeleitete Bedürfnisse, kulturelle oder geschichtlich bedingte Aufgaben und Interessen, die im Fortgang geschichtlich-kultureller Entwicklung differenzierter, auch raffinierter und sublimierter werden. So wandelt sich die Gemeinsamkeit im Bereich des Sexuellen und der Kinderfürsorge in ein dauerndes Zusammenleben mit einem gemeinsamen Haushalt. Im gemeinsamen Haushalt wird aber nicht bloß das Aufziehen der Kinder geleistet; es werden auch manuelle, soziale und intellektuelle Fähigkeiten vermittelt. So findet sich hier nicht bloß das Bedürfnis nach einem geschützten Aufwachsen der Kinder, sondern auch das »abgeleitete Bedürfnis ersten Grades«, das nach dem Erwerb solcher Fähigkeiten. Eine Verstärkung und Differenzierung dieses Bedürfnisses fordert neuartige Institutionen heraus, etwa die Schule, die ihrerseits neue Bedürfnisse (abgeleitete Bedürfnisse zweiten Grades) zur Folge hat, etwa das Bedürfnis nach einer professionellen Ausbildung der Lehrer oder das nach einer methodischen Erforschung der natürlichen und sozialen Welt. Die Befriedigung dieser abgeleiteten Bedürfnisse zweiten Grades führt zu einem differenzierten Bildungssystem, etwa bestehend aus Schulen, Kindergärten und Hochschulen. Das differenzierte Bildungssystem wiederum macht eine Organisation der verschiedenen Bildungseinrichtungen erforderlich usw.

Um es allgemein, als ein Entwicklungsgesetz der Institutionen zu formulieren: Elementare, biologisch bedingte Grundbedürfnisse erfüllen sich in Primärinstitutionen, die aus sich heraus neuartige Folgebedürfnisse entwickeln: abgeleitete Bedürfnisse ersten Grades, die wiederum in neuen Institutionen, in »Institutionen zweiten Grades« erfüllt werden, die ihrerseits neue Bedürfnisse, abgeleitete Bedürfnisse zweiten Grades, aus sich heraus hervortreiben usw. Zu einem wesentlichen Teil sind Entwicklung und Aufbau der Kultur eine fortschreitende Ausdifferenzierung und zugleich Höherent-

wicklung der Bedürfnisse und Institutionen (vgl. Schelsky). Dabei sind allerdings – was Schelsky übersieht – Regressionen nicht ausgeschlossen.

### *5. Freiheit als »Bedürfnis letzten Grades« unserer Kultur*

Im Rahmen dieses Entwicklungsgesetzes der Institutionen kann man sich die Frage stellen, was denn nun in unserer eigenen Kultur das Bedürfnis letzten Grades ist. Mit Helmut Schelsky kann man als Bedürfnis, besser: als Bedürfnistyp letzten Grades unserer eigenen Kultur die Freiheit bzw. die Bedürfnisse der freien Subjektivität des Individuums bezeichnen: den Anspruch des Individuums auf persönliche Freiheit, den Anspruch auf kritische Distanz gegenüber sozialen Zwängen, den Anspruch auf einen Vorrang oder zumindest auf einen Schutzraum des freien Individuums, die Ansprüche auf Gedanken-, Glaubens-, Gewissens- und Meinungsfreiheit. Freiheit ist auch eine geschichtliche Kategorie.

Wenn aber der Bedürfnistyp letzten Grades unserer eigenen Kultur in der Freiheit liegt, dann stellt sich die Frage, wie die Freiheit (das Subjektive) als solche institutionalisiert werden kann, die Frage also, wie die Freiheit einerseits auf Dauer gestellt, somit der individuellen Verfügung entzogen werden kann, und wie sich gleichwohl der Gehalt, eben die individuelle Freiheit bewahren läßt. Die Freiheit in sozialen und politischen Institutionen ist *das* institutionstheoretische Problem der Gegenwart.

## II. INSTITUTIONEN ALS INSTINKTANALOGIE

Die auf Dauer gestellten Sozialstrukturen, die Institutionen, finden wir in den verschiedensten Gesellschaften und Kulturen. Überall und zu allen Zeiten können wir es beobachten, daß die Menschen im Rahmen einer durch Institutionen bestimmten Lebenswelt handeln. Diese Beobachtung ist zunächst ein bloßer Tatbestand, ein kultur- und sozialgeschichtliches Faktum. Mit der bloßen Feststellung von empirischen Fakten geben sich aber die Wissenschaften und vor allem die Philosophie nicht zufrieden. Sie wollen auch wissen, wieso es dieses universale Phänomen gibt; sie wollen wissen, was der Grund dafür ist, daß die Menschen immer und allerorts in Institutionen leben.

Es ist vor allem die bis auf Herder und Nietzsche zurückgehende neuere Anthropologie, in deren Umkreis wir Gründe für die universale Wirklichkeit der Institutionen finden. Denn die neuere Anthropologie hat sich die Frage gestellt, worin das Spezifische des Menschen liege und inwieweit dieses Spezifische mit den besonderen biologischen Bedingungen des Menschen zusammenhänge.

### *1. Der Mensch (1): Mängelwesen und Weltoffenheit, Antriebsüberschuß und Intelligenz*

Vergleicht man den Menschen mit höher entwickelten Tieren, so erscheint er auf der einen Seite als organisch »minderbemittelt«. Der Mensch ist auffallend schwach und

hilflos. (a) Seine Organe zum Laufen, Klettern, Greifen, Springen und zu anderen Bewegungsarten sind weit geringer entwickelt als bei den entsprechenden »Spezialisten« im Tierreich. Auch in den Sinnen: in den Fähigkeiten zu hören, zu fühlen, zu schmecken und zu sehen, ist der Mensch deutlich unterlegen. (b) Weiterhin fehlen ihm natürliche Waffen, um sich zu verteidigen oder um sich Angriffen durch die Flucht zu entziehen. (c) Ferner hat der Mensch weder ein Haarkleid noch eine andere ererbte Anpassung an widrige Witterungsverhältnisse. (d) Im Bereich der Instinkte ist er – sofern man überhaupt noch von Instinkten bzw. Instinktresten (Instinktresiduen) sprechen kann – höchst verarmt und verunsichert. (e) Mit dem Mangel an Instinkten verbindet sich ein unspezialisierter Antriebsüberschuß. Das heißt: Der Mensch ist nicht auf starre Verhaltensmuster artspezifisch fixiert; er ist nicht einmal auf die beiden Generalziele Überleben des Individuums und der Art festgelegt. Nach welchen Zielen der Mensch sein Tun und Lassen orientiert, ist vielmehr offen; und für diese Offenheit bringt der Mensch einen Energieüberschuß mit, den er durch Konzentration und Verzicht noch steigern kann. Nun bilden die verschiedenen Ziele, die sich der Mensch kurz- und langfristig setzt, nicht von allein einen inneren Zusammenhang, der die harmonische Realisierung der verschiedenen Einzelziele eines Individuums und darüber hinaus der einer Gemeinschaft von Individuen garantiert. Die Antriebskräfte des Menschen können einander widerstreiten; sie können in kontraproduktiver Weise verkümmern oder ungehemmt wuchern, so daß der Mensch tendentiell von innen, von seinem »Seelenleben« her bedroht ist. (f) Ferner ist der Mensch als Neugeborener, dann auch als Kind und Jugendlicher unfähig, ohne die Hilfe und Fürsorge von Erwachsenen zu überleben und zu einer selbständigen und eigenverantwortlichen Person heranzuwachsen. (g) Schließlich hat der Mensch, unter dem Gesichtspunkt des Zusammenlebens mit seinesgleichen betrachtet, keine angeborenen, artspezifischen Tötungshemmungen, die eine entsprechende äußere Gefährdung durch seinesgleichen ausschließen.

Um die verschiedenen Aspekte in einem Bgriff zusammenzufassen: Der Mensch ist seiner Naturausstattung nach ein Mängelwesen, das durch das Klima, durch die Mitglieder anderer Arten, durch die eigenen Artgenossen und durch sich selbst schon in seinem Überleben höchst gefährdet ist.

Auf der anderen Seite zeichnet sich der Mensch durch ein ungewöhnlich hohes Maß an Plastizität und Weltoffenheit aus. Die Tiere haben zwar je nach Art (*species*) gewisse besonders hoch ausgebildete Sinnesorgane, Bewegungsmöglichkeiten und Instinkte. Die artspezifisch gegebenen Sinnesorgane, Bewegungsmöglichkeiten und Instinkte definieren aber zugleich einen ganz bestimmten Lebensraum und eine fest umschriebene Lebensweise. Tiere sind nach ihrer gesamten Konstitution an eine gewisse Umwelt, an ein Milieu gebunden. Und je spezialisierter die Sinne und Instinkte sind, desto stärker ist diese Bindung und desto geschlossener ist der Lebensraum.

Der Mensch dagegen ist das unspezialisierte Wesen. Aufgrund seines Großhirns zu Lernen, Erfahrung und Sprache fähig (Intelligenz) und genetisch nicht dem Zwang innerer Mechanismen oder äußerer Umwelteinflüsse vollständig ausgeliefert, hat der Mensch eine fast unbegrenzte Vielzahl von Handlungs- und Lebensmöglichkeiten. Die mangelnde Spezialisierung bedeutet positiv gewendet eine große Offenheit in den Möglichkeiten, (a) wahrzunehmen, (b) sich auf Wahrgenommenes zu beziehen, das heißt ein Interesse daran zu entwickeln, sowie (c) sich zu verhalten. Der Mensch hat

zwar schwache Sinne, aber dafür sind bei ihm alle Sinnesorgane entwickelt; durch sein Hautsystem ist er nicht auf bestimmte Klimazonen festgelegt; der Mensch hat zwar relativ geringe Lauf-, Kletter-, Greif-, Sprung- und andere Bewegungsmöglichkeiten, zugleich sind aber bei ihm all diese Möglichkeiten vorhanden. Und der Mangel an Instinkten bedeutet in Verbindung mit dem unspezialisierten Antriebsüberschuß, daß der Mensch keine Verhaltensstabilisierung und starre Sinnorientierung kennt.

Um auch diese verschiedenen Aspekte in einem Begriff zusammenzufassen: Der Mensch ist nicht das umweltgebundene, sondern das mit Intelligenz begabte weltoffene Wesen. Der Mensch hat seiner Natur nach ein ungewöhnlich großes Maß an Plastizität, einen außergewöhnlich weiten Spielraum, innerhalb dessen er als einzelner, als Klein- und Großgruppe sich unterschiedlich entwickeln und tätig werden kann.

## 2. *Der Mensch (2): Freiheits- und Institutionenwesen*

Die Gleichzeitigkeit von Mängelhaftigkeit, Weltoffenheit und unspezialisiertem Antriebsüberschuß ist die Naturbasis dafür, daß der Mensch einerseits ein Freiheits- und andererseits ein Kultur-, näherhin ein Institutionenwesen ist. Zwar hat auch der Mensch Triebe und Bedürfnisse, die zur Befriedigung drängen und die sich nicht erst persönlichen oder geschichtlich-gesellschaftlichen Entwicklungen verdanken. Denn sie sind – wie Hunger, Durst, Schlafbedürfnis, Sexualität, Schutzbedürfnis gegenüber Witterungsunbilden, gegenüber feindlichen Tieren und Artgenossen – letztlich biologisch bedingt. Auch der Mensch steht unter mannigfachen natürlichen Bedingungen. Keineswegs ist er absolut frei im Sinne von »indeterminiert«.

Durch die biologischen Bedingungen ist der Mensch aber weder vollständig noch eindeutig festgelegt. Aufgrund seiner Intelligenz kann er sich vielmehr in ein Verhältnis zu seinen Lebensbedingungen setzen und kraft dieses Selbstverhältnisses die Bedingungen benennen, begreifen und beurteilen. Er kann die Bedingungen, unter denen er steht, sich aneignen und schöpferisch verarbeiten. Er kann sie anerkennen, aber auch verwerfen und sich um ihre Veränderung bemühen. Der Mensch kann Erfahrungen machen, lernen, ausprobieren und erfinden. Als weltoffenes und mit Intelligenz begabtes Wesen kann der Mensch selbst mitbestimmen, in welchem Lebensraum er agieren will. Er kann sich verschiedene Möglichkeiten des Tuns und Lassens ausdenken, zwischen den Möglichkeiten auswählen und gemäß seiner Wahl zu handeln suchen. Der Mensch kann sich Vorstellungen von dem machen, was lebensnotwendig ist. Dabei lebt der Mensch nicht nur im Augenblick. Er schaut auch voraus auf seine Zukunft. So plagt ihn schon heute der Hunger von morgen. Der Mensch macht sich aber nicht bloß Vorstellungen vom Lebensnotwendigen, sondern auch von dem, was angenehm, was nützlich und was gut oder gerecht ist. Der Mensch kann sich selber Ziele und Zwecke setzen, die solchen Vorstellungen entsprechen, und Mittel und Wege finden, die Ziele und Zwecke zu realisieren. Kurz: Aufgrund des reflektierten Verhältnisses des Menschen zu sich und zu seiner Welt, also weil der Mensch sich und seine Welt erkennen, weil er sich Ziele setzen und sie überlegt verfolgen kann, ist er ein Vernunft- und Freiheitswesen, das seine Lebensweise selbst (mit)bestimmt, deshalb auch für sie (mit)verantwortlich ist.

Weltoffenheit und Freiheit finden sich selbst bei den elementaren organischen Bedürfnissen. Das Nahrungsbedürfnis zum Beispiel determiniert den Menschen nur insofern, als es den Menschen drängt, überhaupt befriedigt zu werden. Hunger und Durst wollen gestillt sein. Aber was gegessen und getrunken wird, wann, wie oft und in welcher Atmosphäre, wie die Nahrung zu finden, zuzubereiten und aufzubewahren ist – das alles ist dem Menschen selbst überlassen und mit zusätzlichen (ästhetischen, sozialen . . .) Interessen verknüpft. Sogar die primären Bedürfnisse treten nie allein für sich auf. Weltoffenheit und Freiheit gehen sogar noch weiter: Der Drang zu essen und zu trinken ist nicht einmal in der Hinsicht völlig determiniert, daß er überhaupt befriedigt werden muß. Man kann nicht nur durch Konzentration, Verzicht und Askese (Fasten) das Bedürfnis einschränken und seine Befriedigung aufschieben. Aus religiösen, politischen oder anderen Motiven kann man auch das Essen und Trinken überhaupt verweigern – was zugleich demonstriert, daß der Mensch nicht letztlich auf das Überleben fixiert ist.

Allerdings kann der Mensch nicht bloß seine Lebensweise selbst (mit)bestimmen; angesichts der vielfachen Gefahren seiner mehrdimensionalen Mängelhaftigkeit und Weltoffenheit *muß* er das auch. Gerade weil der Mensch keine instinktmäßig vorgegebenen starren Verhaltensmuster hat, gerade weil er nur gewisse Dispositionen, Talente und Spielräume seines Tuns und Lassens kennt, aber nicht schon auf bestimmte Handlungsweisen im Gegensatz zu anderen festgelegt ist, wird der Mensch nicht schon durch biologische Prozesse des Heranwachsens und »Reifens« allein zu einem konkreten, des Überlebens fähigen Menschen. Im Rahmen des offenen Spektrums von Handlungsmöglichkeiten muß der Mensch vielmehr im Zusammenwirken mit seinesgleichen bestimmte Handlungsmuster entwickeln und realisieren, Handlungsmuster, die insgesamt seine soziale Lebenswelt ausmachen und die ein Überleben und darüber hinaus ein Gutleben angesichts der vielfachen Gefährdungen wirklich werden lassen.

Ferner wachsen dem Menschen Nahrung, Kleidung, Wohnung nicht von Natur aus zu. Sie müssen vielmehr erarbeitet werden. Der Mensch produziert sich Mittel, mit deren Hilfe er seine Bedürfnisse befriedigen kann, Mittel, die eine völlig neue Welt von Gegenständen schaffen, die Welt der Werkzeuge, Maschinen, Häuser, Städte, Organisationen usw.

Der Inbegriff aller Bereiche und Aspekte der vom Menschen mit seinesgleichen selbst geschaffenen Lebenswelt heißt Kultur. Zur Kultur gehört im Unterschied zur gewachsenen Natur all das, was die Menschen aus sich und der Welt machen, was sie dabei denken, sprechen oder vorbringen: das ganze Spektrum von Brauch und Sitte, von Wirtschafts- und Arbeitswelt, von Sprache, von Staat, seinen politischen Institutionen und seiner Rechtspflege, von Wissenschaft und Technik, von Musik, bildender Kunst und Religion. Indem der Mensch – um zu überleben und darüber hinaus um gut zu leben – sich seine Lebenswelt selbst schaffen muß, ist er ein Kulturwesen.

Mit Hilfe der Kultur werden aus dem offenen Spektrum der Handlungsmöglichkeiten einige ausgewählt. Und zwar werden jene Handlungsmöglichkeiten ausgewählt, die den vitalen Bedürfnissen und Aufgaben des Menschen gerecht werden, dabei nicht bloß den physiologischen Bedürfnissen von Hunger und Durst, Schlafbedürfnis und Sexualität, sondern auch den Schutz- und Sicherheitsbedürfnissen gegenüber der Witterung, gegenüber Artfremden und Artgenossen, Handlungsmöglichkeiten, die vor al-

lem auch der Aufgabe gerecht werden, die innere Gefährdung des Menschen durch sich selbst zu bändigen. Auf diese Weise wird der Mensch mit der Situation von Instinktmangel und unspezialisiertem Antriebsüberschuß fertig, so daß ein Überleben und darüber hinaus ein sicheres und angenehmes Leben möglich werden.

Ein großer Teil der Bedürfnisse ist überhaupt nur im Zusammenwirken mit Artgenossen zu befriedigen; die Befriedigung anderer Bedürfnisse wird durch ein Zusammenwirken erheblich verbessert, gesichert und erleichtert. Dies gilt für die Fortpflanzung und das Aufziehen der nächsten Generation, für das Erarbeiten von Nahrungsmitteln, Kleidung, Wohnung und anderen Wirtschaftsgütern, für den Schutz nach innen und außen. Wenn aber die Bedürfnisse im Zusammenwirken befriedigt werden, dann ist die Befriedigung nicht mehr von einem Subjekt allein abhängig; sie wird zu einem sozialen Tun.

Aufgrund der vitalen Bedeutung für Individuen, Gruppen, selbst für die ganze Art kommt es darauf an, die Erfüllung der Bedürfnisse, Interessen und Aufgaben den mehr oder weniger zufälligen, tendentiell sich und andere gefährdenden Strebungen der Individuen weitgehend zu entheben. Es kommt also darauf an, die Erfüllung auf Dauer zu stellen. Das Auf-Dauer-stellen eines sozialen Tuns definiert aber eine Institution. Durch die Institutionen wird die Kultur in ihren verschiedenen Aspekten und Elementen stabilisiert. Der Mensch braucht also Institutionen als funktionales Äquivalent für seinen Instinktmangel und den unspezialisierten Antriebsüberschuß.

Das weltoffene Mängelwesen Mensch ist im gewissen Sinn zu allem fähig; denn es kann (fast) alles lernen. In gewissem Sinn ist es aber zu nichts fähig; denn es muß (fast) alles erst lernen. Abgesehen etwa vom Saugreflex bringt es von Geburt an (fast) nichts mit. Wie lernt aber der Mensch das, was er lernen kann, auch lernen muß, um zu überleben und um angenehm und sicher zu leben? Wie lernt der Mensch, sich zu orientieren, seine Antriebe zu kanalisieren, damit seine Aktivitäten nicht chaotisch nach allen Seiten verströmen; wie lernt er, die höheren, aber auch gefährdeteren Verhaltensweisen gegenüber den niederen Interessen des Augenblicks auszubilden; wie lernt er, weitgespannte, anspruchsvolle Ziele zu setzen und an ihnen festzuhalten?

Für ein so umfassendes und tiefgehendes Lernen reichen gelegentliche direkte und planvolle Maßnahmen des erzieherisch gemeinten Handelns nicht aus. Das Lernen muß dauernd von vielen Seiten angeregt, unterstützt und fraglos gefordert werden, damit eine selbständige Persönlichkeit sich aufbauen kann. So macht die Freiheit von den Bindungen durch Instinkte den Menschen keineswegs gänzlich unabhängig. Der Mensch tauscht nur die starren organischen Bindungen für höhere, variablere Formen sozialer und kultureller Bindungen ein.

Der hilfsbedürftige Säugling und das erfahrungslose Kind finden die Institutionen vor. Säugling und Kind lernen nach und nach, sich gemäß den Institutionen zu verhalten, und erwerben dadurch ein Gefüge zusammenhängender Gewohnheiten, die den Aufgaben des Lebens angepaßt sind. Diese Gewohnheiten reichen von manuellen Fertigkeiten über die Beherrschung der Sprache bis zu den sittlichen Tugenden und den religiösen Gesinnungen. Die Habitualisierung des normgerechten Verhaltens bedeutet, daß die vielseitig verwendbare psychische Energie des Menschen in stabile Bahnen gelenkt wird und die unspezialisierten Antriebe in ein System erworbener Bedürfnisse eingehen. Die Fülle möglicher Handlungen wird auf relativ wenige bekannte Grundfiguren eingegrenzt. Diese Eingrenzung bewahrt den Menschen vor der Zer-

splitterung seiner psychischen Energie. Kurz: die Freiheit von Willkür, Triebhaftigkeit und Reizüberflutung des Augenblicks realisiert sich nicht neben, sondern *in* Institutionen.

Näherhin leisten die Institutionen erstens Wahrnehmungs- und Verhaltensorientierung. Da der Mensch über alle Sinnesorgane verfügt und die Sinnesreize nicht durch biologische Selektionen auf bestimmte Instinktauslöser festgelegt sind, sieht er sich einer Überfülle von Eindrücken und Reizen gegenüber. Die Institutionen leisten nun eine Auswahl und Wegweisung durch die Überfülle von Eindrücken und Reizen. Eine Erschütterung und Sprengung der Institutionen führt daher zur Verunsicherung und Desorientierung.

Zweitens leisten die Institutionen Entlastung vom Druck des ungeregelten Antriebsüberschusses, von der dauernden Beanspruchung des Bewußtseins und vom Zwang zu immer neuen Entscheidungen. Institutionen entbinden von der permanenten Initiativleistung schon beim Wahrnehmen einer Situation, dann beim Entwickeln von Interessen in einer Situation, schließlich beim Auswählen des eigenen Tuns und Lassens.

Eine dritte Funktion der Institutionen ist die Außenstützung der Motivationen. Ohne die Stabilisierung der andernfalls chaotischen Fülle von Motivationen kann das riskierte, affektüberlastete und instabile Lebewesen Mensch weder sich selbst noch seine Mitmenschen noch die außerhumane Natur ertragen. Institutionen stabilisieren das Innenleben, geben persönliche Sicherheit und ermöglichen ein auch gegen innere Widerstände abgerungenes »ranghöheres« differenziertes, sublimiertes Verhalten.

Aufgrund dieser drei Leistungen: der Wahrnehmungs- und Verhaltensorientierung, der Entlastung und der Außenstützung von Motivationen ermöglichen Institutionen, eigenes und fremdes Handeln und dessen Handlungsfolgen in gewissen Grenzen vorauszusehen; sie ermöglichen ein Zusammenleben auf der Grundlage von Vertrauen und Verläßlichkeit.

Die Kultur hat aber nicht bloß die objektive Seite von Institutionen, sondern auch eine subjektive Seite. Im Gegensatz zu einer tendenziellen Überbewertung des objektiven und sozialen Aspektes in der Institutionentheorie von Gehlen, auch in der Tradition der Hegel-Marxschen Philosophie bis hin zur kritischen Theorie und in Übereinstimmung mit der aristotelischen Doppelung praktischer Philosophie in Ethik und Politik oder der Kantischen Zweiteilung von Tugendlehre und Rechtslehre dürfen wir nicht übersehen: Die Eingrenzung und Ordnung der unstabilen, tendenziell anarchischen und chaotischen Antriebskräfte, der verführ- und manipulierbaren Motivationen geschieht nicht nur durch den Außenhalt der Institutionen, sondern auch durch den Innenhalt charakterlicher Dispositionen. (Bei Marx und in der kritischen Theorie wird zudem das Ökonomische im Bereich der Institutionen gegenüber der juristisch-politischen Dimension überbewertet, so daß die Elemente einer normativen Staatstheorie – Menschenrechte, Gewaltenteilung usw. – vernachlässigt werden; vgl. Teil III, Abschn. 2).

Zunächst schon existieren die Institutionen nicht nur sozial, sondern auch subjektiv, nämlich durch Verinnerlichung. Denn die Leitbilder, die Normen, Werte und Symbole sozialer Beziehungsformen erhalten erst dann die Dauerhaftigkeit von Institutionen, wenn sie in die psychische Struktur der betroffenen Individuen eingehen.

Darüber hinaus sind Menschen nicht einfach die subjektive Kehrseite des Objektiven. Menschliche Subjekte sind immer mehr als die internalisierten Institutionen, cha-

rakterliche Dispositionen mehr als die Verlängerung der Institutionen ins Innere, mehr als eine innere Disziplinierung. Denn Institutionen stecken zwar den Rahmen für konkretes individuelles Handeln ab, sind aber nicht mit diesem identisch. Obwohl Institutionen verbindliche Verhaltensmuster definieren, wird durch sie das menschliche Tun und Lassen weder notwendigerweise noch in der Regel bis in alle Einzelheiten starr festgelegt. Ehe und Familie determinieren keineswegs vollständig das Verhalten der Eheleute zueinander, das Verhalten der Eltern zu den Kindern und der Kinder zu den Eltern. Ebensowenig legt die Institution der Universität fest, wie im einzelnen Dozenten, Assistenten und Studenten miteinander umgehen. Deshalb gibt es auch im Rahmen derselben Institution unterschiedliche Ausprägungen, zudem bessere und schlechtere Beispiele. Institutionen lassen Toleranzen und Freiräume für individuelle Bedürfnisse und Interessen sowie für momentane Situationen. Die Ausnahme und den Grenzfall stellen Rituale und Zeremonien dar, die die Freiräume auf ein Minimum reduzieren, auch »totale Institutionen« wie viele Formen von Heimen und Horten, Gefängnissen und psychiatrischen Anstalten.

Schließlich haben die verschiedenen Institutionen unterschiedliche Anforderungen, die sich teils ergänzen, teils auch miteinander in Konkurrenz stehen. Schon in der Familie können die Anforderungen des Ehepartners mit denen der Kinder rivalisieren, dann die Anforderungen der Familie mit denen der Arbeitswelt usw. Die unterschiedlichen Anforderungen der verschiedenen Institutionen stehen keineswegs von allein immer schon in vollständiger Harmonie untereinander, auch nicht notwendig in Harmonie mit den persönlichen Wünschen und Interessen. Es ist das Subjekt selbst, das die verschiedenen Anforderungen miteinander abstimmt und vermittelt.

Im Subjekt sind es die charakterlichen Dispositionen wie Selbstkontrolle und Besonnenheit, die die unterschiedlichen Antriebskräfte des Menschen miteinander vermitteln, die sie in einen inneren Zusammenhang, eine Ordnung, ein widerspruchsfreies System bringen und somit dem Menschen ein insgesamt gelungen-glückliches Leben ermöglichen.

Allerdings besitzt der Mensch diese Dispositionen weder von Geburt an, noch entwickelt er sie durch rein biologische Prozesse des Heranwachsens. Sie werden nicht ohne Mithilfe von Institutionen, etwa der Familie, der Sprache und des Staates, erworben. Überdies gelingt dieses Erwerben nicht bei allen mit einer hinreichenden Sicherheit und Beständigkeit. So sind die Institutionen einerseits die Ergänzung, gelegentlich auch der Ersatz für den Innenhalt, andererseits auch die Voraussetzung für dessen Erwerb.

In der Kultur in ihrem doppelten Aspekt, in ihrer objektiven Seite als Institutionen und in ihrer subjektiven Seite als Charakter, werden gewisse Möglichkeiten des Menschseins realisiert, zugleich aber andere Möglichkeiten entweder implizit ausgeschlossen oder explizit verworfen. Die Kultur ist in vielfacher Hinsicht eine normative Lebenswelt. Diese normative Lebenswelt stellt zugleich den Ausgleich organischer Mängel und das Privileg des Menschen: seine Eigenart und seine Chance, dar. Um es paradox zu formulieren: Es gehört zur Natur des Menschen, nicht bloß Natur, sondern auch Kultur zu sein. Die Kultur: die Institutionen einerseits und der Charakter andererseits, sind die Fortsetzung der Natur; sie sind die »zweite Natur«.

## III. FREIHEIT DURCH INSTITUTIONEN

Zur Freiheitsbedeutung von Institutionen möchte ich zunächst einige allgemeine Hinweise geben, die sich dann am Beispiel der Institution Staat konkretisieren werde.

### *1. Zur Freiheitsbedeutung von Institutionen*

#### Institutionen als Ermöglichung von Freiheit

Unmittelbar nach seiner Geburt ist der Mensch ein extrem hilfloses Wesen, das selbst so elementare Fähigkeiten nicht hat, wie zum Beispiel sich Nahrung und Kleidung zu beschaffen, Antriebe zu kanalisieren, sich gegen Feinde zu verteidigen oder überhaupt sich in seiner Umwelt zu orientieren. Ohne Institutionen wie die der Familie ist weder ein Überleben der Neugeborenen noch ein Heranwachsen der Kinder, ist kein Erwerb der Sprache, der Überlebens- und Kulturtechniken möglich. Im Rahmen von Institutionen wächst der Mensch heran und erwirbt die Fähigkeit, überhaupt eigenständig zu handeln. Institutionen sind in einem elementaren Sinne die Ermöglichung von Freiheit: Ohne sie ist der Mensch zur realen Freiheit nicht fähig; ohne Institutionen lernt man nicht, sich Ziele und Zwecke zu setzen sowie die entsprechenden Mittel zu überlegen und zu realisieren; ohne Institutionen lernt man nicht, Situationen zu erkennen und auf sie angemessen zu reagieren.

Darüber hinaus entlasten Institutionen vom Elementaren und Primitiven, vom Banalen, von der zermürbenden Auseinandersetzung mit den undisziplinierten Bedürfnissen, den ungeformten Antrieben, den ziellosen Stimmungen; Institutionen leisten Orientierung, Arbeitsteilung und Rationalisierung. So setzen sie Zeit- und Energiereserven frei für andere, nicht so elementare Bedürfnisse. Durch Institutionen wird der Mensch frei für »Überfluß«: für Spiel, Musik und Kunst, für Wissenschaft und Philosophie, für Liebe und Freundschaft. So sind die Institutionen auch die Bedingung dafür, daß der Mensch überhaupt Eigeninteressen, eine Persönlichkeit mit ihrem freien, einmaligen und schöpferischen Handeln entwickeln kann. Nur in und durch Institutionen wird der Mensch frei zur Realisierung von Freiheitsfähigkeiten.

Allerdings darf man nicht übersehen: Institutionen als solche sind noch keine durch und durch konstruktive Instinktanalogie. Institutionen wie Kannibalismus, wie Blutrache, wie Fehde, Duell und Kamikaze, überhaupt der Krieg stabilisieren Lebensbedrohung und Lebenszerstörung auch gegenüber momentanen subjektiven Regungen der Angst, des Mitleids, der Sympathie, die eigenes und fremdes Leben zu erhalten suchen. Überdies sind auch die konstruktiven Institutionen nicht durchwegs lebenserhaltend und lebensförderlich. Bevor die Institution der Familie ihre vitalen Aufgaben vollverläßlich wahrnimmt, kann sie auch eine Bedrohung sein. Die Institution der Familie als solche verhindert nicht Gleichgültigkeit der Mitglieder gegeneinander sowie die Verletzung der Sorge und Fürsorge füreinander, vor allem für die Kinder; sie verhindert nicht als solche Ehe- und Familienstreitigkeiten nicht bloß harmloser, sondern auch gewalttätiger Natur, Streitigkeiten, die zu Schäden, ja Dauerschäden führen.

Ähnlich gilt es in bezug auf den Staat. Wie es Deutschland unter den Nationalsozialisten, wie es die Sowjetunion unter Stalin, wie es Uganda unter Idi Amin, wie es die Herrschaft der Vietcong, der roten Khmer und anderer Führungsgruppen zeigen: Die Institution des Staates als solche verhindert nicht Gewalt, Unterdrückung und Mord.

## Kritische Institutionentheorie

Weil es destruktive Institutionen gibt und weil selbst die konstruktiven Institutionen ihre Aufgaben nicht selbstverständlich erfüllen, kommt es darauf an, im Unterschied etwa zur Institutionentheorie von Gehlen eine kritische Institutionentheorie zu entwickeln, die nicht nach einem banal verstandenen Diktum von Hegel »was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig« die Wirklichkeit unserer institutionell bestimmten Lebenswelt für schlechthin gut und richtig erklärt. Institutionen sind nicht nur die Voraussetzung von Freiheit, sondern auch ihre mögliche Bedrohung. Daher hat die Freiheit auch die Funktion, Inhalt und Maßstab für Institutionen zu sein (vgl. III, 1). Diese Funktion ist vor allem in der Neuzeit und der Gegenwart entscheidend geworden.

Als Ergebnis eines langen geschichtlichen Prozesses, für den das antike Denken ebenso von Bedeutung ist wie das Christentum, die Renaissance ebenso wie die Emanzipation des Bürgertums, kann man heute die persönliche Freiheit als ein neues anthropologisches Bedürfnis letzten Grades, ansprechen. Dieses Bedürfnis Freiheit legitimiert aber nicht – wie bei Gehlen – Institutionen überhaupt. Die Freiheit begründet vielmehr teils eigene Institutionen wie die Freiheitsrechte, teils verändert sie die bestehenden Institutionen wie die Familie, das Bildungswesen, den Staat. So ist es keineswegs eine überflüssige Verdopplung von Institutionen der Freiheit (Freiheit als Inhalt) und von freiheitlichen Institutionen (Freiheit als Maßstab): von einer freiheitlichen Familie, von einem freiheitlichen Staat zu sprechen und sie als Realität für uns zu fordern. Allgemein hat eine am Prinzip Freiheit orientierte kritische Institutionentheorie die zwei Fragen zu beantworten, (1) welche Bereiche und Aspekte nach dem Prinzip Freiheit eine institutionelle Bestimmung erhalten sollen und (2) wie die institutionelle Bestimmung gemäß der Freiheit aussehen soll. Am Beispiel der Institution Staat werde ich eine solche kritische Institutionentheorie ein Stück weit konkretisieren. Zunächst noch einige allgemeine Hinweise zur Freiheit als Inhalt und als Maßstab für Institutionen:

## Institutionen der Freiheit
## oder Freiheit als Inhalt von Institutionen

Institutionen ermöglichen nicht bloß die Freiheit; sie können die Freiheit auch direkt zum Inhalt haben. Das trifft etwa für die Institution des Eigentums zu, durch die ein Bereich persönlichen Tuns und Lassens definiert wird, der der Verfügung aller anderen entzogen und der eigenen freien Verfügung anheimgestellt ist. Das gilt ebenso für die Institution der persönlichen Freiheitsrechte wie der Glaubens-, Gewissens-, Versammlungs- und Koalitionsfreiheit, der Presse-, Berufsfreiheit und Freizügigkeit. Wenn diese Institutionen die Freiheit zum Inhalt haben, dann jedoch nur in einem ganz bestimmten Sinn. Diese Institutionen stecken nach außen den Rahmen ab, der der individuellen Verfügung überlassen bleibt. Sie haben die Freiheit in ihrer negativen Bestimmung als Unabhängigkeit von Fremdbestimmung zum Inhalt, nicht auch in ihrer positiven Bedeutung als Selbstbestimmung. Die positive Bedeutung der Freiheit, sich selbst einen Inhalt zu geben, kann durch die Institution ermöglicht, aber nicht selbst geleistet werden. So

sind auch jene Institutionen, die die Freiheit unmittelbar zum Inhalt haben, nicht die Garantie der positiven Freiheit. Dazu bedarf es vielmehr auch des subjektiven Aspekts der Kultur, einer entsprechenden Charakterbildung – und eben des Ergreifens der Realisierung der Freiheit.

### Freiheitliche Institutionen oder Freiheit als Maßstab für Institutionen

Die Freiheitsrechte lassen sich einerseits als eigene Institutionen ansprechen. Andererseits stellen sie normative Anforderungen an die Institutionen von Recht und Staat dar. Ein Staat soll freiheitlich sein, und diese Freiheitlichkeit bedeutet unter anderem, daß er die Freiheitsrechte zum Maßstab und Kriterium seiner Ordnung erklärt. Entsprechend gibt es freiheitliche Familien- und Wirtschaftsstrukturen usw.

## 2. *Kritische Institutionentheorie: Staat und Freiheit*

### Staat als Institution

Es ist schon trivial zu sagen, jeder Staat bestehe aus einer Vielzahl von Menschen, die nicht isoliert nebeneinander, sondern in Wechselwirkung, die mit-, für- und gegeneinander handeln, die auf andere einwirken und Einwirkung von anderen empfangen; kurz: der Staat sei ein menschliches Beziehungsgefüge, ein soziales Gebilde. Dieses soziales Gebilde geht über den flüchtigen Augenblick hinaus. Es ist auf eine gewisse Dauer gestellt, zudem geordnet und in sich strukturiert, also eine soziale Institution.

Das Besondere dieser Institution Staat besteht darin, daß es noch andere soziale Institutionen gibt, die selbst Teil der Institution Staat sind: Familien, Dorf- und Stadtgemeinden, Berufs- und Wirtschaftsverbände usw. So ist der Staat ein Komplex von Institutionen, der als Komplex selbst institutionellen Charakter hat. Der Staat ist eine Metainstitution oder Sozialinstitution zweiter Ordnung.

Diese Metainstitution Staat regelt das Verhalten der Individuen und Teilinstitutionen zueinander sowie zur Gesamtinstitution. Sie erläßt Gebote und Verbote, deren Inbegriff die Rechtsordnung ausmacht und die notfalls mit Zwang beziehungsweise unter Androhung von Sanktionen sich Geltung verschaffen. Insofern jede politische Ordnung aus öffentlichen Gewalten besteht, in unseren Demokratien aus Legislative, Exekutive und Jurisdiktion, insofern durch die staatlichen Gewalten Gesetze erlassen und ausgeführt sowie Streitfälle kompetent entschieden werden, ist jeder Staat *eo ipso* eine Herrschaftsordnung, aber nicht *eo ipso* ein System der Unterdrückung.

### Freiheit vom Staat oder freiheitlicher Staat?

Weil die staatliche Ordnung die absolute (Willkür-)Freiheit von jedermann beeinträchtigt und niemand gern eine Beeinträchtigung seiner Freiheit hinnimmt, ist es nur »natürlich«, daß die Menschen immer wieder neue Sozialutopien entwerfen, die auf jegliche Herrschaft verzichten. Nur muß man sich fragen: Halten solche Utopien herrschaftsfreier, weil staatsfreier Kommunikation einer näheren Analyse stand?

Um diese Frage zu beantworten, kann man die Prämissen der Sozialutopien akzeptieren, die die Freiheit vom Staat fordern, und in einem Gedankenexperiment die Konsequenzen durchdenken: Wohin führt ein Zustand, in dem es keine institutionalisierten politischen, also keine staatlichen Gewalten gibt, ein Zustand, in dem die Individuen und gesellschaftlichen Kräfte sich völlig ungehindert entfalten können? Sollte sich dieser Zustand als unhaltbar erweisen, so hätte man den denkbar stärksten Argumentationstyp gegen ihn ins Feld geführt, eine *reductio ad absurdum*.

Der strikt staatsfreie Zustand heißt in der Tradition der politischen Philosophie Naturzustand. Der Naturzustand ist die Idee eines Zustandes der Recht- und Verfassungslosigkeit, in dem jeder das tun kann, was ihn gut und recht dünkt, gleich ob es nur seinem eigenen Glück oder auch dem seiner Mitmenschen, ob es allen oder keinem dient. Insofern nun die Menschen zur gleichen Zeit denselben Wohnraum teilen, kommen sie nicht umhin, sich wechselseitig zu beeinträchtigen. Es *kann* also zu Streitfällen kommen, und zwar selbst dann, wenn alle Menschen gutartig und rechtliebend sind. Denn im vorstaatlichen Zustand gibt es keinen gemeinsam anerkannten und über Streitigkeiten ein rechtsverbindliches Urteil fällenden Richter. Jeder einzelne ist vielmehr Richter in eigener Sache, so daß sich Gewalttätigkeiten zur Lösung von Konflikten nicht grundsätzlich ausschließen lassen. Solange man sich also wechselseitig beeinflußt und dabei bloß nach dem eigenen Gut- und Rechtdünken handelt, sind weder Individuen noch Gruppen noch ganze Völker vor Konflikten untereinander und Gewalttaten gegeneinander sicher. Weder Leib und Leben noch Hab und Gut, überhaupt kein Freiraum persönlicher Lebensführung sind letztlich geschützt. Dieser Zustand steter Konfliktgefahr gründet allein in der unbeschränkten Freiheit, verbunden mit der Gemeinsamkeit des Lebensraumes. Menschen, die im wechselseitigen Einfluß miteinander leben, stehen grundsätzlich und nicht erst aufgrund von Zusatzbedingungen, sie stehen z. B. selbst in der Situation einer Überflußgesellschaft in der Gefahr von Konflikten mit ihresgleichen. Denn Menschen streiten sich nicht allein deshalb, weil es von einer Sache zu wenig Exemplare gibt, sondern – weit grundsätzlicher – weil sie überhaupt Bedürfnisse und Interessen haben, zu deren Befriedigung sie Mittel benötigen, ferner weil sie angesichts desselben Lebensraumes ihren begehrlichen Blick auf ein und dasselbe Mittel werfen können und dann keine öffentliche Einschränkung ihrer Freiheit haben. Mit anderen Worten: der Naturzustand ist kontraproduktiv. Die von keiner öffentlichen Gewalt eingeschränkte Freiheit, die uneingeschränkte Freiheit eines jeden richtet sich tendenziell gegen dieselbe uneingeschränkte Freiheit jedes anderen. So entpuppt sich die im Naturzustand geltende Freiheit bei näherer Analyse als selbstzerstörerisch. Dann aber ist nicht die Freiheit vom Staat, sondern der freiheitliche Staat das sinnvolle Ziel philosophischer wie politischer Bemühungen.

## Der freiheitliche Staat

Worin besteht aber der freiheitliche Staat? Die Aufgabe von Staat überhaupt besteht darin, den Naturzustand als Zustand wechselseitiger Freiheitsbedrohung aufzuheben. Die staatliche Aufhebung der Freiheitsbedrohung kann dann als freiheitlich bezeichnet werden, wenn der Staat die unbeschränkte Freiheit eines jeden einschränkt, damit die

verbleibende Freiheit für alle gesichert ist, und zwar nur insoweit eingeschränkt, wie es erforderlich ist, damit mehrere Freiheiten mit- und nebeneinander bestehen können. Diese Situation liegt dann vor, wenn die unbegrenzte Freiheit eines jeden nach Maßgabe der Vereinbarkeit (Kompatibilität) mit der Freiheit eines jeden anderen gemäß allgemeiner und somit für alle streng gleicher Grundsätze eingeschränkt und zugleich gesichert wird. Mit diesem Prinzip wechselseitiger Einschränkung und Sicherung von Freiheit ist *das* Prinzip und Kriterium eines freiheitlichen Staates benannt.

Gemäß den verschiedenen Grundaspekten menschlichen Zusammenlebens läßt sich dieses eine Prinzip des freiheitlichen Staates in eine Vielzahl von näheren Grundsätzen und normativen Leitprinzipien freier Staaten ausdifferenzieren oder auffächern. Solche normativen Leitprinzipien sind universale Bedingungen eines freiheitlichen Zusammenlebens verschiedener Personen. Weil es sich um universal gültige Bedingungen menschlichen Zusammenlebens handelt, kommen sie dem Menschen vor und unabhängig von jeder individuellen oder öffentlichen Handlung zu. Deshalb können sie auch *Menschenrechte* – angeborene, natürliche, unveräußerliche und unverletzliche Rechte des Menschen als Menschen – genannt werden. Die Menschenrechte kommen nämlich dem Menschen als solchem zu. Sie verdanken sich nicht erst zusätzlichen Qualifikationen wie der Rasse, der Religion, dem wirtschaftlich-gesellschaftlichen Entwicklungsstand der politischen Gemeinschaft usw.

Da die Menschenrechte dem Menschen als solchem zukommen, sind sie der Verfügung der staatlichen Gewalten grundsätzlich entzogen. Die Menschenrechte sind vorpositive, genauer: überpositive Grundsätze eines freiheitlichen Staates. Der überpositive Status der Menschenrechte bedeutet jedoch keineswegs, daß positive Staatsordnungen ihnen gegenüber gleichgültig seien. Es heißt nur, daß die Menschenrechte von einem Staat nicht geschaffen oder originär verliehen werden können. Wohl können und sollen sie als das anerkannt und geschützt werden, was sie sind, nämlich als vorstaatlich gültiges, allerdings nicht deshalb schon geltendes Recht. Die Menschenrechte werden von einem Staat nicht eigentlich gewährt oder verweigert, wohl aber gewährleistet oder mißachtet. Wegen dieses Aspektes positivrechtlicher Gewährleistung sind die Menschenrechte nicht bloß ein philosophisch-literarisches Thema, sondern auch die Aufgabe – und der Streitpunkt aktueller Politik.

Ohne die staatliche Gewährleistung sind die Menschenrechte nur universal gültige sittliche Forderungen, die in Ermangelung staatlicher Gewährleistung den ohnmächtigen Status von Ideen und Hoffnungen, von Appellen, Proklamationen und Deklamationen haben. Werden die Menschenrechte dagegen von einer positiven Rechtsordnung, von einem Staat, gewährleistet und geschützt, werden sie als integraler Bestandteil des politischen Gemeinwesens auch institutionell garantiert, dann erhalten sie den positivrechtlichen Status von *Grundrechten* oder von fundamentalen rechtsverbindlichen Staatszielbestimmungen.

In der Gewährleistung der Menschenrechte, in ihrer Institutionalisierung als Grundrechte und als normative Leitprinzipien besteht die Aufgabe jeder staatlichen Ordnung, die freiheitlich sein will. Dort, wo die Gewährleistung gegeben ist, kann der Staat seinem Kern nach als freiheitlich und gerecht, dort, wo die Mißachtung vorherrscht, muß er als totalitär und ungerecht betrachtet werden. Auch wenn die Gesetze und Institutionen eines Staates noch so gut innere und äußere Sicherheit, wenn sie Koordination, Effizienz und Stabilität, selbst wenn sie darüber hinaus wirtschaftliches Wohlergehen ver-

bürgen, zugleich aber im Widerspruch mit den Menschenrechten stehen, ist die staatliche Grundordnung zu ändern – sofern sie überhaupt freiheitlich sein will und soll.

Was gehört zu den Menschenrechten? Allgemein gesprochen gehören dazu als erstes persönliche Freiheitsrechte, die für jeden Menschen einen strikt persönlichen Raum gegenüber jeglicher staatlicher und mitmenschlicher Beeinträchtigung sichern. Dazu zählt etwa die Unverletzlichkeit von Leib und Leben, was vom Staat einerseits (in bezug auf die Mitmenschen) das Verbot von Mord und Totschlag, von Vergewaltigung, körperlicher Verstümmelung und Mißhandlung, auch von seelischer Grausamkeit fordert und andererseits (in bezug auf den Staat selbst) den Schutz von willkürlicher Verhaftung und Bestrafung, auch das Verbot von grausamen Strafen und Foltern. Zu den persönlichen Freiheitsrechten gehört ferner das Recht, Sachen gemäß eigenen Interessen zu gebrauchen, das heißt privates Eigentum zu haben. Damit ist allerdings noch nichts darüber ausgesagt, *wie* man konkret Eigentum erwerben und *was* man als Eigentum erwerben darf. Das Menschenrecht wechselseitiger Freiheitseinschränkung und -sicherung gebietet dem Staat zunächst nur, überhaupt den Erwerb von Eigentum zuzulassen und das Erworbene unter öffentlichen Schutz zu stellen, das heißt einerseits Diebstahl, Raub, andererseits willkürliche Enteignung zu verbieten. Zu den Freiheitsrechten gehören ferner Glaubens- und Gewissensfreiheit, die Pressefreiheit usw.

Insofern ein Gemeinwesen eine Verfassung, Gesetze und eine Regierung braucht, verbietet das Prinzip der gleichen Freiheit eine politisch höherwertige Oberschicht, die allein befugt wäre, Verfassungen und Gesetze zu geben sowie sie auszuführen, und entsprechend eine politisch minderwertige Unterschicht, die grundsätzlich von allen oder von bestimmten Bereichen staatlicher Gewalt ausgeschlossen ist. Im Gegensatz zu politischen Privilegien und Diskriminierungen gebühren jedem Mitglied des betreffenden Staates die gleichen politischen Rechte. Jeder Bürger hat das gleiche Recht, nicht bloß Betroffener der Politik zu sein, sondern auch als Subjekt an den öffentlichen Entscheidungsprozessen teilzuhaben.

Die gleiche staatsbürgerliche Freiheit fordert, als subjektives Recht formuliert, aktives und passives Wahlrecht für alle Bürger oder, als Staatsform formuliert, die Demokratie als ein fundamentales Staatsziel. Folglich gehört neben den persönlichen Freiheitsrechten – aus der Perspektive der Staatsform betrachtet – die Demokratie bzw. – aus der Perspektive subjektiver Rechte formuliert – die Gruppe der politischen Mitwirkungsrechte zum integralen Bestandteil eines freiheitlichen Staates.

Weiterhin gilt: Wenn es eine staatliche Ordnung mit den Freiheitsrechten und den politischen Mitwirkungsrechten ernst meint, dann muß sie sich auch um jene generell gültigen empirischen Bedingungen kümmern, ohne die man seine Freiheits- und Mitwirkungsrechte überhaupt nicht oder nur zum geringen Teil und sehr erschwert realisieren kann. Ein freiheitlicher Staat trägt auch Verantwortung für jene wirtschaftlichen, sozialen und politischen Bedingungen, die die Realisierung der Freiheits- und Mitwirkungsrechte unmöglich machen, verhindern oder ungebührlich erschweren. Im Gegensatz zu Kritikern der Idee der sozialen Menschenrechte (Sozialstaatlichkeit) trägt ein Staat, der freiheitlich sein will, auch für die Rahmenbedingungen Verantwortung, unter denen Arbeitsverhältnisse bestimmt, unter denen Einkommen, Bildung usw. erworben werden. Kurz: Zu einem freiheitlichen Staat gehört die institutionelle Garantie (a) der persönlichen Freiheitsrechte, (b) der politischen Mitwirkungsrechte und (c) der Sozialrechte.

Diese Rechte stellen den Schutzwall gegen den Herrschaftsmißbrauch einer jeden Staatsgewalt dar. Sie fungieren als Minderheitenschutz und sichern die Gleichberechtigung auch derjenigen, die nicht die wirtschaftliche, politische und sprachlich-kulturelle Überzeugung der Mehrheit teilen. Die drei Gruppen von Menschenrechten sind Vorgaben im Sinne von fundamentalen Kriterien und normativen Leitprinzipien jedes Staates, der für sich Freiheitlichkeit reklamiert.

Damit dieser Maßstab auch grundsätzlich und nicht nur durch zufällig günstige Umstände anerkannt wird, empfiehlt es sich, ihn zu befestigen, sei es in einer entsprechenden politischen Gewöhnung und Kultur, sei es durch die Errichtung rechtlicher Institute, sei es durch eine Verbindung beider Elemente. Das eine Element, die rechtliche Institutionalisierung, fächert sich einerseits in ein Bündel von Vorsichtsmaßregeln und Schutzvorkehrungen auf. Dazu gehören etwa:

(1) die Anerkennung der Menschenrechte als rechtsverbindlicher Grundrechte durch die (geschriebene oder ungeschriebene: gewohnheitsrechtlich fortgebildete) Verfassung;

(2) die Bindung der Gesetzgebung an die Verfassung sowie die Überprüfung dieser Bindung durch höchste Gerichte (für die Bundesrepublik: durch das Bundesverfassungsgericht);

(3) die Bindung der Regierung und der Verwaltung an die Verfassung und die Überprüfung dieser Bindung durch die Möglichkeit der Individualklage vor dem höchsten Gericht;

(4) die Bindung der Regierung und der Verwaltung an die verfassungskonformen Gesetze und die Überprüfung dieser Bindung durch die Verwaltungsgerichtsbarkeit;

(5) die Gewaltenteilung, das System der »checks and balances«, dabei vor allem unabhängige Gerichte und Richter sowie eine wirksame Opposition, aber auch eine Dezentralisierung der Macht durch Föderalismus und starke Kommunen.

Der Inbegriff einer solchen rechtlichen Institutionalisierung und Positivierung der Menschenrechte ist der demokratische und soziale Rechts- und Verfassungsstaat. Die fortschreitende Realisierung des freiheitlichen Staates als eines demokratischen und sozialen Rechts- und Verfassungsstaates ist wohl die größte politische Errungenschaft der Neuzeit, aber auch noch die bleibende Aufgabe der Gegenwart und zugleich eine der größten Kulturleistungen der Menschheit überhaupt.

Eine Besinnung auf diesen Tatbestand und ein daraus folgendes sittlich-politisches Engagement könnten dazu beitragen, die der westlichen Industriegesellschaften diagnostizierte Orientierungs- und Legitimationskrise zu überwinden, den einzelnen Bürgern und gesellschaftlichen Gruppen politische Identität zu stiften, dem Staat innere Anerkennung oder sittliche Legitimität und der Außenpolitik eine Dimension, die über die Sicherheit und das wirtschaftliche Wohlergehen hinaus den Rang der Freiheit erreicht. Zugleich ist damit exemplarisch und ansatzweise gezeigt, wie das anthropologische Bedürfnis letzten Grades, die persönliche Freiheit, *innerhalb* von Institutionen erfüllt werden kann.

# Die Einheit der Theologie in der Vielheit ihrer Disziplinen und Gestalten

*Von Johannes Betz*

Seit sich die Theologie in viele Einzeldisziplinen aufgespalten hat, will und darf die Frage nach der inneren Einheit dieser Pluralität nicht verstummen. Es ist nicht damit getan, den Differenzierungsprozeß als historisch verständliche und sinnvolle Entfaltung der Wissenschaft zu begreifen, es muß auch jetzt noch nach dem gemeinsamen Sinngrund gefragt werden, der es erlaubt, die divergenten Fächer als eine Einheit zu sehen und in *einer* Fakultät zu organisieren. Die gemeinsame Mitte kann nur das sein, was das eigentlich Theologische jedes Faches ausmacht. Nach der Einheit der Theologie fragen, heißt so nach der Theologizität ihrer Einzelfächer suchen.

Das konkrete Erscheinungsbild der Theologie ist faktisch bestimmt durch die Mannigfaltigkeit ihrer Disziplinen. Zu groß ist die Stoffmenge, zu erdrückend sind die unausweichlichen Detailfragen, zu kompliziert die Methoden jedes Ressorts, als daß ein einzelner sie alle voll befriedigend bewältigen könnte. Längst haben sich die Theologieprofessoren notgedrungen auf ein Fach spezialisiert, und haben Mühe, ihren Sektor zu überblicken, können wirkliche Fachmänner nur in einem Teilbereich desselben sein. Diese Spezialisierung hat das Problembewußtsein von der Einheit der Theologie bei ihren Vertretern psychologisch verdunkelt und sachlich erschwert. Ja, die Zersplitterung der Theologie ist in unserer Generation noch weiter gediehen. Es gibt keine einheitliche Philosophie mehr, die als verbindliches Instrumentarium zur Gestaltung der Theologie anerkannt wäre, vielmehr haben wir einen Pluralismus von Philosophien. Es gibt daher auch keine eigentliche Sprache mehr in der Theologie. So herrscht Verschiedenheit nicht nur von Fach zu Fach, sondern auch innerhalb des gleichen Faches. Es gibt nicht nur eine Vielheit von theologischen Disziplinen, sondern von Theologien. Dieser Zustand ist nicht mehr rückgängig zu machen und ist nicht nur ein Nachteil, sondern auch ein Vorteil und Reichtum, spiegelt er doch die innere Katholizität des Christentums wider; er ist besonders für die Mission bedeutsam. Gleichwohl bleibt die Identität der Theologie ein stetes Desiderat, dessen Einlösung noch immer auf sich warten läßt. So stellen die Herausgeber des enzyklopädischen Sammelwerkes »Was ist Theologie?«, E. Neuhäusler und E. Gössmann, fest: »Es gibt momentan keine Einheit in der Theologie, wie sie es einmal gegeben hat, aber es gibt vielleicht eine Einheit der Theologie im Werden.«[1] Nach Karl Rahner ist der Pluralismus der Theologie reflex »nicht mehr adäquat zur Einheit vermittelbar«[2], es bleiben aber »Bemühungen um eine asymptotische Annäherung an die Einheit«[3] geboten. Die

---

[1] E. Neuhäusler/E. Gössman, Was ist Theologie? München 1966, S. 433.

[2] K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Freiburg $^{3}$1976, S. 18; ders., Zur Reform des Theologiestudiums Quaestiones disputatae 41. Freiburg 1969, S. 64. R. zeichnet hier ein anschauliches Bild von der »Zerrissenheit« der Theologie (bes. S. 66 ff.). Vgl. auch ders., Überlegungen zur Methode der Theologie. In: Schriften zur Theologie IX. Einsiedeln 1970, S. 79–126, bes. S. 81 ff.

[3] K. Rahner, Zur Reform des Theologiestudiums, S. 67.

für die Reform des theologischen Studiums eingesetzte Kommission »Curricula in Theologie« hat in ihrer Arbeit[4] versucht, »Fragestellungen und Problemfelder der ‚einen Theologie' zu erheben«[5] und von den Einzelfächern aus zu einer Einheit der Theologie zu kommen[6]. Als Ergebnis wurde verbucht: »Der Versuch ist nicht gelungen.«[7]

In der jüngsten Zeit hat sich nämlich das Thema der Einheit der Theologie im Gefolge der aufblühenden Wissenschaftstheorie erneut gestellt und dringlicher noch als je zuvor in der Curriculum-Diskussion. Der Leidtragende des faktischen Theologiebetriebes ist ja vor allem der Studierende, der von der Fülle der Fächer, Probleme, Methoden verwirrt wird und sich überfordert vorkommt, da er die tragende und verbindende Mitte der Disziplinen nicht erkennen kann. Mit einer bloß quantitativen Reduzierung des Stoffes ist es nicht getan, eine Konzentration auf gemeinsame fundamentale und übergreifende Prinzipien muß angestrebt werden. Es ist doch eine alte, von der Psychologie bestätigte Erfahrung, daß Lernstoffe leichter gelernt und tiefer angeeignet werden, wenn ihre tragenden Grund-Strukturen und -Kategorien sichtbar sind. So ist die Einheit der Theologie(n) ein ständiges unübergehbares Problem der Wissenschaftstheorie und ein akutes Desiderat der Praxis. Die auf den Bemühungen der Curricula-Kommission fußende »Rahmenordnung« der deutschen Bischöfe »für die Priesterbildung« vom 1. Mai 1978 postuliert denn auch als »Ziel« des Studiums: »Der Student soll die ganze Breite der Aussagen kirchlicher Glaubens- und Sittenlehre kennenlernen, Einsicht in ihre *innere Einheit* gewinnen und die Lehre der Kirche wie ihre theologische Ausfaltung in sein persönliches Glaubensleben integrieren« (Nr. 40 S. 29). Der arme Student soll also fertigbringen, was renommierten Professoren mehr oder weniger unerreichbar dünkt! Das Problem bleibt aber drängend. Wenn man aber ernsthaft und sinnvoll von einem (unwiderruflichen) Pluralismus der Disziplinen der Theologie, ja sogar der Theologien spricht, dann muß es auch eine letzte Einheit der Theologien geben, kraft deren diese eben Theologie und nicht etwas anderes sein wollen.

Im folgenden sollen einige bescheidene Überlegungen zu unserem Problem angestellt werden. Wir gehen dabei nicht von einem vorgängig konzipierten Gesamtbegriff der Theologie aus, damit uns nicht der Vorwurf des Dogmatismus oder der Ideologie treffe, sondern von den Einzeldisziplinen, untersuchen ihr Selbstverständnis und fragen zurück nach ihrer Theologizität und damit nach dem Wesen und der Einheit der Theologie als solcher. Wenn dieser Weg bei den Untersuchungen der Curricula-Kommission zu keinem akzeptablen Ergebnis führte, so liegt dies nicht am Prinzip, sondern an der faktischen Durchführung. Die Prüfung der Fächer ist nicht in jedem Fall

---

[4] Sie ist niedergelegt in 5 Bänden »Studium Katholische Theologie« (SKT), hersg. von der Kommission »Curricula in Theologie« des Westdeutschen Fakultätentages durch E. Feifel. Zürich 1973–1975.

[5] W. Bartholomäus, Inhaltsreform durch wissenschaftstheoretische Selbstreflexion der Theologie. In: SKT 3 (1975), S. 24.

[6] Zu diesem Zweck fragte die Kommission in einem Fragebogen nach dem spezifisch Theologischen des einzelnen Faches und der gesamten Theologie, vgl. A. Stock, Wissenschaftstheorie und Studienreform. In: SKT 3, S. 34.

[7] W. Bartholomäus, a.a.O., S. 24.

tief genug, dazu für jedes Fach von einem anderen Wissenschaftler vorgenommen, die Zusammenschau der Einzelantworten auf ihre Gemeinsamkeit hin zu früh abgebrochen worden. Drängen sich nicht schon einem flüchtigen Blick Gemeinsamkeiten der theologischen Sektoren auf? Man denke nur an die Bezogenheit jeder(!) Disziplin auf die Schrift, auf den Glauben, auf die christliche Praxis. Der von der Curricula-Kommission stammende Entwurf der genannten »Rahmenordnung für die Priesterausbildung« hatte die Einheit der theologischen Disziplinen darin fundiert gesehen, daß sie sich »als Momente im Prozeß der Reflexion« des überlieferten Glaubens begreifen[8]. Die endgültige Rahmenordnung beschreibt dann das »Gesamtziel« und damit implizit die Einheit des theologischen Studiums folgendermaßen: »Aufgabe der Katholischen Theologie ist es, den von der Kirche bezeugten Glauben an Gott, der sich in Jesus Christus endgültig zum Heil der Menschen geoffenbart hat, wissenschaftlich zu reflektieren und zu erschließen. Das schließt notwendig ein, daß sich die Theologie mit der Wirklichkeit von Mensch und Welt im Horizont dieses Glaubens auseinandersetzt« (Nr. 68 S. 39). Was die wissenschaftliche Reflexion angeht, so ist sie ein Einheitsmoment, aber ein viel zu formales und rein funktionales, das die Theologie mit den anderen Wissenschaften verbindet, aber nicht das *spezifisch* Gemeinsame der theologischen Disziplinen trifft. Dagegen ist der Bezug auf den Glauben ein Proprium aller Theologie und nicht nur in funktionalem Sinn (*fides qua*), sondern auch im materialen (*fides quae*) zu verstehen. Ein Einheit stiftendes Merkmal aller theologischen Ressorts ist auch die pastorale Ausrichtung auf Orthopraxie, was keiner so nachdrücklich betont hat wie K. Rahner[9]. Man kann noch fragen, ob es in der Theologie eine gemeinsame Methode gebe. Vordergründig fällt gerade die fachspezifische Verschiedenheit der Methoden auf, eine gemeinsame Methode wird manchmal vermutet[10], bzw. als Leistung von der Fundamentaltheologie erst erwartet[11]. Das »Wie« der Methode hängt aber immer primär vom »Was« des Inhalts ab. Einheit der Theologie kann sich nicht im Funktionalen und Praktikablen erschöpfen, sie muß zuvörderst im Materialen gründen, im »Was«; das »Wie« und »Wozu« folgen daraus.

Zur Lösung unseres Problems gehen wir, wie schon bemerkt, von den konkreten Fächern und ihren Gruppierungen aus und hinterfragen sie nach ihrer Theologizität. Denn tatsächlich haben sich diese schon lange vor dem Modischwerden der Wissenschaftstheorie und der Curriculumforschung um ihre theologische Grundlegung bemüht, ihre Theologizität reflektiert und damit die Einheit der Theologie berührt. Der einheitliche Charakter der Theologizität der differenten Einzelwissenschaften darf aber nicht einfach postuliert, er muß in einer Wesensschau sichtbar gemacht werden. So zeichnet sich unserer weiterer Weg ab: Wir heben in einer Reduktion das Theologische jedes Sektors heraus, versuchen in einer Wesenschau es tiefer zu ergründen, vergleichen die einzelnen Ergebnisse und prüfen, ob sich eine wesentliche Identität feststellen läßt. Ergibt sich eine solche, so ist in Weise einer Arbeitshypothese zu er-

[8] SKT 5. Zürich 1975, S. 26.

[9] Vgl. bes. K. Rahner, Neue Ansprüche der Pastoraltheologie an die Theologie als ganze. In: Schriften zur Theologie IX. Einsiedeln 1970, S. 127–147. Rahners Position kommt auch zur Geltung in seiner Autorschaft am »Handbuch der Pastoraltheologie« (HPTh), 5 Bände. Freiburg 1964–1972 und dessen Gestaltung.

[10] A. Stock, Wissenschaftstheorie und Studienreform. In: SKT 3, S. 36.

[11] So G. Stachel, Wie konstruiert man Curricula in Theologie? In: SKT 1. Zürich 1973, S. 65.

proben, ob sich das gefundene Einheitsprinzip in Anwendung auf die Disziplin verifizieren läßt.

Der theologische Charakter der systematischen Disziplinen ist im Ernst nie bestritten worden; wir können ihn voraussetzen, werden auf ihn unten noch eingehen. Verhältnismäßig deutlich gibt sich derselbe Charakter auch im Falle der Exegese zu erkennen. Er ist allerdings noch zu vage und mißverständlich angegeben, wenn man ihn darin sieht, daß die biblischen Texte, die die Exegese rechtens nach den Regeln der philologischen und historischen Methode erklärt, »theologische Rede von Gott zur Lebens- und Handlungsorientierung sind«[12]. Er gründet vielmehr entscheidend nach Schnackenburg darin, daß »die Bibel die uns anredende und verpflichtende Offenbarung Gottes enthält«. Demzufolge muß die Exegese deren »theologischen Gehalt erheben, das Kerygma zum Sprechen bringen«[13]. Die Beachtung des Offenbarungscharakters der zu interpretierenden Schrift macht also die Exegese zur theologischen Wissenschaft im Unterschied zur Religions- und Literaturgeschichte.

⁂

Für die Kirchengeschichte hat Hubert Jedin als deren Gegenstand »das Wachstum der von Christus gestifteten Kirche in Raum und Zeit«, als ihren »theologischen Anknüpfungspunkt« den »Begriff der Kirche« genannt und zugleich betont, daß sie diesen Gegenstand von der Glaubenswissenschaft empfange und im Glauben festhalte[14]. Er macht eigens geltend, daß die Kirche durch ihren göttlichen Ursprung im Stifter Jesus Christus, durch ihre hierarchische und sakramentale Ordnung, durch den Beistand des Heiligen Geistes charakterisiert sei[15]. Als Grund der Theologizität erscheinen hier die Kirche in ihrer göttlichen Dimensionalität und der Glaube. Damit sind wesentliche Punkte getroffen. Nach P. Stockmeier besteht das Theologische der Kirchengeschichte in der Haltung des Glaubens, in der diese Wissenschaft zu betreiben sei[16].

Die Kirche wird bei näherem Zusehen als ein maßgeblicher Wesens- und Einheitsfaktor aller Theologie erkennbar. Ihre Bedeutung für den systematischen Sektor braucht nicht lange bewiesen zu werden. Sie ist die authentische und autoritative, in definitiven Aussagen sogar »unfehlbare«, unwiderrufliche Interpretation der Offenbarung und damit *regula fidei proxima*. Ihr Glaube war lange Zeit der Ausgangspunkt der Dogmatik, ist aber immer noch der Orientierungspunkt für die ganze Systematik. Er wird im subjektiven Glauben (*fides qua*) angeeignet und sprengt dessen unvermeidliche Engführung auf. Auch die Exegese kommt an der Kirche als Instanz nicht vorbei. Dieselbe ist nicht nur ein wichtiger Gegenstand in der Schrift, sondern deren menschliche Autorin, primäre »Besitzerin« und Hüterin, schließlich Ziel und Heilsfrucht allen Schriftgebrauchs.

---

[12] So F.-L. Hossfeld/E. Zenger, Ort und Funktion des Faches »Exegese des AT« im Gesamt der Theologie. In: SKT 3, S. 49.

[13] R. Schnackenburg, Exegese. In: LThK III², S. 1273.

[14] H. Jedin, Einleitung in die Kirchengeschichte. In: Ders., Handbuch der Kirchengeschichte I. Freiburg 1963, S. 2.

[15] Ebd., S. 3.

[16] P. Stockmeier, Kirchengeschichte. In: SKT 3, S. 53.

Auf die Kirche als Dominante läßt sich auch die praktische Theologie gut zurückführen. F. D. E. Schleiermacher hatte einst den theologischen und verbindenden Charkter aller theologischen Fächergruppen in ihrer »Beziehung zum Kirchenregiment«, das ist zur Ausbildung der Pfarrer und kirchlichen Praxis gesehen und damit die ganze Theologie zur praktischen gemacht[17]. Auf katholischer Seite haben seit den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts C. Noppel, R. Flüglister und besonders F. X. Arnold die weithin zu einer pastoralen Technologie abgesunkene Pastoraltheologie ekklesiologisch tiefer fundiert[18]. F. X. Arnold ist aber nicht bei einem Positivismus stehen geblieben, er hat nach Tübinger Tradition die Kirche dogmatisch hinterfragt, hat sie »im Vollsinn ihres dogmatischen Verstandes und personalen Bestandes« gesehen, hat auf die »Formen wesens- und zeitgemäßer Verkündigung und Fortüberlieferung des Evangeliums wie der Realisierung des Heilswerkes Christi in die Gegenwart und Zukunft hinein« zurückgegriffen[19] und in der Forderung nach einer »Materialkerygmatik« den Akzent vom Wie auf das Was der kirchlichen Vollzüge gelegt. Damit hat er die Theologizität seines Faches unüberhörbar zur Geltung gebracht, hinter die es kein Zurück mehr gibt. H. Schuster hat dann als Materialobjekt der Pastoraltheologie die Kirche, als ihr Formobjekt »die Bedingtheit und Spezifikation der Kirche durch die Gegenwartssituation« genannt[20]. Theologie überhaupt habe »den *Gesamt*vollzug der Kirche zu reflektieren«[21]. Diese Aufgaben könnten aber die systematischen »Essentialwissenschaften« nicht erfüllen, da ihnen das Instrumentarium für die Erforschung der Gegenwart fehle; *eine* Disziplin innerhalb der Theologie müsse dies leisten und das sei die praktische Theologie[22].

Der Rekurs auf den Gesamtvollzug der Kirche spielt eine noch größere Rolle bei K. Rahner. Ihm ist die Pastoraltheologie »die wissenschaftlich theologische Reflexion auf den in der Gegenwart der Kirche aufgegebenen Selbstvollzug der Kirche als solcher«[23] »die Lehre vom aktuellen Selbstvollzug der Kirche«[24]. Er verfolgt aber die Idee der Kirche bis in ihre letzte Tiefe. Kirche ist ihm »die gesellschaftlich verfaßte Gemeinschaft, in der (. . .) die eschatologisch vollendete Offenbarung Gottes (als dessen Selbstmitteilung) in Christus als Wirklichkeit und Wahrheit für die Welt präsent bleibt«[25], oder kurz »die Offenbarungsaktualität«[26], die »Präsenz der Selbstmitteilung Gottes als Wahrheit und Liebe«[27], deren »Ursakrament«[28]. Damit sind wir auf

---

[17] F. D. E. Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (1811). Darmstadt 1969.
[18] Geschichtlicher Überblick bei H. Schuster, Geschichte der Pastoraltheologie. In: HPTh I. Freiburg 1964, S. 83–90.
[19] Zusammenfassend F. X. Arnold, Was ist Pastoraltheologie? In: Wort des Heils als Wort in die Zeit. Trier 1961, S. 296–300.
[20] H. Schuster, Wesen und Aufgaben der Pastoraltheologie. In: HPTh I, S. 93.
[21] Ebd., S. 98.
[22] Ebd., S. 91 f.
[23] K. Rahner, Neue Ansprüche der Pastoraltheologie. In: Schr IX, S. 129.
[24] K. Rahner, Ekklesiologische Grundlegung der Pastoraltheologie. In: HPTh I. Freiburg 1964, S. 142.
[25] Ders., ebd., S. 118 f.
[26] Ders., ebd., S. 124.
[27] Ders., ebd., S. 131.
[28] Ders., ebd., S. 132 f.

eine der Kirche vorgängige und sie bestimmende Instanz gestoßen, auf die die Kirche sich selbst überschreitend hinweist. Denn die Kirche ist zuerst hörende und glaubende Kirche. Der Glaube kommt vom Hören (Röm 10, 17), nämlich vom Hören der Offenbarung. Das Sprechen Gottes in der *Offenbarung*[29] ist der Urakt des Heils, Quell des Glaubens, letztes Prinzip jeglicher Theologie. Das zeigt sich konkret auch darin, daß die Heilige Schrift als ihre Objektivation *norma normans* aller Lehre, die Kirche ihr gegenüber *norma normata* ist.

Auf die *Offenbarung* weisen mehr oder weniger deutlich alle Disziplinen zurück. Sie legt sich als der Schlüsselbegriff für die gesamte Theologie nahe. Dieser muß aber in seiner biblischen Fülle, nach der ganzen von ihm angezeigten Wirklichkeit genommen werden. Wir können hier diesen Begriff nicht *in extenso* aus der Schrift erheben, wir müssen ihn in Form einer zusammenfassenden Deskription übernehmen. Offenbarung ist die den Menschen angebotene und sie in Anspruch nehmende Selbsterschließung und Selbstmitteilung Gottes in Wort und Tat und Bund, anfanghaft und vorbereitend geschehen in Israel, eschatologisch-endgültig in Jesus von Nazareth, aktualpräsent bleibend in der Kirche, verbalisiert in der Heiligen Schrift, zukünftig vollendet in der Parusie Jesu Christi. Die Herzmitte der Offenbarung ist der Offenbarer Jesus Christus. Offenbarung ist nicht nur informierendes Wort, sondern *verbum efficax*, Tat-Wort, das wirkt, was es aussagt, in dem Gott nicht nur abstrakte Wahrheiten, sondern seinen Bund, sich selbst in der Gnade mitteilt. Sie ist Liebe und Heilstat Gottes, kulminierend in Tod und Auferstehung Jesu, ist also komplexes *Ereignis*. Gegenwärtig aber bleibt sie im Wort der kirchlichen Verkündigung, zu dem auch die Schrift werden will, in den Sakramenten, überhaupt im »Generalsakrament Kirche«. Sie bleibt gegenwärtig, um den Menschen ins Heil zu bringen, ihm den sich schenkenden Gott zu schenken. Daher gehört der Mensch als inneres Moment in den Wesenbegriff der Offenbarung hinein, der einzelne Mensch als Empfänger des Heils, aber auch die Gemeinschaft der Menschen in der Kirche, welche so zunächst Heilsfrucht ist und dadurch dann auch zur Heilsmittlerin befähigt wird. Das Wesen der Kirche ist die Präsenz des Heiles, sie ist allseitiges und generelles Sakrament desselben; und dieses Wesen ist nicht statisch und starr, sondern Vollzug, Ereignis von der gleichen Komplexität wie die Offenbarung selbst, Vollzug, der aus dem Wesen der Kirche aufsteigt, dieses in bestimmten Aspekten aktualisiert, den Menschen einbezieht und wieder ins Wesen zurückführt nach Analogie der innertrinitarischen Perichorese[30].

Erwähnung verdient noch folgendes: Die Entstehung der Kirche, beginnend im Sein und Wirken des vorösterlichen Jesus, vollendet vom erhöhten in der apostolischen Zeit, gehört noch zum konstitutiven Offenbarungsgeschehen. In einem einmaligen fundamentalen Akt objektiert nun die Kirche dieses in der unter der Inspiration des Heiligen Geistes niedergeschriebenen Schrift; sie übernimmt das Alte Testament und schafft das Neue. Sie bindet sich damit an das Gesetz ihres Entstehens. Die Schrift ist für sie lebendige Vermittlungsform der Offenbarung und kritische Norm. Alle Theologie hat daher, wenn sie mit der Kirche zu tun hat, auch mit der Schrift zu tun.

---

[29] Auf die Offenbarung als Richtpunkt rekurrieren faktisch für die Pastoraltheologie auch A. Exeler und N. Mette in SKT 3, S. 91, für die Religionspädagogik E. Paul in SKT 3, S. 99.
[30] Vgl. K. Rahner, Ekklesiologische Grundlegung. In: HPTh I, S. 123.

Wenn die Offenbarung um des Menschen willen ergeht und von ihm angenommen werden will, dann gehört dieser – wie schon bemerkt – zu ihrem Wesen, in ihren Begriff. Damit stellt sich aber das Problem, welche Voraussetzungen denn nun der Mensch für ein effizientes Hören derselben mitbringe. Die transzendentale Fragestellung nach den Bedingungen der Möglichkeit der Offenbarung im Menschen ist da, von Karl Rahner der heutigen Theologie eingebleut. Offenbarungstheologie wird so notwendig zur Transzendentaltheologie, aber nicht exklusiv; letztere bleibt dienend, weil nicht der Mensch Maß der Offenbarung, sondern die Offenbarung Maß des Menschen ist und in ihrer Souveränität, Eigenheit und Maß-geblichkeit gewahrt und das heißt auch in ihrer biblischen Objektivation gebührend berücksichtigt, ja bevorzugt werden muß. (Das existenzielle Verstehen der Offenbarung, das ihrem Wesen gerecht bleibt, wird heute auch von der *Hermeneutik* geltend gemacht.)

*

Nach alledem legt sich der im Vollsinn genommene Begriff der Offenbarung als letzter Bezugspunkt und mögliches Einheitsprinzip der gesamten Theologie nahe und man wundert sich nur, daß diese schlichte Tatsache von der bisherigen Diskussion nicht in einen umfassenden Blick genommen, explizit gemacht und ausgewertet wurde. Doch wollen wir nicht vorschnell einen Sieg feiern, wir müssen vielmehr das vorgebliche Einheits- und Strukturprinzip der Theologie überhaupt an den Einzelfächern noch genauer verifizieren. Es muß sich zeigen, daß das Grundwesen der Offenbarung, die geschichtlich ergehende Selbstmitteilung Gottes an den Menschen sich in allen Disziplinen durchhält und zum Vorschein kommt, wenn auch unter verschiedenen Aspekten, die je das Formalobjekt der letzteren ausmachen. Es schälen sich nun vier Hauptmomente der Offenbarung heraus, mit denen in auffallender Weise die vier klassischen Haupttypen der Theologie korrespondieren:

1. Die Konstituierung der Offenbarung in der Heilsgeschichte und ihre Objektivation in der Heiligen Schrift;
2. die Wirkungsgeschichte der Offenbarung in den Jahrhunderten der Kirche;
3. die systematisch-ontologische Erschließung des Offenbarungsinhalts in sich und für unsere Zeit;
4. die praktische Vermittlung der Offenbarung an den heutigen Menschen.

Mit diesen vier Aspekten stimmt nun die Thematik der vier klassischen Provinzen der Theologie auffällig zusammen:

1. Die heilsgeschichtliche Grundlegung der Offenbarung und ihre Objektivation in der Schrift ist Gegenstand der *biblischen* Theologie. Sie leistet die genaue Erschließung der Offenbarungstexte vermittels der philologisch-historisch-hermeneutischen Methode unter besonderer Beachtung der Heilsfakten. Die Exegese ist die fundamentale Theologie, auf sie und ihre Methode bleiben alle anderen Disziplinen verwiesen.
2. Mit der Wirkung der Offenbarung in der Geschichte befaßt sich die *historische* Theologie. Diese Wirkung besteht nicht nur darin, daß die Offenbarung als in sich abgeschlossene Größe Auswirkungen bei anderem hervorruft, sondern auch darin, daß sie selbst aktualpräsent und Geschichte bleibt, so ihren unerschöpflichen Inhaltsreichtum entfaltet und die Kirche aufbaut. Diese Wissenschaft wird demnach ihr Augen-

merk zuvörderst auf die innere Entwicklung der Kirche richten, auf die Geschichte des Glaubens und der Dogmen, der Liturgie, der Frömmigkeit, der Verfassung, der Diakonie, dann aber auch die Auseinandersetzung der Kirche mit der Welt nachzeichnen. Sie darf bei alledem den unsichtbaren göttlichen Faktor nicht übersehen, braucht aber den tatsächlichen Verlauf der Kirchengeschichte dogmatisch nicht zu frisieren, sondern muß den menschlichen Faktor in der Gestaltung der Kirche voll herausstellen, also auch Fehlentwicklungen namhaft machen. Sie hat dabei als kritische Norm die Offenbarung selbst. Indem sie deren Annahme und Anwendung durch die jeweilige Zeit beleuchtet, deckt sie deren Praxisbezug auf und wird zur *historia magistra* für die heutige Pastoral.

3. Die allseitige inhaltliche Erschließung der Offenbarung ist Aufgabe der *systematischen* Theologie. Sie fragt – besonders als Dogmatik – nach dem ontologischen Wesen der Offenbarungsgegebenheiten, nach dem Wesen Gottes, den Naturen Christi, dem Wesen der Schöpfung, der Offenbarung, der Erlösung, der Kirche, der Sakramente, der Gnade. Und sie bemüht sich um eine Integration der einzelnen Daten in einem systematischen Gesamtzusammenhang. Das Wesen will aber nicht nur statisch-starr und abstrakt, nicht nur (neuscholastisch) als bloße »ideelle Geltung«, es will (mehr phänomenologisch) auch als Vollzug, als Ereignis in seiner existenziellen Verfaßtheit gesehen werden. Die Idealgestalt der Dogmatik ist daher nicht die Spekulation in einem Reich freischwebender Ideen. (Ins Gewicht fällt noch, daß es die überzeitliche bleibende Begrifflichkeit nicht in dem Maße gibt, wie man früher angenommen, daß diese Schwankungen durchgemacht hat, man denke nur an die Begriffe Person und Substanz.) Dogmatik von heute muß vielmehr nahe an der Sache bleiben, mit der sie es zu tun hat, an der Offenbarung und ihrem Bezugspunkt Mensch. Sie muß sich daher heilsgeschichtlich und anthropologisch-transzendental orientieren und gerade das Zusammen der beiden Motive macht ihre Würde aus. Sie ist also die umfassende hermeneutische und philosophische Erhellung und Entfaltung der Offenbarungswirklichkeit für den Menschen von heute und hat als solche nicht nur Randfragen auszudiskutieren, sondern gerade die Grund- und Kernfragen neu zu ergründen. Dabei bleibt sie aber stets auf die in der Tradition greifbare, von der Kirche als authentische Interpretin bestätigte und vorgelegte Selbsterschließung der Offenbarung angewiesen.

Die sogenannte *Fundamentaltheologie* hat sich der Dogmatik vorgelagert. Sie beleuchtet das Grundverhältnis Offenbarung-Mensch und reflektiert die Tatsächlichkeit, Glaubwürdigkeiten und Legitimation der Offenbarung vor der menschlichen Vernunft und mit deren Mitteln. Als ihren Aufgabenbereich betrachtet sie noch die Vermittlung der Offenbarung durch die Kirche, sowie die Erkenntnisquellen und methodische Gestaltung der gesamten Theologie. Als weitere selbständige Disziplin der Systematik hat sich die Moraltheologie herausgebildet, die die sittlichen Forderungen der Offenbarung und der von ihr vorausgesetzten Schöpfungsordnung erforscht. Die sozialen Implikationen der Offenbarungswirklichkeit decken die christliche Sozialethik und die politische Theologie[31] auf.

---

[31] Zu ihrer Einordnung unter die »essentiellen« Disziplinen vgl. J. B. Metz, Politische Theologie. In: Sacramentum Mundi III. Freiburg 1969, S. 1232 ff.; K. Rahner. In: Schriften IX, S. 132.

4. Offenbarung richtet sich in ihrem Wesen an den Menschen, in ihr schenkt Gott diesem sein Heil. Alle theologischen Disziplinen, sofern sie es mit der Offenbarung zu tun haben, haben daher einen anthropologischen, existenziellen Bezug. Dieses Grundwesen der Offenbarung und seine Folgerungen werden nochmals eigens thematisiert und expliziert von der sogenannten *Pastoraltheologie*, die besser praktische Theologie heißt. Sie nimmt also das Wirksamwerden der Offenbarung im Menschen in den Blick, das macht ihr Formalobjekt aus. Sie entfaltet sich in mehreren Kreisen. Zunächst bedenkt sie den Hinbezug aller Offenbarung auf das Heil des Menschen und beachtet dabei besonders dessen Einholung durch den kirchlichen Dienst, bzw. sie stellt den Rückbezug aller kirchlichen Bemühungen auf das Heilsangebot Gottes heraus. So macht sie sich ihre Grund- und Gesamtproblematik in einer fundamentalen Reflexion bewußt. Sodann entfaltet sie sich in regionalen Ausprägungen, Anwendungen, Praxisfeldern, wobei sie – mehr als die anderen Disziplinen – die Humanwissenschaften in ihren Dienst nimmt. Dabei stellt sie Gestaltungen christlichen Daseins mit Hilfe der modernen Wissenschaft vor Augen. Im Hinblick auf die fundamentale wie auch die regionale Ausfaltung dieser Disziplin könnte man mit einem gewissen Recht auch die Moraltheologie, Sozialethik und politische Theologie unter dieselbe einreihen, da sie die sittlichen Normen für das Leben herausarbeiten und konkrete Handlungsorientierungen geben. Aufgrund der historischen Entwicklung werden sie aber meist der systematischen Theologie zugezählt. Hier zeigt sich die innere Verzahnung der Fächer. Als Unterabteilungen der praktischen Theologie aber haben sich die Pastoral-medizin, -psychologie, -soziologie und die Religionspädagogik etabliert. Die Caritaswissenschaft untersucht allseitig die Probleme der Diakonia. Andere pastorale Teildisziplinen sind noch stärker – aber nicht exklusiv – auf die methodische Seite der Offenbarungsvermittlung ausgerichtet. Mit den Grundsätzen der Verkündigung des Wortes befassen sich Homiletik, Katechetik, Missiologie. Die normativen Strukturen der Liturgie arbeitet die Liturgiewissenschaft heraus; sie kommt zum Ergebnis, daß Liturgie primär Aktualpräsenz des in der Offenbarung ergangenen Heilshandelns Christi ist, sekundär aber auch aus dem Sein und dem sittlichen Sollen des Menschen entspringt. Unter die praktische Theologie wird auch das Kirchenrecht eingeordnet, das sich heute um eine tiefere theologische Fundierung bemüht und die rechtlichen und institutionellen Normen für die Offenbarungsgemeinde bedenkt. Alle methodischen Bemühungen in Theorie und Praxis dürfen das Wesensziel jeglicher Pastoral nicht aus dem Auge verlieren, die Zuwendung der Offenbarung zum Heil des ganzen Menschen. Nach diesem »Was« hat sich das »Wie« primär zu richten, dann aber auch nach den Bedingungen des Menschen. Dabei tut Zeitaufgeschlossenheit not. Wissenschaft und Praxis der Seelsorge müssen den Mut haben, entsprechend den sich verändernden Verhältnissen nach neuen Wegen auszuschauen, »neue Projekte« zu erarbeiten. Beispiel hierfür sind in unseren Tagen etwa der Ausbau der Erwachsenenbildung und der Einbau der Meditationsbemühungen.

Ein Rückblick ergibt: Die Offenbarung läßt sich tatsächlich als gemeinsames Materialobjekt, als Einheitsprinzip aller theologischen Einzelressorts und damit der gesamten Theologie auffassen. Offenbarung aber ist nicht nur Mitteilung von Sätzen, sondern Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte. So tritt in unseren Überlegungen die klassische These der Tradition zutage, der Gegenstand (das »Subjekt«) der Theologie

sei Gott, nun nicht der Gott-an-sich, sondern der Gott-für-uns, der Gott der Heilsgeschichte.

*

Zum Schluß seien noch ein paar ergänzende Bemerkungen zur Methode der Theologie gemacht, nachdem dieses Thema bereits im Vorausgehenden berührt wurde. Maß-geblich bleibt die in ihrer Wirklichkeitsfülle verstandene Offenbarung, die vermittelt und greifbar wird hauptsächlich durch die Schrift. Diese nun wird mit Hilfe der philologisch-historisch-hermeneutischen Methode wissenschaftlich erschlossen. Und da alle Disziplinen an der Offenbarung orientiert sind, erweist sich diese Methode als Forderung für ihrer aller Gestaltung. Sie kann nicht ein Reservat und Exklusivrecht der Bibelwissenschaftler sein, so daß diese allein verbindliche Auskünfte über die Schrift geben könnten, in ihren Grundzügen muß sie (in einem Mindestmaß) den Vertretern aller Fachrichtungen, besonders aber den Systematikern, vertraut sein. Diese müssen ja auch fähig sein, die Aussagen der Exegeten kritisch zu prüfen. Daß eine stärkere exegetische Ausbildung und Ausrichtung aller Theologen möglich und keine Überforderung ist, zeigt die evangelische Theologie. Damit ist nicht einem Biblizismus das Wort geredet. Historiker und Dogmatiker brauchen die genannte Methode ja auch für die Erschließung ihrer Texte.

Die Offenbarung hat aber als *Wesens*moment die Hinordnung auf den Menschen. Sie ist Erfüllung des transzendentalen Wesens des Menschen auf übernatürliche Weise, Antwort Gottes auf die Frage, die der Mensch sich selbst ist. Darum muß die transzendentale Fragestellung die Bibeltheologie unterfangen und zur existentiellen Ausrichtung und zum Praxisbezug führen. Damit ist ein zweites Strukturprinzip aller Theologie genannt[32]. Konkret werden sich der biblische und historische Bereich meist mit der Geltendmachung der existenziellen und praktischen Seite in Hinweisen, Richtungsanzeigen, Lösungsansätzen begnügen müssen, aber schon das bedeutet eine Hilfe für den Studenten.

Sodann verlangen aber auch die verschiedenen Formalobjekte und Eigentümlichkeiten der Ressorts ihr Recht in methodischer Hinsicht. Die Aspekte, unter denen sie die Offenbarung beleuchten, bestimmen ihr »Wie« noch näher. (Und das »Wie« wirkt wie ein Reglerkreis auf das »Was« des Faches zurück.) Die Exegese kommt zu Verfeinerungen und Ausweitungen ihrer Methode (z. B. in der Linguistik). Der Historiker ist angewiesen auf die Technik der Quellen- und Handschriftenkunde, der Archivi-

---

[32] K. Rahner, Neue Ansprüche der Pastoraltheologie. In: Schriften zur Theologie IX, S. 140 f., anerkennt nur zwei allein mögliche Strukturprinzipien aller Theologie, das »existenzielle Konzept« und das »berufliche Konzept«, das ist die anthropologisch-transzendentale und die praktische Ausrichtung aller Disziplinen. Der fundamentalen Abhängigkeit aller Theologie von der Offenbarung und der dadurch bedingten biblisch-exegetischen Strukturierung wird hier wissenschaftstheoretisch meines Erachtens wohl zu wenig Rechnung getragen. Faktisch aber setzt Rahner die Ergebnisse der Bibelwissenschaft immer schon voraus, wie er für seinen »Grundkurs des Glaubens« (Freiburg [10]1978) eigens betont. Wenn er hier (ebd., S. 22 f.) der Einheit von Philosophie und Theologie das Wort redet, scheint er als theologische Methode mehr die Reflexion als die Textexegese im Auge zu haben.

stik, der geisteswissenschaftlichen Betrachtung. Die Systematik nimmt die vielfältigen Weisen und Probleme philosophischen und geschichtlichen Denkens zur Erhellung der Offenbarungswirklichkeit auf. Zu deren Wirksamwerden im heutigen Menschen wendet die praktische Theologie die Erkenntnisse und Verfahren der Humanwissenschaften an. Im Gespräch mit den anderen Wissenschaften brauchen alle Sektoren die vergleichende Methode.

So kommen wir in der Realisierung der Theologie zu einer Methodenkomplexion. Die Einzeldisziplinen schließen sich inhaltlich und methodisch nicht gegeneinander ab, sie verzahnen sich, sind mehr Akzentuierungen, ja starke Akzentuierungen einer gemeinsamen Wirklichkeit, das ist der korrelativen Größe Offenbarung – Mensch[33] (wobei die bibeltheologische Methode ein besonderes Gewicht hat). Keine andere Wissenschaft ist so umfassend in ihren Aspekten, so vielseitig in ihren Methoden, so tiefreichend in ihrem Gehalt wie die Theologie. Und doch ist diese in aller Vielfalt eine wahre Einheit.

# Kardinal Faulhabers Kampf gegen den Nationalsozialismus

*Von Hans Berger*

## I

Vielfach urteilt Zeitgeschichte oberflächlich über Vergangenheit und insbesondere jüngste Vergangenheit aus einer Emotion, die neue Wertmaßstäbe schafft und diese gleichsam als allein denkbar und möglich hinstellt. So ist es allzu einfach, das Zeitalter des Nationalsozialismus aus der Geschichte des Totalitarismus herauszulösen, so als ob diese Erscheinungsform nie vorher bestanden hätte und heute nicht mehr bestehen würde, indem man Totalitarismus einmal nicht näher analysiert und einer bestimmten Tendenz entsprechend auf Nationalsozialismus und – recht fragwürdig übrigens – Faschismus beschränkt.

---

[33] Die vorgetragenen Erwägungen könnten auch eine gewisse Bedeutung für Konzeption und praktische Gestaltung des vom Zweiten Vatikanum gewünschten Grundkursus haben. Er sollte meines Erachtens den Grundkomplex Offenbarung – Mensch in den Mittelpunkt rücken, sollte ausgehen von der Frage »Mensch« und ihre Grundlinien aufweisen, dann aber bald auf die darauf von Gott gegebene Antwort »Offenbarung« zu sprechen kommen. Es erscheint mir angebracht, auf dieser Stufe in einer hinreichenden biblischen Fundierung das inhaltliche Wesen und die Weisen der Offenbarung biblisch-phänomenologisch (etwa im Sinne Guardinis) zu umreißen. Daran könnte sich die Entfaltung der Offenbarungstheologie in ihre vier Hauptzweige anschließen und deren Grundanliegen deutlich gemacht werden. Folgen müßte eine Reflexion über die Grundthemen des Glaubens.

Totalitarismus ist die vollständige Inanspruchnahme des Menschen in allen Bereichen durch staatliche Zwangsgewalt. Hier ergibt sich die Frage, ob Totalitarismus nur von seiner Zielsetzung her bestimmt wird oder sich ebenfalls durch die Methoden der Zwangsausübung charakterisiert, mit anderen Worten, ob im Rahmen des Totalitarismus zumindest theoretisch ein rechtsstaatliches System denkbar ist.

Vom totalitären Staat wieder grundsätzlich zu unterscheiden ist der autoritäre Staat, der nicht in erster Linie durch die Zielsetzung, die wie im Spanien Francos oder Portugal Salazars durchaus überkommene Strukturen nicht nur anzuerkennen, sondern ebenfalls zu schützen entschlossen ist, charakterisiert wird, sondern durch Unabhängigkeit und Umfang der Vollmacht der Exekutive. Rechtsstaatliche Bindung ist hier ebenso möglich wie in der Demokratie. Der Nationalsozialismus manifestierte sich dagegen in der Ablehnung aller rechtsstaatlichen Elemente.

## II

Dies steht hinter dem Kirchenkampf, der gleich nach dem Machtantritt des Nationalsozialismus im Deutschen Reich im Jahr 1933 mit einer gewissen geschichtlichen Zwangsläufigkeit einsetzt. Für den Zeitgenossen war das alles nicht so ohne weiteres einsehbar. Die Kirchenführer stellten sich daher mit Recht die Frage, ob es sich vielleicht nur um eine Machtabgrenzung zwischen Staat und Kirche handle und ob die Kirche möglicherweise durch einen Verzicht auf das, was im weitesten Sinn unter »politischem Katholizismus« verstanden wurde, den Frieden zwischen den beiden Gewalten wiederherstellen könne. Aus diesen Erwägungen schloß der Heilige Stuhl das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933, das der Kirche heute vorzuwerfen ebenso modisch wie ungeschichtlich und ungerecht ist. Die Angriffe Rosenbergs und anderer gegen das Christentum in seiner Substanz mochten als Ausdruck *einer* Strömung innerhalb des Nationalsozialismus erscheinen, keinesfalls aber als offizielle oder offiziöse Auffassung der NSDAP, wie es Hitler immer wieder nach außen versicherte und in »geheimer Mission« den Kirchenführern übermitteln ließ. In Wirklichkeit war der Nationalsozialismus eine »politische Religion«, die keine fremden Götter neben sich duldete und deswegen auf die Substanz des Christentums zielte. Wie hat sich demgegenüber die katholische Kirche und vorwiegend vor allem der Erzbischof von München-Freising, Kardinal Faulhaber, verhalten?

## III

Der Band 2[1] der im Rahmen der Kommission der Zeitgeschichte von Ludwig Volk herausgegebenen Akten Kardinal Michael von Faulhabers umfaßt den Zeitraum von 1935 bis 1945 und bietet zur Beantwortung der vorstehend gestellten Frage ein umfas-

[1] Vgl. die Besprechung von Band 1 durch den Verfasser. In dieser Zeitschrift 5/76, S. 448–458; Band 2, Akten Kardinal Michael von Faulhabers. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1975, 1170 S.

sendes Material. Auch die Publikation dieses Aktenbandes zeugt von Volks Beherrschung der gesamten Materie. Seine mit großer Sorgfalt beigefügten Anmerkungen tragen wesentlich zum Verständnis der Gesamtzusammenhänge bei. Manchmal verbessern sie Angaben des Textes oder erläutern ihn durch Hinweise sachlicher Art oder Mitteilung von Schriftstücken, auf die verwiesen ist. So hat Volk mit dieser Aktenpublikation das Werk geschaffen, ohne dessen Kenntnis eine Darstellung des Verhältnisses Kirche–Staat im Dritten Reich künftig unmöglich sein wird. Hier wird erkennbar, wie Hochhut und ähnliche Autoren mit ihren Anklagen zwar wirksame, aber geschichtlich unzutreffende Klischees auswalzen. Mensch und Institutionen vor machtvollen Totalitarismen sind Themen, die innerlich erfaßt und nur aus tiefem Mitempfinden dargestellt und beurteilt werden können.

Aus den Akten Kardinal Faulhabers, die neben den bayrischen Bischofskonferenzen auch Fragen der gesamtdeutschen Bischofskonferenzen in Fulda berühren, wird ersichtlich, daß die Bischöfe im Grunde bereit sind, Außenpositionen der Kirche wie Standesvereine, wenn das unumgänglich wird, aufzugeben,um so energischer den inneren Bereich des Kirchlichen verteidigen zu können. Hier geht es um rein kirchliche Vereine, die Schulen, die Orden und deren Tätigkeit, und im weiteren Ablauf der nationalsozialistischen Revolution müssen selbst Eingriffe in den unmittelbaren kirchlichen Bereich abgewehrt werden. Durch das Verbot der Doppelmitgliedschaft durch den Führer der Deutschen Arbeitsfront, Robert Ley, am 27. April 1934 werden die kirchlichen Standesorganisationen selbst dort ausgehöhlt, wo sie sie nicht unmittelbar aufgelöst und ihr Vermögen eingezogen wird. Kardinal Faulhaber und mit ihm die anderen Bischöfe protestieren. Rechtsgrundlage für diese Proteste ist immer wieder das Reichskonkordat und das Bayerische Konkordat. Der Staat und seine Behörden agieren entweder hinhaltend oder, im Grunde alle rechtlichen Gesichtspunkte von sich weisend, rein machtmäßig. Der Großteil der bischöflichen Vorstellungen erfährt niemals eine Antwort, und die in Artikel 31 Absatz 3 des Reichskonkordats zwischen der Reichsregierung und dem deutschen Episkopat vorgesehenen Verhandlungen über Organisationen und Verbände, die unter die Schutzbestimmung dieses Artikels fallen, werden von staatlicher Seite immer wieder hinausgeschoben und verlaufen allmählich im Sand.

In dieser Situation kommt es alsdann zu Hirtenschreiben zur Information und geistigen Stärkung der Gläubigen oder zu Predigten von Kardinal Faulhaber sowie anderer Bischöfe, wie des Grafen von Galen in Münster, die infolge der Stimmung im Lande teilweise die nationalsozialistische Staatsführung zur Zurückhaltung zwangen. Ständig klingt jedoch die bange Frage an, wie lange das Volk infolge des politischen und wirtschaftlichen Drucks und insbesondere die Jugend infolge einer gezielt antichristlichen Erziehung durchhalten wird. Auf lange Dauer zumindest scheint ein bewußt antichristlicher Staat, das institutionelle Gefüge einer Kirche auflösen zu können, indem er diese aller Möglichkeiten beraubt, auf die Jugend einzuwirken.

## IV

Nachdem in Bayern die kirchlichen Vereine lahmgelegt sind, erfolgt der Angriff auf die katholischen Bekenntnisschulen. Noch im Schuljahr 1934/35 waren auf Grund der

Einschreibungen durch die Eltern in München 85 Prozent der schulpflichtigen Kinder in Bekenntnisschulen und nur 15 Prozent in Simultanschulen eingeschult worden. Verstärkt wurden staatliche Stellen und Ortsgruppen der NSDAP unter Leitung des Chefs des Münchener Schulwesens, des Oberstadtschuldirektors Josef Bauer, gegen die Konfessionsschulen eingesetzt. Als dem das Ordinariat München mit einem in 50 000 Exemplaren gedruckten und an die Eltern gerichteten Brief entgegentreten will, werden von der Polizei bereits die ersten fertiggestellten 10 000 Exemplare und die Druckplatten beschlagnahmt. Kardinal Faulhaber wendet sich beschwerdeführend an Reichskultusminister Rust. In seinem Schreiben werden der auf die Eltern ausgeübte Druck in seinen verschiedenen Formen und die polizeiliche Willkür anschaulich dargestellt. Manches erinnert in seiner Tendenz an heutige sozialistisch-liberale Forderungen. So, wenn am 7. Juli 1935 Reichsinnenminister Frick in Münster ebenso wie heute der ehemalige Bundesinnenminister Maihofer die »Entkonfessionalisierung« des öffentlichen Lebens fordert.

Schon in einem Brief vom 13. Juli 1935 an Kardinal Faulhaber gibt der Generalvikar von Passau, Riemer, zu erwägen, ob nicht der Zeitpunkt gekommen sei, öffentlich zu erklären, ein Katholik könne nicht zugleich Nationalsozialist sein. »In Wirklichkeit ist es ja schon soweit, daß die maßgebenden Führer der NSDAP den Nationalsozialismus offen als eine dem Katholizismus entgegenstehende Weltanschauung verkünden. Das bisher geduldete ›Sowohl-als-auch‹ habe sich praktisch nicht bewährt. Durch die Zugehörigkeit zur Partei werden die sonst noch guten Katholiken immer mehr irre gemacht« (47). Mit dieser Feststellung ist wegen seiner wirtschaftlichen Auswirkungen eines der verwickelsten Probleme in einem totalitären System aufgeworfen. Die Gegenüberlegung konnte lauten: Je größer die Zahl der Mitglieder der NSDAP ist, um so bedeutungsloser wird die nominelle Zugehörigkeit zu dieser Partei. Welchen Illusionen sich allerdings noch immer Katholiken hingaben, dafür legt ein Brief des ehemaligen Benediktinerabtes Schachleitner, der eine vollständige Außenseiterstellung einnahm und dem kirchlicherseits ein Zwangsaufenthalt zugewiesen worden war, an den Chef der Reichskanzlei, Lammers, vom 27. Juli 1935 beredtes Zeugnis ab, in dem er sich gegen den Mißbrauch und die praktische Handhabung des Begriffs »positives Christentum« durch maßgebliche Parteikreise wendet.

Das staatlich-kirchliche Verhältnis erschien im Jahr 1935 manchem im Zwielicht, als beispielsweise in Fulda im Auftrag des Reichskirchenministers Kerrl ein katholischer Ministerialdirektor auftrat, der beruhigende Erklärungen Hitlers auf dem Nürnberger Parteitag in Aussicht stellte und ebenso die Bereitschaft übermittelte, die drei deutschen Kardinäle und vielleicht auch den Bischof von Münster zu dieser Veranstaltung einzuladen. Sofort lehnte das Kardinal Bertram ab. Im Verlauf dieser Fühlungnahme kam es am 23. August 1935 zu einer einstündigen Aussprache zwischen ihm und Kerrl, zu der der Kardinal anmerkte: »Vielleicht ist eine allmählich sich anbahnende partielle Wendung der Kirchenpolitik der Reichsregierung im Anzuge, ohne optimistisch zu sein« (60 Anm. 1).

Kardinalstaatssekretär Pacelli beurteilt in seinem Schreiben an Kardinal Bertram vom 20. September 1935 die Kirchenlage in Deutschland pessimistisch und erklärt vielsagend: »Ich bin mir wohl bewußt, daß die gegenwärtige Gesamtlage in Deutschland zu einer zuversichtlichen Beurteilung der Verhandlungsaussichten weniger Anlaß gibt als je, und kann die Enttäuschung Euerer Eminenz über gewisse Kundgebungen

amtlicher Stellen, die zu Ankündigungen anderer staatlicher Autoritätsträger in fühlbarem Gegensatz stehen, nur zu sehr begreifen. Andererseits aber weiß ich mich mit Euerer Eminenz auch einig in dem Willen, keine irgendwie geeignete Möglichkeit unerprobt zu lassen, um so allen, die guten Willens und klaren Auges sind, bei einem etwaigen offenen Bruch zwischen Kirche und Staat jeden Zweifel über die Verantwortung zu nehmen« (68).

Der Kleinkrieg gegen die Kirche setzt sich fort. Da erklärt der Regierungspräsident von Niederbayern/Oberpfalz die Zugehörigkeit von Beamtenkindern zu konfessionellen Jugendverbänden für unerwünscht, und die Handwerkskammer von Oberbayern kündigt am 3. Oktober 1935 an, daß Lehrverträge nur bei Nachweis der Zugehörigkeit zur HJ genehmigt werden. Das kommt einem tödlichen Schlag gegen den katholischen Jungmännerverband gleich. Dann wieder sollen katholische Kinder »nichtarischer Abstammung« jüdischen Schulen überwiesen werden.

Zu Verhandlungen mit der Reichsregierung fordert Kardinalstaatssekretär Pacelli in einem Schreiben an Kardinal Bertram vom 16. November 1936:

»1. Die Ausbildung katholischer Lehrkräfte in katholischen Bildungsanstalten.

2. Die Freiheit der katholischen Lehrkräfte, im Gesamtschulbetrieb die katholische Weltanschauung nach allen ihren Richtungen zum Ausdruck zu bringen.

3. Bildungsmittel, die der katholischen Gesamterziehung entsprechen; vor allem Ausschluß alles dessen aus den Schulbüchern, die katholische Jugendliche zu benützen gezwungen sind, was sich mit der Glaubensüberzeugung und dem Ehrgefühl des überzeugten Katholiken nicht verträgt« (78).

Mit der Behauptung, die Gemeinschaftsschule ändere nichts an dem christlichen Charakter der Schule, der bald auf zwei Wochenstunden reduzierte Religionsunterricht werde weiter erteilt sowie mit erheblichem Druck auf die Eltern werden die Konfessionsschulen de facto mehr und mehr abgeschafft. Kardinal Faulhaber stellt sich dieser Entwicklung, beraten von dem Direktor der Katholischen Schulorganisation, Zinkl, vergeblich entgegen.

Die Konfliktfelder vermehren sich mit der Stabilisierung des nationalsozialistischen Systems, dessen durchorganisierter Terror jede Regung eines Widerstandes ausschließt. Zu den katholischen Vereinen, der Tätigkeit der Ordensgesellschaften und Schwestern in den Schulen, aus denen sie verwiesen werden, treten weitere Probleme von erheblicher Bedeutung wie die Zulässigkeit der in der katholischen Kirche selbst nicht unbestrittenen Sterilisierung Erbkranker, später der Euthanasie und dann der Verschickung sogenannter nichtarischer Katholiken, von denen angenommen wird, sie würden im Osten angesiedelt. Der Konflikt zwischen Staat und Kirche wurde total. Katholische und evangelische Kirche wandten sich in einer abgestimmten Denkschrift gegen die Christenverfolgung.

Der nationalsozialistische Staat drängt die Kirche immer weiter zurück. NSV-Kindergärten treten an die Stelle der katholischen, die sogenannten freiwilligen Leistungen des bayrischen Staates an die Kirche werden gekürzt und sollen im Frühjahr 1939 auslaufen, obwohl auch für diese Leistungen Rechtstitel vorlagen und freiwillig nur die Art und Weise der Gewährung war (98 Anm. 2).

Am 1. März 1936 weilt von Papen bei Kardinal Faulhaber. Die Unterhaltung, insbesondere die wirtschaftliche Bedrohung der in seinem Mitbesitz befindlichen »Ger-

mania« durch Anordnungen des Propagandaministeriums beweist seine vollständige politische Entmachtung.

Im März 1936 gibt Bischof Graf von Galen eine klare Analyse des Staats-Kirchenverhältnisses, in der er auf die Zurückhaltung der oberen Stellen in jüngster Zeit hinweist, während die Hetze in den unteren Regionen unvermindert anhält. Er schlägt ein kämpferisches Vorgehen des deutschen Episkopats vor und schließt mit folgender Aufforderung: »Ich bezweifle nicht, daß die bisherige Taktik des Verhandelns hinter verschlossenen Türen und unter Ausschluß der Öffentlichkeit und der schriftlichen Proteste und Eingaben an die zuständigen Regierungsstellen mit Zustimmung, vielleicht auf Anweisung des Heiligen Stuhles eingeschlagen und fast ausschließlich durchgeführt ist. Für eine durchschlagende und daher notwendig gemeinsame Taktik, welche meines Erachtens zur Zeit einzig erfolgversprechend wäre, wird es nur kommen, wenn der Heilige Stuhl dazu seine Billigung ausspricht oder dazu Anweisung gibt« (116).

Durch die fortschreitende Verschärfung sieht sich die katholische Kirche in Deutschland vor immer neue Probleme gestellt. Beispielsweise sind am 29. März 1939 sogenannte Wahlen. Der Kölner Kardinal Schulte schickt seinen Generalvikar David zu Kardinal Faulhaber. Wie Volk mitteilt, reist David zu Kardinal Bertram, der angesichts unterschiedlicher Haltung im Episkopat hinsichtlich einer kirchenamtlichen Stellungnahme zu den Wahlen Bedenken hat und somit jeden Bischof die Entscheidung freistellt. Verschiedene Bischöfe sehen von jeder Wahlkundgebung ab, während Kardinal Faulhaber eine zwar nicht auf der Kanzel zu verlesende Erklärung abgibt, in der er scharf auf die Diskrepanz zwischen staatlicher Politik und katholischem Glauben hinweist. Es kommt hinzu das Problem der Beflaggung der Kirchen an Nichtfeiertagen, die Prozesse gegen Ordenangehörige wie in Waldbreitbach unter der Anklage des Sittlichkeitsverbrechens oder Devisenvergehens, die mitunter einen fast zwangsläufigen Charakter wegen früherer Darlehensaufnahme im Ausland tragen. Wiederum kommt es zu einer Kanzelverkündigung des Ordinariats München am 29. August 1936 zur Schulfrage, die eine an Schärfe nicht mehr zu überbietende Kritik an dem Zwangscharakter der Schuleinschreibungen übt und unter den obwaltenden Umständen die Ergebnisse der Schuleinschreibungen für null und nichtig erklärt. Die Vertreibung von Ordensangehörigen aus den Schulen begründet das bayerische Staatsministerium für Unterricht und Kultur, in dem es lapidar ausführt: »Der nationalsozialistische Staat muß Wert darauf legen, das Unterrichts- und Erziehungswesen an den Pflichtschulen ganz in seine Hand zu bekommen. Es ist auf die Dauer unerträglich, daß Staat und Gemeinden wohl die Mittel für die Schulen aufbringen müssen, daß aber der Geist der Schulen von den Orden und ihren Erziehungsgrundsätzen bestimmt wird.« Eine These übrigens, die heute in abgewandelter Form von laizistischen Kräften der Bundesrepublik Deutschland fast mit gleicher Motivation vertreten wird und unter der Etikettierung als »Schulreform« weitgehend zur Beseitigung der Konfessionsschule führte.

Vereinzelt kommt es zu Schwierigkeiten zwischen Kirchenführung und niederem Klerus aus unterschiedlichen, ja entgegengesetzten Gründen. So nicht nur mit dem ehemaligen Benediktinerabt Schachleitner und Pfarrer Häussler, sondern auch mit dem Münchener Stadtpfarrer Muhler, der wegen Verbreitung von »Greuelmärchen« über das Konzentrationslager Dachau zu vier Monaten Gefängnis verurteilt wurde,

und der sich nun nicht nur von Kardinal Faulhaber nicht genügend unterstützt, sondern mißverstanden glaubt.

## V

Höhepunkt des gesamten Aktenbandes ist ein Bericht des Kardinals über eine Unterredung mit Hitler auf dem Obersalzberg am 4. November 1936 von 11.00 bis 14.00 Uhr. Im Grunde weitgehend ein Monolog beider, bei dem noch Rudolf Heß zugegen ist. Hitler setzte mit seinen bekannten Tiraden über die Gefahr des Bolschewismus für die europäische Kultur und die Kirche angesichts des spanischen Bürgerkrieges ein, worin ihm Kardinal Faulhaber allerdings unter starker Betonung der Gottlosigkeit und Gottfeindlichkeit als der Wurzel des Bolschewismus zustimmte, wobei er bedauerte, daß Papstrede und Kundgebungen der Bischöfe zu diesem Problem weder in deutschen Zeitungen noch in Broschürenform verbreitet werden durften. Der Kardinal erinnert an die verdeckte Belobigung Hitlers als des ersten Staatsmanns, der die bolschewistische Gefahr erkannt habe, in der Allokution von Papst Pius XI. am 15. März 1933. In der weiteren Unterhaltung verrät Hitler eine primitive Vorstellung des Christentums und seiner Geschichte, insbesondere seiner Wandelbarkeit und vertritt die These, die Kirche stelle sich gegen den Nationalsozialismus. Der Kardinal wendet sich gegen Hitlers Behauptung von der Wandelbarkeit der katholischen Dogmen. Deutlich umreißt er die kirchliche Auffassung von staatlicher Autorität: »Sie sind als das Oberhaupt des Deutschen Reiches für uns gottgesetzte Autorität, rechtmäßige Obrigkeit, der wir im Gewissen Ehrfurcht und Gehorsam schulden. Herr Reichskanzler haben so klar gesagt, Mißachtung der staatlichen Autorität erschüttere die Achtung vor jeder Autorität. Ich glaube, daß der Autoritätsgedanke in keiner Religionsgesellschaft so stark betont wird wie in der katholischen Kirche. Wenn freilich Ihre Behörden oder Gesetze gegen Dogmen oder das Sittengesetz, also gegen unser Gewissen verstoßen, müssen wir das als verantwortliche Verkünder des Sittengesetzes aussprechen dürfen« (188). Mutig geht der Kardinal die von Hitler sorgfältig ausgesparten Detailfragen an. Er behandelt die »Deutsche Glaubensbewegung«, mit der nach Hitler die Partei nichts zu tun hat. Er verweist auf die Schwere des Schulkampfes und das Verbot der Doppelmitgliedschaft. Auch hier bleibt Hitler bei seiner Taktik, Einzelfragen auszuschalten, indem er antwortet, die von den Bischöfen eingereichte Liste der durch das Reichskonkordat zu schützenden Vereine sei zu umfangreich und nun seinerseits zum Angriff übergeht mit dem Argument, die Kirche widersetze sich der Sterilisierung erblich schwer Belasteter. Der Kardinal räumt unter Hinweis auf die staatliche Ehegesetzgebung ein, es könne Bereiche geben, in denen sich Staat und Kirche nicht zu einigen vermöchten, aber trotzdem einen *modus vivendi* finden könnten.

Verführerisch dann wieder Hitler: »Ohne Gottesglauben können die Menschen nicht sein« (121). Abschließend lädt er ein, eine gemeinsame Front gegen den Bolschewismus zu bilden und ein friedliches Verhältnis herzustellen. Damit ist für Kardinal Faulhaber, der Hitlers Taktik, der Erörterung von konkreten Fragen auszuweichen, sehr wohl durchschaut, die katholischen Thesen dem »Führer« gegenüber mannhaft vertreten hat, im ganzen aber dennoch von ihm angetan ist, das Problem

eines gemeinsamen Hirtenbriefes gegen den Bolschewismus als eine letzte Möglichkeit, das Verhältnis Staat–Kirche zu befrieden, gestellt. Hitler selbst hatte von einem letzten Versuch gesprochen. Über den Besuch des Kardinals bei Hitler wurde eine amtliche Mitteilung an Rundfunk und Presse ausgegeben. Auf den Bericht des Kardinals über seinen Besuch reagierte Papst Pius XI. mit großer Zurückhaltung und wertete die Aussichten als nicht erfolgversprechend, wenn auch nicht hoffnungslos. Eine bayerische Bischofskonferenz vom 24./25. November 1936 unterstützte den Antrag auf die Herausgabe eines gemeinsamen Hirtenbriefes als Antwort auf das Gespräch des Kardinals mit Hitler. Kardinal Faulhaber übersendet den Entwurf eines gemeinsamen Hirtenbriefes an den deutschen Episkopat. Der Hirtenbrief gegen den Bolschewismus wird erlassen, vermerkt allerdings ebenfalls die Beschwerden der Katholiken gegen die Maßnahmen des nationalsozialistischen Staates wie die Bekämpfung der Bekenntnisschule, die Förderung der Austrittsbewegung aus der Kirche sowie die Maßnahmen gegen die Freiheit des Gottesdienstes. »Wir müssen für das kirchliche Rechts- und Arbeitsgebiet jene Freiheit fordern, die im ersten Artikel des Reichskonkordats für die öffentliche Ausübung der katholischen Religion gewährleistet wurde« (251). Mit einem persönlichen Anschreiben übersendet der Kardinal das Hirtenschreiben an Hitler, nicht ohne kritische Bemerkungen zu jüngsten Zwischenfällen und weist darauf hin, daß ein Hirtenbrief der bayerischen Bischöfe am 13. Dezember 1936 vom Ministerium für kirchliche Angelegenheiten beschlagnahmt und verboten wurde. Der Hirtenbrief bleibt wirkungslos. So kommt denn auch in einem Referat von Kardinal Faulhaber auf der Bischofskonferenz zu Fulda am 12. Januar 1937 bittere Enttäuschung zum Ausdruck. In diesem Referat heißt es u. a.: »Substantiell für die kirchenpolitische Lage von heute ist die Einschränkung der kirchlichen Freiheit, besonders der Lehrfreiheit« (267). In einem anderen Satz spricht er das Wesentliche zum Verhältnis von Nationalsozialismus und Katholizismus aus: »Die letzten Vorkommnisse beweisen, daß der Anspruch des nationalsozialistischen Staates auf Totalität immer mehr so gefaßt ist, daß die Eigenständigkeit und das Eigenrecht der Kirche unterdrückt werden müßten, und daß die Parteidiktatur immer gewaltsamer vorgeht, was für die kirchenpolitische Lage von großer Tragweite sein wird« (268). Hingewiesen wird auf die Bedrohung der Kirche durch die Kirchenaustrittsbewegung, verbunden mit der Werbung, Kinder nicht taufen zu lassen oder vom Religionsunterricht abzumelden. Bleibendes Thema: die Gemeinschaftsschule durchzusetzen, sei es auf gesetzlichem Wege oder durch wirtschaftliche Druckmittel auf die Eltern. Alsdann der Umsturz der Moral besonders auf sexuellem Gebiet, nach der die voreheliche Vaterschaft oder die außereheliche Geburt nichts Ungerechtes seien. Die Dinge spitzen sich nach der Unterhaltung mit Hitler zu, drängen geradezu auf den offenen Bruch hin. Kardinal Faulhaber stellt Überlegungen an, ob die Kirche die Verhandlungen wegen der Vereine gemäß Artikel 31 des Reichskonkordats abbrechen soll, ringt sich dann sehr schweren Herzens zu einem letzten Versuch durch.

Nach der Begegnung zwischen Hitler und Kardinal Faulhaber war es nochmals am 6. Dezember 1936 zu einer Begegnung zwischen Hitler und dem Weihbischof von Augsburg, Franz Xaver Eberle, gekommen. Das Gespräch verliert sich in Allgemeinheiten. Hitler als einem genialen Staatsschauspieler war es offensichtlich gelungen, den Weihbischof in seinen Bann zu ziehen, denn in dessen Beurteilung heißt es: »Ich hatte von meiner Unterhaltung mit dem Führer den Eindruck, daß der Herr Reichskanzler

den Frieden ehrlich will. Es ist begreiflich, daß dem Führer und seiner Regierung daran liegen muß, daß endlich einmal das Ausland seinen Kampf gegen Deutschland einstellt. Und dieser Kampf wird im Ausland vielfach religiös motiviert. Ein ernstes Postulat ist es dem Herrn Reichskanzler, daß sich das Ausland nicht immer bloß vom deutschen Emigranten des Zentrums und der bayrischen Volkspartei informieren lasse« (491).

Über diese Unterhaltung berichtet Kardinal Faulhaber dem Kardinalstaatssekretär mit dem kennzeichnenden Satz: »Ich gestehe, ich habe ein klares Bild über die Aussprache nicht gewonnen. Jedenfalls geht die Hetze in der Presse weiter und der Weihnachtsartikel im ›Völkischen Beobachter‹ vom 24. Dezember ist wiederum ein maßloser Angriff gegen den Heiligen Vater« (461). Im einzelnen weist der Kardinal auf die Mängel der Gesprächsführung durch den Weihbischof hin, insbesondere auf die fehlende Verteidigung der Konfessionsschule und der katholischen Vereine. Der Kardinalstaatssekretär tritt dieser negativen Beurteilung bei mit dem Bemerken, der Bericht biete nach der sachlichen Seite kaum einen Anhaltspunkt für eine aussichtsreiche Wiederaufnahme von Verhandlungen. Weihbischof Eberle verteidigt sich wiederum an einem Brief an Kardinal Faulhaber.

## VI

Im Januar 1937 finden entscheidende Besprechungen bei Kardinalstaatssekretär Pacelli und Papst Pius XI., der schwer leidend zu Bett liegt, und den drei deutschen Kardinälen Bertram, Faulhaber, Schulte und den Bischöfen Preysing und Galen statt. Fast prophetisch klingt es, wenn am 17. Januar 1937 Papst Pius XI. erklärt: »Wir haben es auch Mussolini gesagt in einer gewissen Stunde. Ich fürchte nicht für Uns, sondern für Sie und Ihr Werk. Wir haben die göttliche Vorsehung – und dreimal für sich Non praevalebunt. Er war davon betroffen, aber wir mußten es ihm sagen.« Der Papst verabschiedet dann die Bischöfe nochmals einzeln. Zu den Bischöfen Preysing und Galen erklärt der Papst: »Nationalsozialismus ist nach seinem Ziel und System nichts anderes als Bolschewismus. Ich würde das Herrn Hitler sagen« (284).

Wie ein Donnerschlag trifft die internationale Öffentlichkeit das Rundschreiben von Papst Pius XI. »Mit brennender Sorge« vom 14. März 1937, in dem es u. a. heißt: »Er (sc. jeder) wird aber auch mit Befremden und innerster Ablehnung feststellen müssen, wie von der anderen Seite die Vertragsumdeutung, die Vertragsumgehung, Vertragsaushöhlung, schließlich die mehr oder minder öffentliche Vertragsverletzung zum ungeschriebenen Gesetz des Handelns gemacht wurden.« Kardinal Faulhaber kann dem Papst berichten, daß am Palmsonntag ein Drittel des Rundschreibens beim Vormittagsgottesdienst und zwei Drittel in einer besonderen Abendandacht verlesen wurden. Die in der Druckerei Höfling hergestellten Exemplare wurden bis auf 3000 ausgelieferte konfisziert. Die Druckerei wird beschlagnahmt und später enteignet.

Unbeeindruckt von alldem verfolgt der Nationalsozialismus seine kirchen- und christentumsfeindliche Politik weiter. Am 28. Mai 1937 erhält der bekannte Männerseelsorger Jesuitenpater Rupert Mayer ein Redeverbot. Pater Rupert Mayer wird verhaftet. Eine Kanzelerklärung nimmt zu dieser Verhaftung Stellung. In einer Predigt

schaltet sich Kardinal Faulhaber unmittelbar ein. Sogar der Heilige Stuhl wendet sich deswegen in einer Note an die Reichsregierung.

In einer Denkschrift beklagt der Bischof von Münster, Graf von Galen, es sei den staatlichen Stellen gelungen, das päpstliche Schreiben in Vergessenheit zu bringen. Wie grundsätzlich der Bischof die Auseinandersetzung sieht, erhellt der folgende Satz: »Die Kirche ist stets, und die letzten Päpste sind insbesondere Verkünder und Verteidiger nicht nur der geoffenbarten Wahrheit, sondern auch der von Gott gewollten natürlichen Rechte und Freiheiten des Menschen gewesen. Heute, wo diese mehr wie je theoretisch geleugnet und praktisch vergewaltigt werden, dürfte es weit über die Grenzen des noch offenbarungsgläubigen Volksteils hinaus Widerhall finden, wenn wir mit dem Papste und nach seinem Vorbild laut und feierlich nicht nur für die Wahrheit, sondern auch die Gerechtigkeit und Freiheit eintreten« (383).

Die Überzeugung der Nichtvereinbarkeit von Katholizismus und Nationalsozialismus weitet sich im Klerus aus. So heißt es in den Leitsätzen des Generalvikars von Passau, wichtige Grundsätze des Nationalsozialismus ständen in unüberbrückbarem Gegensatz zur katholischen Lehre. Insbesondere die Lehre von der Totalität des Staates, die Überbetonung des Rassegedankens, die ausschließliche Betonung des Diesseits und die Entrechtung des Einzelmenschen zugunsten überbetonter Ansprüche der Gemeinschaft.

## VII

Der März 1938 brachte den Anschluß Österreichs an das Deutsche Reich und damit die Eingliederung der österreichischen Diözesen in den Gesamtverband der deutschen Diözesen. Der Wiener Kardinal Innitzer macht Hitler einen viertelstündigen Höflichkeitsbesuch, bei dem dieser erneut versichert, die Kirche werde es nicht zu bereuen haben, wenn sie sich mit dem Staat verständige. Wie diese Verständigung gedacht ist, zeigt sich bereits in der Ankündigung von Gauleiter Bürckel, er werde an der am 18. März für 10.00 Uhr einberufenen Zusammenkunft der Bischöfe um 11.00 Uhr teilnehmen, wobei gleich zwei Entwürfe für eine Erklärung der Bischöfe übersandt wurden. Darüber fanden nun Verhandlungen statt, die zeitweise zu scheitern drohten. Die Überbrückung gegensätzlicher Standpunkte wurde schließlich in der Formel gefunden: »Gebt Gott, was Gottes ist und dem Kaiser, was des Kaisers ist.« So kam es zur Erklärung der österreichischen Bischöfe zur Volksabstimmung, die, wie Kardinal Faulhaber anmerkte, in katholischen Kreisen eine ungeheure Aufregung hervorgerufen habe, und über deren Einzelheiten er nun den bayrischen Episkopat informiert.

Trotz des mehr als entgegenkommenden Verhaltens der österreichischen Bischöfe und ungeachtet aller feierlichen Zusagen sollte dort alsbald der Kirchenkampf in voller Heftigkeit entbrennen. Die Privatschulen wurden aufgelöst. Ebenso die philosophisch-theologische Fakultät in Innsbruck. Aus einem Schreiben Kardinal Faulhabers an den Kardinalstaatssekretär vom 3. Oktober 1938 erfährt der Leser von erheblichen Spannungen zwischen deutschem und österreichischem Episkopat. Die österreichischen Bischöfe haben ihren deutschen Kollegen vorgeworfen, sie seien durch ihre ab-

lehnende Haltung selbst an der immer kirchenfeindlicher werdenden Haltung der Regierung schuld.

Inzwischen wird Bischof Sproll aus seiner Diözese Rottenburg vertrieben, weil er sich nicht an den Wahlen anläßlich des Anschlusses Österreichs beteiligt hatte. Endgültig konnte er in sie erst 1945 zurückkehren.

Im November 1938 kommt es unter dem Vorwand der Ermordung des deutschen Botschaftsrats in Paris zu wüsten antijüdischen Ausschreitungen auch in München. Am Abend dieses Tages folgte dann ein wohlorganisierter Angriff auf die Residenz des Münchener Erzbischofs. Der Mob warf die Fenster des Palais ein und suchte das Tor zu rammen. Das schwere Tor hielt so lange stand, bis zwei Polizeikommandos eintrafen, die die Straße und deren Zugang absperrten. Der materielle Schaden war erheblich. Damit aber kam auch das Problem der »nichtarischen Katholiken« auf. Durch ein Schreiben Kardinal Faulhabers an Papst Pius XI. erbittet er dessen Unterstützung, damit 3000 christliche »Nichtarier« in den nächsten Monaten nach Brasilien einwandern können. Die Zusage des brasilianischen Präsidenten Vargas wird allerdings, wie Bischof Berning berichtet, von den brasilianischen Behörden durch unerfüllbare Bedingungen praktisch wieder rückgängig gemacht.

## VIII

Der Zweite Weltkrieg bricht aus. Dennoch verschärft sich der Kirchenkampf. Mit Kriegsnotwendigkeiten begründet, werden Klöster und andere kirchliche Einrichtungen beschlagnahmt, der Gottesdienst wird behindert, da er nach nächtlichem Fliegeralarm erst um 10.00 Uhr morgens beginnen darf. Die Verhaftung von Geistlichen nimmt zu, und offiziös tönt an, Staat und Partei würden die große Abrechnung nach siegreicher Beendigung des Krieges abhalten. Die Bischöfe stellten sich hinter die Kriegsführung, geben es aber nicht auf, die kirchenfeindlichen Maßnahmen zu kritisieren. In der Bischofskonferenz ergeben sich Gegensätze in der Beurteilung der Taktik. Ein Flügel wird erkennbar, der in Anbetracht des Krieges alle scharfen Zurückweisungen durch die Kirche verhindern möchte. Ihn führt der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenz, Kardinal Bertram, an, der gesundheitlich schwer geschwächt, den Vorsitz aufgeben will. Kardinal Bertram fühlt sich von der großen Mehrheit der deutschen Bischöfe desavouiert, denn der Schlußsatz seines Schreibens vom 10. August 1943 an Kardinal Faulhaber lautet: »Wenn meine Bedächtigkeit, deren wegen ich schon so manche Bitterkeit im Fuldaer Arbeitsgebiete verkostet habe, unerwünscht ist, so ist ja das mir seit langen Jahren anvertraute Amt wieder voll und ganz in die Hände des Gremiums gelegt« (994).

Auf der anderen Seite stehen Persönlichkeiten wie Kardinal Faulhaber oder Bischof Graf von Galen, die ebenso für die nationalen Rechte des Volkes wie diejenigen der Kirche eintreten. Auch in dieser schwierigen Situation inmitten furchtbarer Luftangriffe gegen die Zivilbevölkerung erweist sich Kardinal Faulhaber bei geschwächter Gesundheit als eine der führenden und unerschrockenen Persönlichkeiten des deutschen Katholizismus.

Die Stimmung unter der schwer leidenden deutschen Bevölkerung wird kritisch bis feindselig. Der Generalvikar von Passau berichtet Kardinal Faulhaber in einem Brief vom 6. Juli 1940, daß Geistliche Vaterland und Partei einander gleichsetzen. »Weil sie der Partei die Niederlage wünschen, hoffen und wünschen sie auch die Niederlage des Vaterlandes im Krieg« (681). Eine Schilderung der Zustände im Bistum Budweis, die sich offensichtlich auf die Zeit vor der Eingliederung des Sudetenlandes in das Deutsche Reich bezieht, wirkt wegen der von innen kommenden Zersetzung kirchlicher Seelsorge erschütternd.

Am 9. November 1939 erfolgt der Attentatsversuch auf Hitler im Münchener Bürgerbräukeller. Kardinal Faulhaber übermittelt telegraphisch Glückwünsche zum Fehlschlag des Attentats.

Hitler und sein Kreis sorgen dafür, daß sich der Konflikt zwischen Staat und Kirche fortwährend erweitert. 1940 protestiert der evangelische Kirchenpräsident in Württemberg, Bischof Wurm, gegen die Euthanasie, und am 6. November 1940 wendet sich Kardinal Faulhaber in einem an Deutlichkeit nicht zu übertreffenden Schreiben an Reichsjustizminister Gürtner. »Du sollst nicht töten«, heißt es da und schlüssig: »Eigenwillige Vernichtung des Lebens durch Selbstmord, fremden Lebens durch Tötung ist durch Gottes Gesetz als verbrecherischer Eingriff in die sittliche Ordnung gebrandmarkt« (691). Bischof Wienken, der Beauftragte des Kommissariats der Fuldaer Bischofskonferenz in Berlin, unternimmt in dieser Sache einer ergebnislose Demarche im Reichsministerium des Innern. Dort wurde ihm eröffnet, die Angelegenheit werde als »Geheime Reichssache« behandelt. Jedoch sei man bereit, Wünsche der Kirche wegen seelsorglicher Betreuung von Kranken und etwaiger kranker Priester zu berücksichtigen.

Selbst die kirchliche Katechese, die notfalls an die Stelle des schulischen Religionsunterrichts treten soll, ist bedroht. Das bayrische Kultusministerium ordnet für Ende der Sommerferien 1940 die Entfernung der Kruzifixe aus den Schulen an, muß dann jedoch angesichts des heftigen Protestes der Bevölkerung zurückstecken. Im Auftrag Hitlers befiehlt Reichsleiter Bormann, daß die Beschlagnahme kirchlichen und klösterlichen Vermögens bis auf weiteres zu unterbleiben habe. Ein aus mehreren Bischöfen und Ordengeistlichen zusammengesetzter Ausschuß für Ordensangelegenheiten, dem die Kardinäle Bertram und Faulhaber nicht angehören, schließt daraus: »Daraus ist zu ersehen, daß nicht mit ewigen schüchternen Eingaben, die nicht beantwortet werden, ›Memoranden‹ zu operieren ist, sondern endlich mal mutige Taten kommen, wie sie Galen brachte und einige Bischöfe, die seinem Beispiel folgten. Das ist die einzig richtige und jetzt nur noch die einzige mögliche Art« (803). Man erwägt die Anfang März 1941 durch den Tod von Kardinal Schulte in Köln entstandene Vakanz und lehnt aus verschiedenen Gründen Bischof Berning von Osnabrück als Nachfolger ab und erwähnt als möglichen Kandidaten den Regens des Priesterseminars in Bensberg, Frings.

In einer Sitzung vom November 1941 erklärt der Ausschuß für Ordensangelegenheiten ein Zusammengehen mit der evangelischen Kirche für notwendig. Neben einem Hirtenbrief sollen wegen der Judenfrage, der Behandlung der russischen Kriegsgefangenen, der Greuel der SS in Rußland und anderer Beschwernisse bei der Reichsregierung Vorstellungen erhoben werden. Die evangelischen Bischöfe sollen an demselben Sonntag entsprechende Verlautbarungen verlesen wie die katholischen und mit diesen

gleichzeitig bei der Regierung protestieren. Der Regensburger Bischof erhebt Bedenken. Nachdem Bischof Preysing den Hirtenbrief in eine Denkschrift umgearbeitet hat,wollen sie die Kirchenprovinzen Köln und Paderborn am 22. März 1944 von den Domkanzeln verlesen. Dazu schreibt dann wieder Kardinal Innitzer aus Wien: »Ich bin dessen gewiß, daß die Veröffentlichung unmöglich gemacht wird, wenigstens bei uns« (869). Kardinal Bertram lehnt die Verlesung der Denkschrift kategorisch ab. Demgegenüber bleibt Bischof Bornewasser von Trier mit der die kirchenpolitische Lage kennzeichnenden Begründung fest: »Von ihnen (sc. Regierung und Partei) erwarte ich nichts mehr. Ihr Vernichtungsplan für Christentum und Kirche ist fertig. Sie werden ihn brutal durchführen, sobald sie können – falls nicht eine höhere Gewalt eingreift« (879). Kardinal Faulhaber verliest am 22. März 1942 die Denkschrift mit ihren scharfen Angriffen gegen die Kirchenpolitik der Reichsregierung und fordert die Menschenrechte für alle. »Wir deutschen Bischöfe protestieren gegen jede Mißachtung der persönlichen Freiheit« (886). Nicht überall wird diese Kundgebung verlesen. So nicht in Regensburg und Augsburg und nur teilweise in Passau. Nicht verlesen wurde sie in Österreich. Bischof Berning hatte sich schon vorher für eine Eingabe an Hitler ausgesprochen.

Die Spaltung im Episkopat wird nach außen erkennbar. Beispielsweise will Kardinal Bertram bei einer Erklärung zum Dekalog Anspielungen auf aktuelle kirchenpolitische Ereignisse vermieden wissen.

Kardinal Faulhaber verurteilt scharf das Attentat vom 20. Juli 1944 als ein Verbrechen gegen das fünfte Gebot. Ich glaube, diese Verurteilung war damals nicht nur eine taktisch notwendige Maßnahme, sondern entsprach seiner Auffassung vom Verhältnis Obrigkeit und Volk. Ich weiß selbst, wie schwer an diesem Attentat indirekt Beteiligte mit diesem sittlichen Problem gerungen haben, wenn sie sich an langen Abenden mit dem damaligen katholischen Studentenseelsorger Berlins, Dr. Hermannjosef Schmitt, über die moralische Erlaubtheit des Tyrannenmords besprachen und dabei zu dem Schluß kamen, daß er dann als letztes Mittel erlaubt sei, wenn anderenfalls ein ganzes Volk mit psychischem und physischem Untergang bedroht sei.

Volk kritisiert die Einstellung des Kardinals zum 20. Juli mit der Begründung, dieser reduziere den Befreiungsversuch auf einen reinen Mordanschlag, übersehe aber das Widerstandsrecht gegenüber einer pervertierten Staatsgewalt.

## IX

Als der Krieg durch die Niederlage Deutschlands beendet ist, setzt Kardinal Faulhaber seine seelsorgliche Arbeit fort, indem er zugleich die Interessen des deutschen Volkes gegenüber der Besatzungsmacht wahrnimmt.

Tief erschüttert ist er über die himmelschreienden Unmenschlichkeiten in den Konzentrationslagern, betont aber gleichzeitig, daß das Volk von diesen Zuständen nichts wußte und jedes Wort der Kritik zur Inhaftierung führte.

Zeitgeschichtlich für die Zeit nach 1945 ist die Tatsache interessant, daß die Bischöfe von Köln, Trier Limburg, Aachen, Speyer und Mainz einem englischen Zwei- bis Dreiparteiensystem gegenüber der Rekonstruktion des früheren Zentrums den Vorzug geben. Eine Konferenz des bayrischen Episkopats am 26. und 27. Juni 1945 bemerkt

zu der in Vorbereitung befindlichen Einheitsgewerkschaft: »Soweit diese Gewerkschaft wirklich nur die wirtschaftlichen und sozialen Interessen der Arbeiterschaft vertritt, ohne die religiöse Überzeugung ihrer Mitglieder beeinflussen oder weltanschauliche Ziele verfolgen zu wollen, besteht kirchlicherseits keine Erinnerung gegen den Beitritt zu dieser Gewerkschaft. Es wird vielmehr Aufgabe der katholischen Arbeiter sein, in dieser Gewerkschaft maßgebenden Einfluß zu gewinnen. Die religiös-sittliche Schulung und Erziehung der katholischen Arbeiter wird Aufgabe der Standesseelsorge sein« (1078).

Die zwei von Volk veröffentlichten Aktenbände weisen Kardinal Faulhaber als einen großen Führer nicht nur des bayrischen, sondern des gesamtdeutschen Katholizismus aus. Kardinal Faulhaber als Vorsitzender der bayrischen Bischofskonferenz bemühte sich um das Einverständnis mit den anderen Bischöfen und dies auch dann noch, als die bayrischen Bischöfe an der Fuldaer Bischofskonferenz teilnahmen. Aber er wußte auch zu handeln, wenn es notwendig war und eine Angelegenheit in uferlosen Debatten zu versanden drohte. Er besaß ein klares Verhältnis zu den Ordnungen von Kirche, Volk und Staat, das heute weitgehend abhanden gekommen ist, und eben aus diesem Bewußtsein traf er klare und auch dem Kirchenvolk verständliche Entscheidungen. Es ist das große Verdienst von Volk, durch diese umfassende Edition nicht nur der Geschichtswissenschaft, sondern einer an den Zeitproblemen interessierten Öffentlichkeit eine wesentliche Quelle zur Bildung eines unvoreingenommenen Urteils über die Zustände von Kirche und Staat im Dritten Reich eröffnet zu haben.

# GLOSSEN

EIN FALL FÜR DIE PASTORAL? – Lieber Herr Doktor, Sie waren so freundlich, bei unserem letzten Zusammensein mich auf das kleine Bändchen »Über die menschliche Trauer« hinzuweisen. Dafür danke ich Ihnen. Ich habe in den vergangenen Tagen diesen Erfahrungsbericht des englischen Philosophen gelesen, er hat mich sehr nachdenklich gemacht. Sie haben gewiß recht mit der Annahme, lieber Doktor, daß dieser Bericht mir Trost und Kraft spenden könnte. Sovieles deckt sich ja von diesen Erfahrungen mit den meinen. Beide verlieren wir unsere Frauen durch einen inflammatorischen Krebs: Beide Frauen werden auf der Höhe des Lebens – menschlich gesehen – sinnlos hingerafft. Beider Proteste, existentielle Proteste gegen dieses Schicksal nützen gar nichts. Von der sogenannten ärztlichen Kunst wollen wir schweigen.

Und auch die Situation der um ihre Mutter gebrachten Restfamilie ist bei dem Autor und mir ganz ähnlich: jeweils mehrere fast erwachsene Kinder. Reicht das aus, um seine und meine seelische Situation nach dem Tod unserer Frauen miteinander zu vergleichen? Bevor ich die Frage beantworte, eine Bemerkung zu dem, was der Autor über das Verhalten seiner Kinder berichtet: Sie weichen jedem Gespräch über die tote Mutter aus. Ich muß es bestätigen, es ist so. Meine drei Söhne sind unansprechbar, wenn es sich um ihre Mutter handelt. Noch heute drei Jahre nach ihrem Tod. Es kann allenfalls passieren, daß der jüngste, immerhin auch schon über zwanzig, selbstvergessen einen Satz sagt, in dem die Mutter so erwähnt wird, als lebe sie noch. Spürt er dann unseren erstaunten Blick, dann scheint ihm das gar nichts auszumachen. Die Mutter

ist für ihn im Unterbewußtsein nach wie vor nicht tot, sie ist ihm gegenwärtig als eine ihn sichernde Kraft. Nur angesprochen werden auf sie aus einer Perspektive der Erinnerung, das möchte er nicht. Da zieht er sich zurück, genauso wie seine Brüder, die so tun, als hätten sie nie eine Mutter besessen.

Dies ist, wie gesagt, eine Erfahrung, die ich vorbehaltlos bestätigen kann. Aber damit hat es sich schon.

Ich habe lange über das Urteil des Verfassers der Schrift nachgedacht, es sei sentimental, wenn Hinterbliebene sich angesichts einer bevorstehenden Entscheidung fragten: Wie hätte Mutter hier entschieden? Ich kann dem Autor da nicht folgen. Natürlich stellen wir Hinterbliebenen uns nicht die Frage »Wie hätte Mutter hier wohl entschieden?« bei Fragen, zu denen Mutter zu Lebzeiten kein Urteil hatte. Doch will ich gern einräumen, daß der Verweis sich nicht grundsätzlich gegen das Exemplarische, Vorbildhafte richten muß. Der Autor wendet sich nur gegen eine Überhöhung, eine Glorifizierung, eben die Sentimentalisierung der Toten und alles, was dieser schon ansatzweise dienen kann. Dazu gehört natürlich auch jedes Sich-erinnern an den geliebten Menschen; der Autor deutet zumindest an, daß ohne Distanz gegenüber dem Toten Wahrhaftigkeit gegenüber dem Toten nicht möglich ist, und daher wohl auch kein Rühmen, kein Preisen.

Ich gestehe gern ein, daß diese Überlegungen des Philosophen schlüssig sind. Doch muß ich Ihnen, lieber Doktor, leider dazu sagen: Ich bin kein Philosoph und daher betrifft mich die Überlegung nicht. Und ich bin fast sicher: Wäre ich ein Philosoph, sie würde mich auch dann nicht betreffen. Was mich von ihm trennt, ist die unterschiedliche Qualität dessen, was wir Erinnerung nennen. Der Autor verfügt durch Willen und Verstand über seine Erinnerungen an seine Frau, die langen gemeinsamen Jahre einer Ehe, deren Anfänge, Zäsuren, Belastungen, Befreiungen und Aufschwünge. Ich verfüge über ähnliche Erfahrungen, aber nicht über das gleiche Instrumentarium ihrer Beherrschung. Ich weiß freilich nicht, ob der philosophische Wille und Verstand den Autor mit seinem Schicksal wirklich fertig werden läßt, oder ob er sich nur verbietet, seinen Schmerz, seine Not, seine Einsamkeit zum Gegenstand seiner Reflexion zu machen, weil er dies entweder eines männlichen Geistes für nicht würdig erachtet oder weil sein anglokatholischer Glaube dies ihm nicht angeraten sein läßt oder – und ich halte das für das nächstliegende – weil dies in seinen Augen unvereinbar ist mit dem Denken und Fühlen seiner verstorbenen Frau: er würde – so glaubt er – in ihren Augen unwürdig, das heißt, er wäre ihrer im nachhinein nicht würdig.

Wie gesagt: bei mir ist das ganz anders. Ich erfahre den Tod des mir nächsten Menschen zunächst als Amputation, verbunden mit sämtlichen Schmerzen, faktischen wie eingebildeten, gegen die ich mich nicht wehren kann. Dieser helle frische Wundschmerz bleibt natürlich nicht, aber er baut sich auch nicht ab, er verlagert sich, wird gewissermaßen flächig oder besser noch, er durchdringt alles, was Existenz, Erfahrung und Bewußtsein ausmacht. Und hebt mich so fortgesetzt aus den Angeln meines Schwerpunktes. Ich bin nurmehr ein halber Mensch und werde es bleiben. Und damit bin ich überhaupt kein Mensch. Diese Tatsache, nach dem Tode meines zweiten Ich nicht mehr ganzer Mensch sein zu können, was ja nichts anderes heißt als Verlust der Identität, weit über das hinausgehend, was die Wissenschaft mit Identitätskrise bezeichnet, ist meine Einsamkeit.

Ich sage das ohne jedes Selbstmitleid. Ich kann mir gut vorstellen, daß viele Menschen, die meinen Bericht lesen oder hören, sich an den Kopf greifen und fragen: Ist er verrückt? Gibt es nicht genug Witwen und Witwer, die ähnliche Erfahrungen gemacht haben und mit ihrem Schicksal fertig werden müssen? Sicher: Nur fertig werden müssen heißt ja noch lange nicht auch fertig werden. Und da, wo existentiell nicht erbracht wird, was erbracht werden müßte, damit die Identität wieder gewonnen wird, ist das Verrücktsein – wortwörtlich – unausbleibliche Folge.

Ich erinnere mich noch, wie ein alter Freund, mehr als fünfzig Jahre katholischer Priester, mir schrieb: Jetzt wo sie tot ist, wird alles besser, Du hast das Schlimmste hinter

Dir. – Er hatte nichts begriffen. Und zwar im doppelten Sinne nichts begriffen. Einmal daß solange ein von den Ärzten und aller wissenschaftlichen Erfahrung aufgegebener Mensch lebt, nicht nur für den ihn Liebenden ein Funke Hoffnung da ist, das Wunder der Erneuerung könne sich ereignen, sondern daß der Geliebte *da* ist, meinetwegen vegetiert, kümmerlichst vegetiert, aber eben doch neben mir, bei mir, dem Geliebten und Liebenden in einem, ist und daher von mir geliebt, umsorgt, getragen wird in seiner Verelendung. Und dies alles fühlt und erwidert mit den Zeichen und Gebärden, die ihm noch verblieben sind. Das andere, was der Geistliche nicht begriffen hat, ist noch gewichtiger. Er interpretiert das Wort der Bibel, »Bis daß der Tod Euch scheide«, schlicht dahingehend, daß mit dem Tod die eheliche Gemeinschaft aus sei. Natürlich stimmt das im rechtlichen Sinne. Aber nicht im Bewußtsein der Hinterbliebenen, des Hinterbliebenen muß ich wohl sagen, der mit der Toten sowohl eine Rechtsgemeinschaft als auch eine Liebesgemeinschaft gebildet hatte und – was viel entscheidender ist – über die Gemeinschaftsform im Verlaufe des Lebens erfahren hat, daß die Einheit der Zwei *in* der Ehe erst der ganze Mensch ist. Daher ist der Tod des Einen für den Zurückbleibenden Amputation – ich sagte es schon. Und doch nicht so, wie der Mediziner das Wort versteht. Der abgeschnittene, weggerissene Teil ist nämlich nicht tot. Er ist physisch vernichtet, gewiß, aber er ist nicht tot. Er lebt weiter, keineswegs im Sinne sentimentaler Erinnerungen, sondern das Denken des Hinterbliebenen machtvoll beherrschend, machtvoll in dem Ausmaß, wie er, solange er lebt, eine starke Persönlichkeit war – ja ich gehe so weit zu sagen: sie, die Tote, beherrscht das Denken des Hinterbliebenen stärker, als sie es möglicherweise zu ihren Lebzeiten je getan hat.

Also ist die Ehe nicht zu Ende – bis daß der Tod euch scheide – nein. Sie dauert weiter – ich will nicht sagen – in jedem Falle – in meinem jedoch gewiß.

Und obgleich die Ehe für mich – nicht freiwillig, sondern kraft der Allgegenwart des mir entrissenen Menschen nicht zu Ende ist, bin ich doch physisch allein. Bin ich einsam, aber nicht in dem Sinne, daß um mich herum keine Menschen wären, daß ich mit niemandem sprechen könnte, daß ich keine Aufgaben hätte, daß ich sozial desintegriert wäre, daß ich also aus den Arbeits- und Sozialprozessen ausgegliedert wäre – nein: Mit einundsechzig Jahren stehe ich ja noch vor der Rente. Sondern ich bin einsam in dem Sinne, daß ich täglich erfahre, daß ich jetzt gezwungenermaßen einer bin, der fast dreißig Jahre lang mit einem Menschen eine Einheit bildete, die jetzt zerbrach und mich vereinzelte. Das ist meine Einsamkeit. Der Toten wird das nicht mehr bewußt, ich muß damit leben. Die Einsamkeit ist identisch mit dem Bewußtsein amputiert oder verrückt zu sein.

Ich muß, lieber Doktor, auf einige Gemeinplätze zu sprechen kommen, die man immer wieder hören kann. Da fragt ein Junggeselle, erfolgreich und sich dessen bewußt, was ihn eigentlich von einem Ehemann unterscheide. Er könne alles wie der Ehemann *in* der Ehe als Junggeselle *außer*halb der Ehe haben: die Gemeinschaft mit einer geliebten und liebenden Frau, Hingabe, Sorge, Kinder, ein trautes Heim, partnerschaftliche Gemeinschaft in schönen wie in schweren Tagen. Gewiß das alles kann er auch außerhalb der Ehe haben. Die Eintragung ins Personenstandsregister macht es gewiß nicht, obgleich die rechtlichen Folgen einer solchen Eintragung für die Kinder, die Frucht solcher Beziehungen, nicht unterschätzt werden sollten. Aber das ist nicht das Unterscheidende. Unterscheidend zu ihm ist – so sehe ich es – die Unwiderruflichkeit meines und meiner Frau Entschlusses: Wir sind eins, wir zwei auf das gesamte Leben hin. Und dieser Entschluß, gewachsen aus Neigung und Willen, muß, und das ist das Entscheidende, in die gesamte *eine* Existenz zweier Menschen auf die Dauer eines vollen Lebens umgesetzt werden. Das muß nicht gelingen, das kann sicher auch schief gehen. Aber das ist das Ziel, und es kann erreicht werden von dem, für den es erstrebenswert ist, mit allen Folgen auch, die sich einstellen, wenn aus diesem Bund der eine hinweggerissen wird. Auch an dem Ja zu diesen fürchterlichen Folgen, die sich durch den Tod des ei-

nen der beiden einstellen, wird der Ernst, die Hieb- und Stichfestigkeit zwischen Menschen, die sich lieben, gemessen. Jener Junggeselle, der so die Treue über den Tod der Geliebten hinaus dieser Geliebten zu halten vermag, lebt in der Ehe, ob ihm das nun bewußt ist oder nicht. Freilich: man muß ernsthaft fragen, ob man eine solche Treue auch außerhalb der Institution Ehe in dem letzten Abgrunde der Einsamkeit zu halten vermag.

Vielleicht ist das, was ich da sage, in den Augen und Ohren der Zeitgenossen schierer Blödsinn. Wie kann man die Institution Ehe bejahen, mit Leben erfüllen, wenn sie den Überlebenden nach erzwungenem Ende in eine Einsamkeit entläßt, die dem Verrücktsein ganz nahe steht?

Ich bestreite das nicht. Ich kann es niemandem verübeln zu erklären: Ich bin doch kein Idiot und setze mich einer solchen Dauerfolter aus. Warum schon?

Es gibt in existentiellen Fragen kein Recht- und Unrechthaben. Wie jemand sein Leben baut, wie er es lebt, hängt weit mehr von den Schubkräften ab, die von Vergangenheit und Gegenwart auf ihn einwirken als vom eigenen Willen. Eine Binsenwahrheit. Und doch liegt mir daran, mir selbst immer wieder deutlich zu machen, daß ich kein total Ausgerutschter bin aus den heute geläufigen Vorstellungen von Liebe und Ehe. Daher bin ich Ihnen, lieber Doktor, dankbar, daß Sie mich auf diesen Bericht aufmerksam gemacht haben. Die Grunderfahrungen decken sich, wir stehen ihnen nur verschieden gegenüber. Doch ich muß wohl der Redlichkeit halber Ihnen auch mitteilen, daß ich in den letzten Jahren, seit dem Tode meiner Frau, unausgesetzt auf der Suche nach Menschen war, die ähnlich wie ich erfahren hatten, um mich an ihrem Bewußtseinsstand zu vergewissern: Bin ich nun ein spezieller, ein Sonderfall von Geschädigten, von Amputierten, von Verrückten *oder* nur ein Fall innerhalb einer Reihe von typischen Fällen? Nichts erschien meiner total verunsicherten Existenz so wichtig, wie der belegte Befund: Deine Einsamkeit ist nicht einmalig, sie findet sich in gleicher extremer Ausprägung auch bei anderen Menschen, die ähnlich wie Du erfahren haben.

Also bin ich auf die Suche gegangen nach diesen Belegen in die Witwer- und Witwenparadiese Europas. Sommers wie winters. Und ich habe – manchmal zum Erstaunen, ja zum Befremden, meist aber bei unerwartetem Entgegenkommen – meine Miturlauberinnen und Miturlauber angesprochen oder mich von ihnen ansprechen lassen, eben in der Hoffnung, die notwendigen Belege zu erhalten.

Ich will Ihnen jetzt nicht die Bemühungen und Ergebnisse im einzelnen schildern, wenn dies auch lohnte. Sie alle haben unterschiedliche Hintergründe, aber immer handelte es sich um Menschen, die im Bewußtsein lebten, ein Opfer gebracht zu haben, und das Opfer war nie der Tote, sondern waren sie selbst, der Überlebende, der unter der fundamentalen Verwerfung seiner bislang so geordneten Existenz leidet. Ich bin auf Grund dieser Erfahrungen und Feststellungen sehr unsicher geworden in der Frage, ob wir eigentlich die von uns gegangenen Menschen betrauern oder uns selbst, die wir nun verwaist und zwar in unserem Alter ohne Hoffnung auf wirkliche Zukunft in der Zeit zurückbleiben, Hinterbliebene sind.

Und noch eine Tatsache verdient erwähnt zu werden. Die Angesprochenen erzählten alle ohne Scheu, einzelne fast hemmungslos, sobald sie sicher waren: Der vor dir steht, hat gleiches erlitten. Sie sprachen sich frei. Und ließ ich dann die Bemerkung einfließen: Sie müssen Ihren Mann sehr geliebt haben, sonst könnten Sie ihn nicht nach Jahren so eindrucksvoll vergegenwärtigen, gab es fast immer nur erstaunte Gesichter: Ja, geliebt, sicher schon, aber bedenken Sie, wir waren dreißig Jahre zusammengestanden, zwei Inflationen, zwei Diktaturen, ein Krieg, drei Fluchten, drei Söhne verloren usw. usw. Ja, lieber Doktor, so etwas wird nicht mit Liebe bezeichnet, sondern schlicht als Durchstehvermögen begriffen, von zwei Menschen in der Einheit der Ehe. Das ist nur möglich auf der Basis des einmaligen unwiderruflichen Entschlusses: Wir bleiben zusammen. Und natürlich weiß ich, wissen die Witwer und Witwen: Das Zusammensein ist von der Zeit limitiert – wissen das theoretisch, eben nicht existentiell, da ist diese Gemeinsamkeit unbe-

grenzt, was anderes ist gar nicht vorstellbar, bis dann der eine gehen muß, das ist der Donnerschlag.

Doch vielleicht sollte ich wenigstens eine meiner Bekanntschaften, die ich auf der Suche nach Belegen machte, kurz erzählen. Sie werden gleich sehen, warum.

Das war im Januar in einem Winterkurort in der Schweiz. Die Frau war Mitte fünfzig, zum ersten Male nur mit ihren Töchtern, ohne ihren Mann in Ferien. Er war seit anderthalb Jahren tot. Wie fast immer: nach wenigen Minuten hatten wir unser gemeinsames Thema: die gleichen Abläufe, die gleichen Erfahrungen. Immer wird in solcher Begegnung zweier gleich Geschlagener sowohl sich-freigesprochen als auch entgegengenommen, mitgetragen. Es ist nicht ein doppeltes Sich-Freisprechen, so daß sich jeder entlüde von der Last der Erfahrung. Bei dieser Begegnung war die Frau die sich Freisprechende und ich der Mittragende, also die notwendige Voraussetzung für ihre zeitlich begrenzte Befreiung. Und im Vorgang der Kenntnisnahme ihres Absturzes in die Vereinzelung eben durch den Tod ihres Mannes erkannte ich sie, ihr eigentliches Wesen. Dies natürlich auch, weil ich ein Mann bin, der sich ihr zugewandt hatte, und sie eine Frau, die sich mir anvertraut hatte. Es kam also das zustande, als wir uns verabschiedeten, was man nennen könnte: Freude am Gegenüber und Erwartung auf Kommendes. Trotzdem oder gerade deshalb habe ich die Frau nicht wiedergesehen. Sie ließ mich auf schmalem Billet, nur mit ihren Initialen gezeichnet, wissen, sie empfände Schuld, sähen wir uns wieder; sie stünde nach wie vor in Treue zu ihrem toten Mann.

Das alles nach einem Spaziergang von anderthalb Stunden. Selbst wenn sie sich getäuscht haben sollte, daß also ihr Verhalten nicht von der Treue zu dem Toten, sondern von der Rücksicht auf ihre Töchter bestimmt war (»Anderthalb Jahre nach Vaters Tod kannst du doch nicht schon wieder an ein festes Verhältnis denken!«), wird diese Rücksichtnahme auch von der Treue zu dem Verstorbenen mitgetragen.

War's dies, was uns verband – was mir also bewies: ich bin kein Total-Ausgerutschter, so will ich Ihnen, lieber Doktor, noch rasch berichten, was uns, das heißt die Erfahrungen der Frau in den Schweizer Bergen von den meinen unterschied.

Sie erzählte mir, daß sie alle die Plätze besonders liebt, die von der Gemeinsamkeit mit ihrem Manne ausgezeichnet seien – sie war über dreißig Jahre verheiratet. Plätze – das heißt hier Örtlichkeiten: angefangen von einer bestimmten Sofaecke bis zum gleichen Hotelzimmer in Pontresina oder sonstwo. Mit anderen Worten: Gesucht und geliebt wird vor allen die Welt, die er, der Tote, kannte, die sie also immer auch mit seinen Augen sah, weil sie Zeit ihres Lebens immer auch mit seinen Augen gesehen hatte – sie waren ja eine Einheit von zweien in der Ehe. Und daher bedeutete ihr Welt, nur von ihren Augen allein gesehen, fast nichts. Das, lieber Doktor, meine ich, hat mit Erinnerung, Sicherinnern-Wollen oder mit Verehrung, Sentimentalität überhaupt nichts zu tun. Es liegt auch hier eine besondere Folge dessen vor, was ich mit Amputation bezeichnet habe.

Nun aber, was mich von ihr unterscheidet: Ich suche alle Plätze, Örtlichkeiten fast ängstlich zu meiden, die ich in den dreißig Jahren Gemeinsamkeit mit meiner Frau gesucht, gesehen, geliebt habe. Warum eigentlich? Weil sie mich zurückzwingen in eine Vergangenheit, die dann für mich kaum tragbar, weil schmerzhafteste Gegenwart würde? Oder weil die Orte unserer gemeinsamen Zeit eben durch die voranschreitende Zeit ständigen Veränderungen ausgesetzt sind, vielleicht nur geringfügigen, aber doch registrierbaren, so daß es gerade die Veränderung ist, die mir den Verlust erneut bewußt macht? – Möglich ist beides. Aber ich weiß es nicht. Und nun, sehen Sie, kommt das, was mich beunruhigt, weshalb ich um Ihren Rat bitte. Ich meide, wie gesagt, die Örtlichkeiten, ihre blanke Realität in der Landschaft. Ich muß, will ich reisen, neue Länder, Städte, Dörfer suchen, deren Straßen ihr Fuß nie betreten hat. Das ist das eine; das andere ist, daß ich auch noch nach drei Jahren süchtig bin nach der Gemeinsamkeit mit ihr. Wie ich darauf komme? Ich ertappe mich immer wieder, wie ich einen Blauen Führer, einen Baedecker aus dem Re-

gal ziehe und mit ihr auf Reisen gehe. Auf Reisen, die ich mit ihr vor Jahren gemacht habe. Das sind keine Spielchen von fünf Minuten, es sind Exkursionen. Vergegenwärtigungen von Vergangenheit, zweite Gegenwart durch Erinnerungen, die genauso wenig geschönt ist wie die erste Gegenwart, die Vergangenheit mit ihr. Das ist es, was mich von der Frau in der Schweiz unterscheidet, was ich selbst nicht ganz normal qualifiziere: der unerhörte Druck zur eingebildeten, gesuchten, in der Vorstellung erlebten Zweisamkeit in meiner Einsamkeit? Ist das noch normal, Doktor?

Was soll, was muß ich tun, um da herauszukommen? Dies von Ihnen zu erfahren, ist ja der Sinn des ganzen Briefes. Helfen Sie mir zu einer neuen Normalität, oder besser einer neuen Gewichtung meiner selbst unter vollem Einbezug der Last meiner besonderen Einsamkeit. Und auch unter vollem Einbezug meiner Trauer, zu der ich mich bekenne, wie zu meiner Treue. Wären Trauer, Treue und Einsamkeit nicht immer gültig, Menschen formend, Menschen bildend, und wären sie nicht miteinzubringen in eine neue gereinigte, gereifte Existenz, so gäbe es in diesem neuen Leben auch keine Liebe. Ist das nicht so, Doktor? Und daher bitte keine Rezepte, die die Lasten der Gegenwart nur verdrängen könnten, aber sie nicht zu wandeln in der Lage wären. Bitte, keine Tricks, keine liebenswürdigen Gaunereien, auch wenn sie noch so gut gemeint sind.

Heinrich Wallmann

Wilhelm Ernst, geboren 1927 in Bonenburg (Westf.), ist ordentlicher Professor für Moraltheologie und Ethik am Philosophisch-Theologischen Studium im Priesterseminar Erfurt. Er ist Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Der Beitrag auf Seite 393 ist die erweiterte und überarbeitete Fassung des Textes, der am 16. Dezember 1977 zum Thema: Die christliche Ehe, der Internationalen Theologenkommission zu Rom als »Ratio« vorgelegt und daselbst diskutiert wurde; die »Ratio« fand ihre Veröffentlichung in den »Studia Moralia« (Academia Alfonsiana, Rom) Bd. XVI (1978).

Paul-Ludwig Weinacht, geboren 1938 in Freiburg i. Br., ist Inhaber des Lehrstuhles für Didaktik der Sozialkunde und für politische Wissenschaft der Universität Würzburg.

Bei dem Beitrag auf Seite 423 handelt es sich um den vierten und abschließenden Teil des überarbeiteten und leicht gekürzten Vortrages, der beim 14. »Essener Gespräch zum Thema Staat und Kirche« am 12./13. März 1979 gehalten wurde und der in Kürze im 14. Berichtsband der gleichnamigen im Verlag Aschendorff zu Münster erscheinenden Schriftenreihe erscheinen wird. In diesem Berichtsband finden sich außerdem noch die Vorträge von Bundesverfassungsrichter a. D. Prof. Dr. Willi Geiger über »Kraft und Grenze der elterlichen Erziehungsverantwortung innerhalb der gesellschaftlichen Verhältnisse von heute« und von Prof. Dr. Dietrich Simon über »Die Reform des Rechts der elterlichen Sorge« sowie die Diskussionsbeiträge von Fachleuten zu allen drei Vorträgen.

Otfried Höffe, geboren 1943 in Leobschütz (Oberschlesien), ist ordentlicher Professor für Ethik und Sozialphilosophie sowie Direktor des Internationalen Instituts für Sozialwissenschaft und Politik an der Universität Freiburg i. Ue. – Der Beitrag auf Seite 433 ist die erweiterte Fassung des Vortrages, den der Autor auf der Tagung der Katholischen Akademie in Bayern über das Thema »Wie frei ist der Mensch?« am 16./17. Juni 1979 in München gehalten hat.

Johannes Betz, geboren 1914 in Radwitz (Oberfranken), Professor für Fundamentaltheologie 1958 in Bamberg, für Dogmatik und Propädeutik 1963 in Mainz, für Dogmatik und Dogmengeschichte 1967 in Würzburg. Hauptarbeitsgebiet: Eucharistie.

Hans Berger, geboren 1909 in Köln, war bis November 1971 Botschafter beim Heiligen Stuhl; zuvor Chef des Bundespräsidialamtes in Bonn.

# Apostelgeschichte und Kirchengeschichte

*Von Gerhard Schneider*

Wer über Wesen und Bedeutung der Kirchengeschichte nachdenkt, stößt dabei gewiß auf Eusebius von Cäsarea, den »Vater der Kirchengeschichte«[1]. Er wird indessen auch den »ersten christlichen Historiker«[2], den Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte, befragen müssen, was ihn zur Abfassung seines Doppelwerks veranlaßte und welche Zielsetzung ihn dabei leitete[3]. Eine solche Anfrage gewinnt durch die Tatsache an Dringlichkeit, daß der »Vater der Kirchengeschichte« die Apostelgeschichte des »ersten christlichen Historikers« benutzte[4] und sie – pointiert ausgedrückt – bis auf seine eigene Zeit, das frühe vierte Jahrhundert, »fortsetzte«[5]. Übrigens führten die Schüler und Nachfahren des Eusebius dann in entsprechender Weise dessen »Kirchengeschichte« jeweils bis an die eigene Gegenwart heran[6].

## *1. Der »erste christliche Historiker«*

Die Bezeichnung »Historiker« wird dem Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte – wir nennen ihn mit der Tradition »Lukas« –

---

[1] Siehe K. Bihlmeyer/H. Tüchle, Kirchengeschichte I. Das christliche Altertum. Paderborn [14]1955, S. 21–29; H. Jedin, Kirchengeschichte. In: LThK[2] VI (1961), Sp. 209–218. Zur *ekklēsiastikē historia* des Eusebius vgl. auch H. Frhr. v. Campenhausen, Die griechischen Kirchenväter. Stuttgart 1955, S. 61–85; H. Rahner, Eusebios von Kaisareia. In: LThK[2] III (1959), Sp. 1195–1197; B. Altaner/A. Stuiber, Patrologie. Freiburg [8]1978, S. 217–224. 591 f. (Literatur!).

[2] Vgl. den Titel des Vortrages, den M. Dibelius 1947 in Heidelberg gehalten hat: »Der erste christliche Historiker«, veröffentlicht (erstmalig 1948) in: M. Dibelius, Aufsätze zur Apostelgeschichte, hrsg. von H. Greeven. Göttingen [2]1953, S. 108–119.

[3] Aus der vielfältigen Literatur zur Frage nach dem Zweck des lukanischen Werkes ist eine Auswahl notiert in meinem Beitrag »Der Zweck des lukanischen Doppelwerks«. In: »Biblische Zeitschrift« 21 (1977), S. 45–66 (Anm. 1).

[4] Vgl. Eusebius, Hist. Eccl. II 1–22. Die Schlußkapitel des zweiten Buches (II 23–26) berichten über die Martyrien des Herrenbruders Jakobus sowie des Petrus und Paulus. Somit umfaßt Hist. Eccl. II die »apostolische« Zeit. Das erste Buch der auf 10 Bücher angewachsenen »Kirchengeschichte« stützt sich auf die Jesusgeschichte der Evangelien und entspricht damit dem »ersten Band« des lukanischen Werkes. Das zweite Buch will, nachdem (im ersten) »über die erst kürzlich erfolgte Erscheinung Christi, sein Leiden und die Auswahl der Apostel« berichtet wurde, »die Ereignisse nach der Himmelfahrt untersuchen, wobei wir zum Teil die göttlichen Schriften benützen, zum Teil auch auf Grund profaner Schriften berichten werden« (II Proömium 2).

[5] Vgl. v. Campenhausen, a.a.O., S. 66 f.; Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte, hrsg. und eingeleitet von H. Kraft. München 1967, S. 27–46.

[6] Siehe die Werke folgender »Kirchenhistoriker«: Gelasius von Cäsarea († 395), Rufin von Aquileia († 410), Sokrates († nach 439), Sozomenus (um 440–450), Theodorus Lector (um 530) und Cassiodor († um 580); dazu Altaner/Stuiber, a.a.O., S. 225–229.

heute kaum mehr abgesprochen[7]. Darum lohnt sich die Frage, warum nicht er, sondern Eusebius den Titel »Vater der Kirchengeschichte« erhielt. Lukas hat nicht nur mit den zeitgenössischen Historikern vieles gemeinsam[8]. Der Verfasser des zweibändigen neutestamentlichen Geschichtswerks bezeugt vor allem die Absicht, »Geschichte« zu schreiben[9]. Wenn er dies in der Weise tut, daß er »in Geschichten Geschichte« erzählt, so hängt jener »erbauliche« und häufig »dramatische« Episodenstil, der lebendige und anschauliche Szenen entwirft[10], nicht nur mit der lückenhaften Quellenlage des Autors zusammen. Er dient nicht zuletzt der Umsetzung abstrakter Aussagen in werbende Verkündigung. Jedoch nicht dieses – bei apologetischen Nebentendenzen vordringliche – »Verkündigungsanliegen« (das vor allem in der Evangelienschrift zutage tritt und dort vom Markus-Evangelium her vorgegeben war) unterscheidet Lukas wesentlich von Eusebius[11]. Vielmehr liegt das Unterscheidende darin, daß der Gegenstand des lukanischen Werkes noch nicht eigentlich »die Kirche« ist, sondern das Wachsen des »Wortes Gottes« bzw. die Ausbreitung des Christuszeugnisses[12]. Am Ende der Apostelgeschichte steht das gewichtige Stichwort »ungehindert«. Es ist auf die – so hofft der Verfasser – künftig ungehinderte christliche Verkündigung bezogen (Apg 28, 31).

Zwar nennt Henry J. Cadbury die Apostelgeschichte einen »Essay der Kirchengeschichte«[13]. Doch fragt es sich, ob sie dies auch im Sinne ihres

---

[7] Noch 1921 hatte A. Wikenhauser seinem Buch einen relativ zurückhaltenden Titel gegeben: »Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert« (Münster 1921), wenngleich er Lukas als »Historiker« bzw. »Geschichtsschreiber« bezeichnete (z. B. S. 112 f.). Die neuere Forschung bringt die Historiker-Qualität häufig schon in Überschriften und Buchtiteln zum Ausdruck: E. E. Cairns, Luke as a Historian. In: »Bibliotheca Sacra« 122 (1965), S. 220–226, I. H. Marshall, Luke: Historian and Theologian. Exeter 1970; E. Plümacher, Lukas als griechischer Historiker. In: Pauly/Wissowa Supplement XIV. München 1974, Sp. 235–264; ders., Apostelgeschichte. In: TRE III. Berlin 1978, S. 483–528 (513–515: »Der Acta-Verfasser als Historiker«).

[8] Siehe H. Steichele, Vergleich der Apostelgeschichte mit der antiken Geschichtsschreibung. Diss. München 1971; M. Join-Lambert, Luc et l'historiographie hellénistique. Diss. Straßburg 1971/72; E. Plümacher, Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Göttingen 1972.

[9] Siehe die Proömien Lk 1, 1–4 und Apg 1, 1 f.

[10] Vgl. Dibelius, Der erste christliche Historiker, S. 113; Plümacher, Lukas als hellenistischer Schriftsteller, S. 80–111.

[11] Für die Kirchengeschichte des Eusebius gilt, daß sie nicht nur »eine hochaktuelle, religionspolitische Bedeutung« hatte (H. Kraft, a. Anm. 5 a.O., S. 44); sie läßt sich vielmehr von »theologischen« Grundgedanken leiten, wie das Proömium zum ersten Buch zeigt (vgl. dazu Kraft, a.a.O., S. 32–36). Was Eusebius darstellen will, ist »Heilsgeschichte«.

[12] Vgl. die Verheißung der weltweiten Zeugenschaft Apg 1, 8 und die über das Werk verteilten »Wachstumsnotizen«, die sich häufig auf »das Wort« (6, 7a; 8, 1.4.25.40; 11, 19 f.; 12, 24; 13, 48 f.; 19, 20; 28, 31 f.) und nicht ausschließlich auf die Zahl der Gläubigen (2, 41.47; 4, 4; 5, 14; 6, 7b; 9, 31; 11, 22; 16, 5) beziehen.

[13] H. J. Cadbury, The Book of Acts in History. London 1955, S. 3: ». . . this earliest little essay of Church History«.

Verfassers ist. Die Apostelgeschichte spricht zwar sehr häufig von der Kirche, sie meint mit »Kirche« jedoch durchweg Ortsgemeinden. Erst Apg 20, 28 begegnet – wohl nicht zufällig im Munde des Paulus – der auf die Gesamtkirche bezogene Ausdruck »die Kirche Gottes«. So kann man nicht sagen, daß »die Kirche« und ihre Ausbreitung den Gegenstand des Doppelwerkes darstelle. Ein eigener »Gründungsakt« der Kirche wird im übrigen von Lukas nicht berichtet[14]. Es geht ihm vielmehr um die von Jesus begonnene und seither weitergehende Verkündigung des »Reiches Gottes« (Lk 16, 16; Apg 28, 31), um das Wachsen des »Wortes Gottes«, das Jesus verkündete (Lk 5, 1; 8, 11.21; 11, 28). Die Apostel haben das Wort »mit Freimut« gepredigt und dadurch viele zum Glauben geführt (Apg 2, 41; 4, 4.29.31; 6, 2.4.7). Auch die Heiden haben es angenommen (11, 1). Diese lukanische Konzeption erkennt einen deutlichen Zusammenhang zwischen der »Zeit Jesu« und der »Zeit der Kirche«. Ausdruck dieser heilsgeschichtlichen Auffassung ist das »Doppelwerk«. Liegt aber nicht in der Kombination von »Apostelgeschichte« und Evangelium eine Abwertung des letzteren?

## 2. *Die angebliche »Taktlosigkeit« des Lukas*

Seit Franz Overbeck hat das lukanische Werk manche negative Beurteilung erfahren, in letzter Zeit vor allem von Ernst Käsemann und Philipp Vielhauer. Im Nachlaß von Overbeck († 1905) finden sich die folgenden Sätze: »Nichts ist bezeichnender für die Auffassung des Lukas von der evangelischen Geschichte, sofern er darin ein Objekt der Geschichtsschreibung sieht, als sein Gedanke, dem *Evangelium* eine *Apostelgeschichte* als Fortsetzung zu geben. Es ist das eine Taktlosigkeit von welthistorischen Dimensionen, der größte Exzeß der falschen Stellung, die sich Lukas zum Gegenstand gibt.«[15] Käsemann sieht das Wesen der lukanischen Konzeption darin, daß Jesus »als der Beginn der Heilsgeschichte in ihrer letzten Phase betrachtet, ihr so zugleich aber eingeordnet wird«; damit habe die Kirche »ihren Herrn vereinnahmt«[16]. Vielhauer zitiert Overbeck sowie Käsemann zustimmend[17]. Für ihn handelt es sich um eine »ungeheuerliche Relativierung«, wenn das »Evangelium« als erstes Buch mit »einer Missionsgeschichte« als zweitem fortgesetzt wird[18].

---

[14] Vgl. G. Lohfink, Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie. München 1975, S. 14 f., 85–99.

[15] F. Overbeck, Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie. Aus dem Nachlaß hrsg. von C. A. Bernoulli (Basel 1919). Darmstadt ²1963, S. 78.

[16] E. Käsemann, Der Ruf der Freiheit. Tübingen ⁴1968, S. 168.

[17] Ph. Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur. Berlin 1975, S. 404 f.

[18] Ebd., S. 404. In seinem Beitrag »Zum ‚Paulinismus' der Apostelgeschichte«. In: »Evangelische Theologie« 10 (1950/51), S. 1–15, hatte Ph. Vielhauer bereits betont, Lukas stehe »mit den

Hans Conzelmann, der mit seiner Monographie aus dem Jahr 1954[19] die Lukasforschung entscheidend bestimmt hat, sieht in der Auffassung des Lukas von der Heilsgeschichte – ihr Ausdruck ist u. a. das »Doppelwerk« als solches – dessen Lösung des eschatologischen »Verzögerungs«-Problems. Lukas habe »auf das Festhalten der Naherwartung entschlossen verzichtet« und dafür positiv als Lösung angeboten: »Einen Entwurf von der gegliederten Kontinuität der Heilsgeschichte nach Gottes Plan.«[20] »Lukas stellt sich der Lage, in welche die Kirche durch das Ausbleiben der Parusie und die Entstehung einer innerweltlichen Geschichte gekommen ist. Er versucht sie zu bewältigen durch das Faktum seiner Geschichtsschreibung.«[21]

### 3. *»Die Zeit der Kirche« und die erfüllten Verheißungen*

Was die »Kirchengeschichte« des Eusebius unter anderem mit dem lukanischen Geschichtswerk verbindet, sind zwei Argumentationsweisen, die wenigstens im Ansatz schon bei Lukas sichtbar werden und bei den Apologeten des zweiten Jahrhunderts systematisch Verwendung finden: der Altersbeweis und der Weissagungsbeweis[22]. Eusebius kannte nicht nur das lukanische Werk, sondern auch die Apologien. Als man dem Christentum seine kürzliche Entstehung zum Vorwurf machte und damit seinen Wahrheitsanspruch bestritt, erwachte bei den Apologeten das historische Interesse an der Kirche. Grundlage des Altersbeweises war das Alte Testament. Synchronistische Tabellen sollten beweisen, daß die biblische Religion ein überlegenes Alter besitzt. Lukas greift nicht in diesem Sinn zum Altersbeweis. Aber er setzt als Vorgeschichte der Zeit Jesu und der Zeit der Kirche die Zeit Israels voraus. Sie ist ihm vor allem als Zeit der Verheißung bedeutsam[23]. Liest man das Proömium Lk 1, 1–4, das wahrscheinlich zugleich auf die Apostelgeschichte zu beziehen ist, so zeigt sich seine Zielsetzung als Historiker und Theologe.

---

Voraussetzungen seiner Geschichtsschreibung nicht mehr im Urchristentum, sondern in der werdenden frühkatholischen Kirche« (S. 15). Vgl. auch ders., Franz Overbeck und die neutestamentliche Wissenschaft. Ebd., S. 193–207; ferner J.-Ch. Emmelius, Tendenzkritik und Formengeschichte. Der Beitrag Franz Overbecks zur Auslegung der Apostelgeschichte im 19. Jahrhundert. Göttingen 1975.

[19] H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas. Tübingen (1954) $^{5}$1964.

[20] A.a.O., S. 127. Vgl. S. 140: Die Geschichte verläuft in drei Phasen: Zeit Israels – Zeit Jesu (als »Mitte der Zeit«) – Zeit der Kirche.

[21] A.a.O., S. 6, mit Hinweis auf Vielhauer, Zum ‚Paulinismus', S. 13.

[22] Siehe F. Overbeck, Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung (Basel 1892). Darmstadt $^{2}$1965; vgl. Emmelius, Tendenzkritik und Formengeschichte, S. 173–176.

[23] Vgl. Conzelmann, Die Mitte der Zeit, S. 140: »Kontinuität schafft vor allem die Weissagung. Diese zielt in der ersten Epoche auf Christus.«

Die »Festigkeit« bzw. »Zuverlässigkeit« der apostolischen Überlieferung, die auf die eigene Generation gelangte, ist aus dem Rückgriff auf die Anfänge (Israels und Jesu) zu erweisen. Dabei spielt die Korrespondenz von Verheißung und Erfüllung – freilich nicht als »Weissagungsbeweis« – eine besondere Rolle[24].

Für diese Zielsetzung ist nicht nur das eschatologische Verzögerungsproblem verantwortlich, sondern die »verunsicherte« Situation des ausgehenden ersten Jahrhunderts[25] überhaupt. Der Verfasser der Apostelgeschichte will dem Leser dazu verhelfen, daß er »die Zuverlässigkeit der (Lehr- und Verheißungs-)Worte erkennt«, in denen er »unterwiesen worden ist« (Lk 1, 4). Dazu will Lukas – gemessen an den Maßstäben seiner Zeit – nach »historischer« Methode vorgehen (V. 3), die er den vorausgehenden Darstellern der christlichen Anfänge (V. 1) offenbar abspricht. Er weiß, daß er bei seinem Werk auf die Überlieferung der »Augenzeugen von Anfang an«, das heißt der zwölf Apostel als »Dienern des Wortes«, zurückzugreifen hat (V. 3). Mit eigenen Nachforschungen will er die Voraussetzungen und damit auch die Ergebnisse seiner Vorläufer überbieten. Er geht von sich aus »allem« (*pasin*) nach, tut dies »von vorn an« (*anōthen*) sowie »genau« (*akribōs*). Diese drei Qualitäten zeichnen die lukanische Vorarbeit aus. Die Niederschrift »in der rechten Reihenfolge« (*kathexēs*) gibt dem Werk selbst jene dem Leser erkennbare Qualität, die zur Gewißheit verhilft.

Mit dem *kathexēs*[26] ist nun nicht die historisch zutreffende Reihenfolge der Ereignisse an sich gemeint, sondern vornehmlich das die Verheißung Gottes als zuverlässig erweisende Erfüllungsgeschehen, das sich – entsprechend dem *kathexēs* der ergangenen Weissagungen (Apg 3, 24) – seit der Jesuszeit in einem sinnvollen Nacheinander ereignet. So kann aus dem bisherigen Eintreffen verheißener Ereignisse auch auf das der noch ausstehenden Parusie geschlossen werden (Apg 3, 21).

Es geht dem lukanischen Werk um den Erweis der Verheißungstreue Gottes und Jesu Christi. Die durch keinen Widerstand aufzuhaltende Ausbreitung des »Wortes Gottes« durch die Christuszeugen (Apg 1, 8) ist Erweis seiner Dynamik. Die Gewißheit über Gottes Verheißungstreue, die nicht zufällig dem »lukanischen« Glaubensbegriff entspricht[27], kommt insofern auch

---

[24] Siehe dazu meinen Kommentar »Das Evangelium nach Lukas«. Gütersloh/Würzburg 1977, S. 503 f. (= Exkurs: »Verheißung und Schrifterfüllung«); vgl. ebd., S. 37–41 (mit Exkurs: »Das Vorwort als theologisches Programm«).

[25] Sie ist u. a. durch das Aufkommen der Gnosis gekennzeichnet; vgl. die »Abschiedsrede« des Paulus an die Kirche Apg 20, 18–38, besonders die Verse 28–31.

[26] Siehe G. Schneider, Zur Bedeutung von *kathexēs* im lukanischen Doppelwerk. In: »Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft« 68 (1977), S. 128–131.

[27] Vgl. den Glauben Marias nach Lk 1, 30–38.45.

literarisch zum Ausdruck, als die beiden Bücher des Lukas mit einer offenen Verheißung schließen (Lk 24, 44–53; Apg 28, 25–31)[28].

### *4. Lukas als Theologe der »Heilsgeschichte«*

Der Verfasser der Apostelgeschichte war nach dem Gesagten in hohem Maße Theologe. Er berücksichtigte die kirchliche Situation seiner Zeit und suchte eben durch seine »Geschichtsschreibung«, die dringenden Fragen der Gegenwart zu lösen. Neben dieser Zielsetzung sprach er auch »nach außen«, er hatte apologetische Interessen. Nur wenn man an ihn moderne historisch-kritische Maßstäbe anlegt, wird man ihm seine Tendenzen zum Vorwurf machen können. Für seine Zeit war eine durch »Zwecke« bestimmte Geschichtsschreibung das Normale.

Eine negative Bewertung der lukanischen Auffassung von der Heilsgeschichte[29], die die Fortsetzung der Jesusgeschichte in einer Darstellung der frühen »Zeit der Kirche« als eine Taktlosigkeit ansieht, geht von Voraussetzungen aus, die ihrerseits einer kritischen Beurteilung unterliegen müssen. Werner Georg Kümmel wendet mit Recht ein: »Schon Jesus, die Urgemeinde und Paulus haben das endzeitliche Heil als Erfüllung der alttestamentlichen Heilsverheißung Gottes in Jesus angebrochen gesehen, zugleich aber für die mit Jesus begonnene Heilstat Gottes die Vollendung bei der Erscheinung Jesu in Herrlichkeit in Bälde erwartet . . .«[30] Für Lukas ist nicht nur die Zeit Jesu, sondern auch die der Kirche »Heilszeit«. Er hat die Geschichte nicht säkularisiert. Wenn er auf die Jesusgeschichte seiner Evangelienschrift die »Geschichte der Kirche« in ihren Anfängen[31] folgen läßt, so betritt er damit Neuland; er konnte darin kaum einen Vorläufer haben. Denn das Interesse an den Anfängen der apostolischen Verkündigung wurde erst mit der fortschreitenden Zeit dringend. Es ist indessen schon in einem so frühen Text wie 1 Kor 15, 1–11 bezeugt[32].

---

[28] Dieses Verfahren entspricht dem Ende des deuteronomistischen Geschichtswerkes 2 Kön 25, 27–30. Vgl. auch 2 Chr 36, 22 f. Siehe dazu Schneider, Der Zweck des lukanischen Doppelwerks, S. 53 f.

[29] Lukas ist nicht etwa der »Erfinder der Heilsgeschichte«; siehe dazu U. Wilckens, Lukas und Paulus unter dem Aspekt dialektisch-theologisch beeinflußter Exegese. In: ders., Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien. Neukirchen 1974, S. 171–202, besonders S. 180–189.

[30] W. G. Kümmel, Lukas in der Anklage der heutigen Theologie. In: »Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft« 63 (1972), S. 149–165, näherhin S. 157. Vgl. meine Abhandlung »Anbruch des Heils und Hoffnung auf Vollendung bei Jesus, Paulus und Lukas«. In: L. Hödl u. a., Das Heil und die Utopien. München/Paderborn 1977, S. 83–108.

[31] Zu beachten ist, daß die Apostelgeschichte nicht bis zur Gegenwart ihres Verfassers herangeführt ist, der z. B. auf den Tod des Paulus (wie auf den des Petrus) zurückblickte und ihn dennoch nicht in seinen Bericht aufnahm.

[32] Vgl. P. Borgen, Von Paulus zu Lukas. In: »Studia Theologica« 20 (1966), S. 140–157.

Letztlich wurzelt die erwähnte theologische Sachkritik an Lukas als dem ersten christlichen Historiker in der Dialektischen Theologie mit ihrer spezifischen »Theologie des Wortes«, die weithin bestreitet, daß Geschichte für den Glauben bedeutsam sei[33]. Auf der anderen Seite ist aber auch Lukas nicht der Ansicht, der Christusglaube könne auf dem Wege historischer Beweisführung vermittelt werden[34].

[33] Siehe Wilckens, a. Anm. 29 a.O., S. 192–194.

[34] Gegen G. Klein, Lukas 1, 1–4 als theologisches Programm. In: Zeit und Geschichte (Festschrift für R. Bultmann). Tübingen 1964, S. 193–216, der konstatieren möchte, daß »die Möglichkeit der historischen Gewißheit« für Lukas »die Heilsgewißheit fundiert« (S. 216).

# Die Heiligen in der Kirchengeschichte

*Von Hans Urs von Balthasar*

## I

Das Thema ist aus zwei Gründen schwierig; wegen der Unschärfe dessen, was unter einem Heiligen zu verstehen ist, sowie wegen der Vieldeutigkeit dessen, was Kirchengeschichte besagt. Und beide Schwierigkeiten hängen zusammen.

Beginnen wir mit dem zweiten Problem: Wenn man Kirche als das versteht, worin der auferstandene Christus durch seinen Geist in der Menschheit fortlebt – und dazu gehören nicht nur die Menschen, die im Geist Christi zu leben sich bestreben, sondern auch jene objektiven »Institutionen«, die auf ihn zurückgehen und die Wege und Mittel sind, mit denen Christus sich der Menschheit mitteilt –, so wird Kirchengeschichte an einem Ideal von Kirche gemessen: Kirche wäre dort, wo der Herr durch den Geist sich das Gefäß schafft und erhält, in das er seine Fülle ergießt (Eph 1, 23). Andererseits ist eine solche Kirche nie rein herauslösbar aus den Verdunkelungen und Verzerrungen der Sünde; auch in den geheiligten Menschen wogt der Kampf zwischen Licht und Finsternis, und alles, was kirchliche Institution heißt, ist nicht nur für die Hinüberführung der Sünder in die Sphäre der Heiligkeit da, sondern wird auch von Sündern verwaltet und entsprechend, oft bis zur Unkenntlichkeit, mißbraucht. Kirchengeschichte kann nur von beidem gleichzeitig berichten: von den immer neuen Verdunkelungen jener Gegenwart Christi in seinen »Heiligen« und seinen sichtbaren Heilswegen, aber nicht minder vom immer neuen Durchbruch des Eigentlichen, des Lichtes, das nicht nur aus den Evangelien, dem ganzen Neuen Testament, sondern auch aus der bleibenden Präsenz dieses Ursprungs im jeweiligen Jetzt hervorbricht.

Diese nicht zu entflechtende Dualität zeigt hinüber in die erste Schwierigkeit, zu bestimmen, was ein Heiliger ist. Es wäre viel zu billig, sich an das Schema der (ja relativ spät in Funktion getretenen) Institution kanonischer Heiligsprechung zu halten. Denn einmal gibt es sicherlich wahre, sogar große Heilige, die nie kanonisiert worden sind (Origenes wäre ein Beispiel), während viele andere, die als solche verehrt und auch kirchlich anerkannt wurden, es wohl nur partiell und bedingt sind (man denke, an Stelle vieler anderer, an Hieronymus). Nicht alle Heiligen sind gleich heilig – weit entfernt davon! – und mancher brave und gewiß »heiligmäßige« Christ ist aus vorwiegend kirchenpolitischen Erwägungen zur »Ehre der Altäre« erhoben worden, während eine Fülle anderer, deren genuine Heiligkeit viel echter war

und ist, im Schatten, vielleicht in vollkommener Unbekanntheit geblieben sind. Wer weiß, ob nicht die größte Heilige im Evangelium jene Witwe war, die von Jesus am Opferkasten beobachtet wurde, wie sie nicht »von ihrem Überfluß«, sondern »von ihrer Armut alles, was sie zu ihrem Lebensunterhalt besaß, hineinwarf« (Lk 21, 1–4).

Man könnte am Schluß dieser Einleitung noch die Frage aufwerfen, ob die Reflexion der katholischen Kirche auf die Existenz von »Heiligen« in ihr überhaupt berechtigt, biblisch gedeckt sei. Immer ist aufgefallen, wie schonungslos das Alte Testament die Fehler seiner großen Männer enthüllt: eines Mose, der doch Gottes besonderer »Freund« war, eines David, des »Mannes nach dem Herzen Gottes«. Und man neigt dazu, die späte Tendenz, die großen Ahnen zu verherrlichen und gleichsam heiligzusprechen (wie das in Jesus Sirach 44–50 geschieht), als eine Entartung anzusehen. Man kann weitergehen und sagen, daß auch das Neue Testament die Jünger vor und besonders während der Passion, zumal Petrus, keineswegs schont, daß Paulus seine Christen zwar als »Heilige« anspricht, aber sie trotzdem unverblümt tadelt und zurechtweist, daß sogar der Johannesbrief, der die Bereiche von Licht und Finsternis so schroff unterscheidet, dennoch seine Gemeinde nicht in Sicherheit wiegt, sondern dauernd in die Entscheidung zum liebenden Glauben stellt.

Dennoch: Wo das Wort Mensch geworden ist und für uns gelitten hat, wo seine Eucharistie in die Gläubigen einströmt, ist in der Heilsgeschichte eine Schwelle überschritten. Und nun kann es, deutlicher noch als im Alten Bund (Abraham, die großen Propheten), Existenz aus der vollen Öffnung des Herzens für das »Licht Gottes« in Christus geben, zunächst in der Gleichgestaltung mit Christus in seinem Opfertod bei Stephanus, auch bei Paulus: Phil 2, 17 f.; 2 Tim 4, 6), in seiner Passion (Apg 5, 40 usf.), aber dann auch weiterhin in seiner durch sein ganzes Leben zum Kreuz hin durchgetragenen Gesinnung (Phil 2, 5). Das »Zeugnis« eines Christen über Christus im Tod, aber auch im ganzen Leben kann von der Kirche Christi erkannt und dankbar als das gewertet werden, was es ist: existentieller Hinweis auf ihren Ursprung, der einmal historisch war, aber nicht aufhört, »alle Tage bis ans Ende der Welt« wirksam gegenwärtig zu sein. Paulus selbst hat sich nicht gescheut, seine ganz auf die Existenz Jesu hinblickende Existenz seinen Gemeinden als das nachzuahmende Vorbild (*typos,* eigentlich: Abdruck, Form) hinzustellen: »Ahmt mich nach, wie ich selber Christus nachahme« (1 Kor 11, 1). Mit Nachahmung Christi meint Paulus nichts anderes als »Nachfolge Christi«.

## II

Für die Bestimmung, worin Heiligkeit besteht und welche Rolle sie in der Kirchengeschichte spielt, werden zwei Gesichtspunkte ausschlaggebend sein: der erste ist eindeutig, der zweite stellt uns vor große Probleme.

Eindeutig und für die Kirchengeschichte entscheidend wichtig ist, daß Heiligkeit immer ein Durchbruch zum Ursprung, zur unmittelbaren und personalen Christus-Nachfolge ist, der gleichsam durch alle Überkrustungen eines Gewohnheitschristentums hindurch die Quelle wiederfindet, und zwar nicht als Rebellion gegen das Kirchlich-Institutionelle, sondern indem dieses, wie sichs gebührt, durchsichtig wird zu dem hin, was es im Sinne Christi selbst vermitteln soll. Nicht selten beginnt das Leben exemplarischer Heiligkeit mit einem Rückzug in Wüste und Einsamkeit, um dem unverstellten Ursprung zu begegnen: Antonius, Benedikt, Franz, Ignatius. Von dort mit der Vision des ursprünglichen Lichtes zurückkehrend, wird aber in keiner Weise gegen das Institutionelle polemisiert, vielmehr dessen auf Christus hin wiedergefundene Transparenz und seine für den Christen absolut unverzichtbare Notwendigkeit betont (vgl. die Deferenz des Poverello für den Klerus, auch den verdorbenen, und die Regeln von Ignatius über das »Fühlen mit der Kirche«), und zwar unbeschadet der beinah unvermeidlichen Zusammenstöße mit dem Allzumenschlichen der Hierarchen oder auch einfach der Ordensobern (Teresa von Avila) oder der Mitbrüder (Johannes vom Kreuz). Nicht nur kluges Taktieren, sondern eine oft unbegreifliche Geduld und ein Vertrauen auf die Vorsehung, das in nächtlichen Glauben getaucht sein kann (Ignatius gegenüber Paul IV.), kennzeichnet die Haltung dessen, der den Ursprung wiedergefunden hat und die Gewißheit bewahrt, das Licht werde die Kraft haben, sich durchzusetzen, nicht zuletzt unterstützt vom Opfergehorsam des mit seiner Verbreitung Beauftragten. Solcher Gehorsam kann bis zum vollen Kreuz führen: das Werk, das erreicht werden sollte, vermag sich jetzt nicht durchzusetzen (Maria Ward), oder es entgleitet dem Gründer, um als ein uneinholbares Ideal und als Leitstern über der nachfolgenden Geschichte schweben zu bleiben (Franziskus).

Wichtig ist vorerst nur die Neuentdeckung des evangelischen Urquells. Augustin findet, wie keiner vor ihm, die Liebe Christi als das reine Geschenk der Gnade, Benedikt die Demut Gottes, Franz seine Armut, Ignatius jene Bereitschaft ohne Grenzen, die sowohl christologisch wie marianisch begründet ist. Für alle ist der Ursprung durch keine theologische oder philosophische Tradition verstellt oder kanalisiert, auch wenn die Nachfolgenden die jeweils neue Intuition in solche Kanäle leiten werden (und zum Teil müssen); so Bonaventura nach Franz oder Suarez nach Ignatius. In diesen Durchbrüchen ereignet sich wirklich, was Kierkegaard »Gleichzeitigkeit mit Christus« genannt hat, aber nicht in seinem Sinn als Überspringung der dazwischenliegenden Tradition (wie auch Légaut fälschlich meint und damit das Katholische grundlegend mißversteht), gefunden wird vielmehr der heute in Welt und Kirche lebendige Herr, der sich selber als den Ursprung und das Wesen der Kirche enthüllt (Franz baut buchstäblich an einer zerfallenen Kirche, Ignatius in Manresa beichtet und kommuniziert). Aber es ist der Herr, der durch seinen Geist den

Sinn seiner Kenose erklärt; immer wird man zum abstrichlosen Evangelium zurückgeleitet, und immer erhellt sich das Damalige durch die heutige eucharistische Gegenwart des Herrn (so spiegeln sich bei Charles de Foucauld Nazaret und Eucharistie ineinander).

Von den großen Impulsen, die durch den neueröffneten unmittelbaren Zugang in den evangelischen Ursprung ausgelöst werden, leben Jahrhunderte der Kirchengeschichte, und das so Gelebte ist das Lebendigste, Wahrhaftigste an ihr. Natürlich steht der Zugang jedem Christen offen, und wenn er ihn wirklich benützt, gehört er zu den Heiligen im paulinischen Sinn und kann auf seine vielleicht bescheidene Weise – als Mutter, die ihre Kinder in die christliche Wahrheit einführt – an der echten Tradition mitarbeiten. Besondere Verantwortung tragen die Vertreter aller Ränge der Hierarchie dafür, daß sie in Predigt und Katechese nicht Abgestorbenes, dem Ursprung Entfremdetes tradieren, was dann der Fall ist, wenn sie, auf ihr Amtscharisma vertrauend, sich um den personalen Zutritt zu den Quellen nicht mühen, Quellen des Evangeliums unmittelbar, oder auch derer, die, wie gezeigt, in diese Unmittelbarkeit hinein vermitteln können.

Während dies eindeutig ist, stellt uns ein zweiter Gesichtspunkt vor eine harte Frage, die jeder mit dem Evangelium Vertraute kennt. Was heißt für uns Nachfolge Christi? Der erhöhte Herr, also der gestorbene und auferstandene, stellt uns durch seinen Geist auf den Weg, den er als der Irdische, Sterbliche auf sein Kreuz und seinen Tod zu gegangen ist. Und doch gehen wir diesen Weg nicht wie die Jünger damals, sondern aus der Kraft des Auferstandenen und in seinem Pfingstgeist. Steht also das Kreuz vor oder hinter uns? Die Frage stellt sich nicht nur für jeden Gläubigen privat, sie stellt sich angesichts der ganzen Kirchengeschichte, ihres Rhythmus, ihres Sinns.

Das Leben des irdischen Herrn mündet in ein Fiasko; was ihm als dem verheißenen Messias Israels als erste Aufgabe oblag: das erwählte Volk zu »sammeln« und es zu dem für alle Völker vorbildlichen, gefügigen Werkzeug Gottes zu gestalten, es zu seinem Ziel zu führen, indem ihm die letzte göttliche Absicht des Bundes begreiflich gemacht würde: dies ist, aufs Ganze gesehen, mißlungen. Es war schon den Propheten mißlungen, einzelnen großen war dies von vornherein, schon bei der Berufung, angekündigt worden. Jesus reiht sich in die Schar dieser Vorgänger ein, wenn er ihr Schicksal auf sich zukommen sieht: kein Prophet darf außerhalb Jerusalems sterben. Er weint über die Stadt, die ihre letzte und höchste Chance nicht erkannt hat und ihrer letzten und gründlichsten Zerstörung entgegengeht. Über Jeremia hinaus hat er sich um Israel bemüht, und über Jeremia hinaus wird er verhöhnt und gemartert werden: bis zu den Lästerworten unter dem Kreuz.

Wo aber stehen nun die Christen? »Der Jünger steht nicht über dem Meister, der Knecht nicht über seinem Herrn. Der Jünger muß froh sein, wenn es ihm

ergeht wie seinem Meister, der Knecht, wenn es ihm ergeht wie seinem Herrn.« Weil der Meister und Herr gekommen ist, nicht den Frieden, sondern das Schwert der Entscheidung zu bringen, weil er die Menschen bis in ihre engsten Familienbande hinein entzweien wird, darum werden die Jünger, falls sie wirklich nachfolgen, ebenfalls Entscheidung zu verkünden haben und als Feinde der Menschheit verfolgt werden (Mt 10, 24 f., 34 ff.). Im Grunde enthält das Evangelium keinerlei andere Voraussagen für das Schicksal der Jünger, der Kirche im ganzen. »Haben sie mich verfolgt, so werden sie auch euch verfolgen . . . um meines Namens willen«, denn »sie hassen mich ohne Grund« (Joh 15, 20 ff.). Wird das der wesentliche Inhalt der Kirchengeschichte sein? Wird sich vielleicht diese Gesetzlichkeit immer deutlicher durchsetzen, je mehr die evangelische Wahrheit, von allen Übermalungen befreit, vor die menschlichen Gewissen gestellt wird? Es könnte ja sein, daß ein zunächst religiöses Heidentum, dem sich die Apostel nach der Weigerung Israels zuwenden, nach anfänglichem Zögern und Ablehnen im Christentum eine gewisse Erfüllung seiner religiösen Aspirationen fände, die christliche Verkündigung sich entsprechend in diese religiösen Gewänder hüllte, bis sich schließlich herausstellt, daß es nicht »eine« Religion ist, sondern den Anspruch erhebt, die Wahrheit »aller« Religion zu sein, und das Heidentum sich daraufhin vom Christlichen mit einem ebenso entschiedenen Nein abwendete wie vordem Israel. Somit: »Wird der Menschensohn noch Glauben finden auf Erden, wenn er wiederkehrt?« (Lk 18, 8). Das alles steht jedenfalls da, es enthüllt der Kirche für ihre Zukunft einen Gang zum Kreuz. Die Apokalypse kommt bestätigend hinzu: die letzte Schlacht, bei der die Feinde »zahllos wie der Sand am Meer« auftreten und »das Lager der heiligen und geliebten Stadt«, die Kirche, umzingeln, ehe das Gerichtsfeuer vom Himmel sie vertilgt, eröffnet keine Teilhardsche Endperspektive (Apk 20, 7 ff.). Ebensowenig die letzte Verheißung Jesu an Petrus, da dessen Nachfolge – aus höchster Gnade – zur leibhaftigen Kreuzigung führt (Joh 21, 18 f.).

Aber kann das alles sein? Wie stimmt zum Gesagten die königliche Gebärde des erhöhten Herrn, der die Jünger »in *alle* Welt« aussendet, da ihm vorweg »*alle* Macht gegeben ist im Himmel und auf Erden«, der ihnen aufträgt, sie sollen die Völker »*alles* lehren«, was er ihnen beigebracht hat, ohne Furcht, da er bei ihnen sein wird »*alle* Tage bis ans Ende der Welt«? (Mt 28, 20). Und da er ihnen seinen Geist schenken wird, der sie »in *alle* Wahrheit einführen« (Joh 16, 3), ihnen auch eingeben wird, was sie in kritischen Augenblicken vor Gericht zu antworten haben (Lk 12, 12), durch den sie schließlich, weil ihr Herr erhöht sein wird, »größere Taten« verrichten werden als er (Joh 14, 13)? Sollte die Kirchengeschichte zu einem Siegeszug der Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes sich gestalten?

Die Apostelgeschichte scheint etwas von dieser siegreichen Unwiderstehlichkeit der kirchlichen Expansion schildern zu wollen, und auch das Pathos

der Paulusbriefe, ja der ganzen Existenz des Apostels zeugt davon. Aber beide keinesfalls ohne den Zusammenhang mit dem ersten Aspekt. Petrus und Johannes werden vor dem Hohen Rat gegeißelt, Petrus gefangengesetzt, Jakobus enthauptet, und das ganze Ende der Apostelgeschichte führt Paulus – durch Schiffbruch hindurch – seinem Martyrium entgegen. In den Briefen erscheint er als Gefangener, sogar von allen Verlassener, nachdem er für den Herrn schon Unvorstellbares durchgemacht hat. An ihm, dem auserwählten Heiligen, läßt sich vielleicht am deutlichsten und wie an einem Modell das Gesetz der Kirchengeschichte ablesen: »Mit Christus gekreuzigt« (Gal 2, 19), – »und siehe, wir leben!« »Wie Bettler – und viele bereichernd. Wie Habenichtse – und im Besitz von allem« (2 Kor 6, 9 f.).

Wie Paulus, so werden nach ihm alle echten Heiligen mit dieser Paradoxie von Schiffbruch und Sieg, von Versagen und Bewährung, von »letztem Platz« oder »Abschaum« und »Schauspiel für Gott, Engel und Menschen« zu lebendigen Modellen der Kirche. »Gleichzeitig geehrt und geschmäht, gleichzeitig gelästert und gelobt, für Betrüger gehalten und doch wahrhaftig, gleichzeitig als Unbekannte behandelt und doch wohlbekannt . . .« (2 Kor 6, 8 f.). Es kann durchaus sein, daß diese Schmähung und Verdächtigung, dieses Zurückverwiesenwerden auf den Platz des Vergessenen innerhalb der eigenen Kirche erfolgt, wie ja auch Paulus schließlich von Jakobus in den Tempel geschickt wird, wo die Juden ihn ergreifen und er zuletzt, wie sein Herr, den Heiden ausgeliefert wird. Des Christen »Feinde werden seine eigenen Hausgenossen sein«: auch das ist vorausgesagt (Mt 10, 36). Vom verbannten Athanasius und gemarterten Origenes über Maximus Confessor (der von Christen geschändet einsam für den wahren Glauben stirbt) über Thomas von Aquin (dessen Lehren verurteilt werden) über Becket und Morus bis Ignatius (den die Inquisition ins Gefängnis wirft) und Johannes vom Kreuz (den seine Mitbrüder einkerkern und geißeln) bricht die Reihe der Großen, die solches erlitten, nicht ab, hinter denen die zahllosen Unscheinbaren stehen.

Aber es geht hier nicht um die Privatschicksale der Heiligen, sondern um ihre exemplarische Stellung: sie demonstrieren die Situation der Kirche, die ja nur im vollen Sinn Kirche ist, wo sie heilig ist.

## III

Nun erst stellt sich die abschließende Frage: Was bedeutet diese an den Heiligen ablesbare Paradoxie kirchlicher Gegenwart und Existenz in der Weltgeschichte? Scharf formuliert: Was soll inmitten dieser Geschichte, der Geschichte einer Menschheit, die jede Anstrengung unternehmen muß, sich aus dem Elend, dem dauernd drohenden Untergang heraus- und emporzuretten, eine Körperschaft, die ex professo immer wieder scheitern muß? Hinter dieser

Frage steht der konkrete Name von Marx, der die Christen auffordert, endlich einmal mit ihren evangelischen Programmen, den Armen und Unterdrückten »ein Jahr der Befreiung zu künden« (Jes 61, 2; vgl. Lk 4, 18 f.), ernst zu machen, statt dauernd zu scheitern.

Wohin führt das? Zu einem Versuch, das Kreuz zu vermeiden. Das Kreuz aber ist der endgültige Sieg Christi, somit auch der ihm nachfolgenden Kirche. Und der Versuch, das Kreuz zu vermeiden, führt zu einer Verabsolutierung des Wohlstands, dessen innere Endlichkeit und Dialektik wir heute drastisch erleben – falls dieser Wohlstand überhaupt erreicht wird und nicht durch die marxistische Aggression auf die Gegner vereitelt wird. Jesus wollte nicht scheitern, sondern hat aus allen Kräften versucht, den Armen, die er seligpries, beizustehen, während er den Reichen das »Weh euch« entgegenschleuderte. Und er pries nicht nur die Armut des Herzens, sondern die Werke der »leiblichen Barmherzigkeit«, die er zum Kriterium im Jüngsten Gericht erhob. Er wußte sehr wohl zwischen dem zu unterscheiden, was Péguy das Elend (*misère*) nannte und von der Armut (*pauvreté*) unterschied. Die Soziallehre der Päpste formuliert aus Grundsätzen des Evangeliums heraus die dringende Forderung an alle Christen, sich an der Veränderung der sozialen Zustände, die das Elend fortdauern lassen, zu beteiligen. Aber diese ganze theoretische Belehrung und praktische Betätigung der Kirche erfolgt doch immer im Auftrag und in der Nachfolge des Gekreuzigten, dem als solchem, nur als solchem, alle Macht im Himmel und auf der zu verändernden Erde gegeben ist. Deshalb kann kirchliches weltveränderndes Wirken niemals einseitig sich auf der Achse »Elend-Wohlstand« bewegen, so dringend in bestimmten Situationen gerade dieses Wirken sein mag. Ohne die gleichzeitige Verkündigung des Kreuzes und des in ihm liegenden Scheiterns drängt die »Veränderung der Zustände« auf jene Wohlstandsmentalität hin, die erst recht die Herzen gegen die wahre christliche Botschaft der selbstlosen Liebe verhärtet. Wo nicht gleichzeitig mit aktiver wirksamer Hilfe für die Armen der Geist der Entsagung gepredigt und vorgelebt wird, hat die Kirche ihr Modell, das Leben der Heiligen in ihr, nicht beachtet und ihren evangelischen Auftrag nicht wahrhaft erfüllt. Ihr Tun steht hier auf des Messers Schneide: sie darf nicht äußerlich so aufbauen, daß sie gleichzeitig innerlich niederlegt. Sie darf nicht so äußere Erfolge erzielen wollen, daß sie dabei die innere Fruchtbarkeit, die aus dem Kreuz stammt, vergißt.

Aber der Geist der Heiligkeit kommt ihr zu Hilfe, indem er gerade die Synthese anstrebt, die menschlich so schwierig erscheint. Denn immer wieder wird evident, daß dauerhafter äußerer Aufbau nur dort gelingt, wo die innere Gesinnung der selbstlosen Liebe am Werk ist – und zwar auf allen Ebenen, angefangen vom wirtschaftlichen Planen der Laien über das katechetische Wirken der Priester bis zum Gebet und Selbstopfer der Kontemplativen. Das Volk versteht rasch die Notwendigkeit dieser Synthese, wie es ja zumeist auch als erstes

das Gespür hat für die Gegenwart echter Heiligkeit. Der Heilige braucht nicht immer ein Petrus Claver zu sein, dieses flammende Licht im finstersten Sklavenhandel, er kann auch Therese von Lisieux heißen, die Lehrerin der wahren Fruchtbarkeit für Kirche und Welt auf dem unscheinbarsten, dem »kleinen Weg«. Das kleine Volk versteht diesen kleinen Weg; aber aus lauter kleinen Wegen, wenn sie heilig beschritten werden, ergeben sich die größten positiven Revolutionen der Geschichte.

So wird schließlich die scheinbar gebrochene Linie zur eigentlichen Geraden, weil sie nicht nur die ganzen Dimensionen des Werkes Christi, sondern auch die ganzen Dimensionen des Menschen berücksichtigt. Diese Dimensionen müssen jedem Christen vor Augen stehen, sosehr in der Kirche Arbeitsteilung entsprechend dem Charisma jedes Einzelnen geboten ist. Keine katholische Befreiungstheologie kann zum Beispiel die Rolle der Kontemplation und der Passion im Haushalt der Kirche wie der Menschheit übersehen. Aber nicht minder darf der Kontemplative oder der Leidende privatisieren: er hat sein Beten und sein Leiden dem großen Austausch im Organismus des mystischen Christus zur Verfügung zu stellen.

Mehr als je werden die Heiligen unserer Zeit und der kommenden an den Kreuzwegen stehen, wo das innere Licht des Kreuzesmysteriums sich umsetzt in zeichenhaftes, samaritanisches Handeln am Nächsten – nicht umsonst ist Teresa von Kalkutta zu einer der einleuchtendsten Gestalten von heute geworden –, aber nicht weniger christlich wird es sein, mitzuhelfen, daß man keine verlassen Sterbenden auf den Straßen Kalkuttas mehr aufzulesen braucht.

# Kirchengeschichte als Theologie und Geschichte

## Eine Vorlesung

*Von Hubert Jedin*

Gehört die Kirchengeschichte überhaupt in die Theologie? Ist sie eine theologische Disziplin wie die Bibelwissenschaft, wie die Dogmatik und die Moraltheologie und die anderen in unserer Fakultät vertretenen theologischen Disziplinen? Gehört sie in den theologischen Lehrplan, oder ist sie nur eine Art von Hilfswissenschaft, die dem Studenten der Theologie gewisse historische Kenntnisse zu vermitteln hat, damit er imstande ist, etwa die Entwicklung des Dogmas oder die des Kirchenrechts und der kirchlichen Institutionen zu studieren?

Tatsache ist, daß die Kirchengeschichte erst sehr spät, nämlich im Zeitalter der Aufklärung, in den theologischen Lehrplan der deutschen Universitäten aufgenommen worden ist; Emil Clemens Scherer hat in seinem Buch: Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten[1] vor 50 Jahren diesen Prozeß eingehend verfolgt. Ich selbst habe mich in der Einleitung zum Handbuch der Kirchengeschichte (I 2 ff.) zur Sache geäußert: »Der Gegenstand der Kirchengeschichte ist das Wachstum der von Christus gestifteten Kirche in Zeit und Raum. Indem sie diesen ihren Gegenstand von der Glaubenswissenschaft empfängt und im Glauben festhält, ist sie theologische Disziplin und unterscheidet sich von einer Geschichte des Christentums.« . . . Gegenstand des Glaubens an die Kirche ist, wie dann weiter ausgeführt wird, »ihr göttlicher Ursprung durch Jesus Christus, die von ihm grundgelegte hierarchische und sakramentale Ordnung und der ihr verheißene Beistand des Heiligen Geistes sowie ihre Hinordnung auf die eschatologische Vollendung, also die Elemente, auf denen ihre wesentliche Identität in den wechselnden Erscheinungsformen, das heißt ihre Kontinuität, beruht.«

Die spezifische Aufgabe der Kirchengeschichte besteht darin, die Kirche des Glaubens auf ihrem Weg durch die Geschichte zu verfolgen. Denn, so habe ich damals gesagt, »das Bild vom Schiff der Kirche, das fertig und unverändert über das Meer der Jahrhunderte fährt, ist weniger zutreffend als der schon von Vinzenz von Lerin gebrauchte Vergleich mit dem Wachstum des menschlichen Leibes und der Saat, das keine Beeinträchtigung ihrer Eigentümlichkeit und keine Veränderung ihres Wesens einschließt[2]. Wie das Weizenkorn keimt und sprießt, Halm und Ähre ansetzt, aber immer Weizen

---

[1] Freiburg 1927.

[2] Commonitorium c. 29.

bleibt, so verwirklicht sich das Wesen der Kirche im geschichtlichen Prozeß in wechselnden Formen, bleibt sich aber gleich. Ihr Charakter als geschichtliche Größe beruht letztlich auf der Inkarnation des Logos und auf dessen Eintritt in die menschliche Geschichte, vor allem aber darauf, daß Christus die Kirche als Gemeinschaft von Menschen (Volk Gottes) unter Führung von Menschen . . . gewollt und sie damit von menschlichem Handeln, aber auch von menschlicher Schwäche abhängig gemacht hat . . . Ihre übergeschichtliche transzendente Entelechie ist der Heilige Geist, der sie vor Irrtum bewahrt, in ihr Heiligkeit schafft und erhält.«

Die Kirchengeschichte ist also Theologie *und* Geschichte.

## I

Gegen diese von mir und ähnlich von Erwin Iserloh vertretene Auffassung hat sich Victor Conzemius (Luzern)[3] gewandt. Die Forderung, der katholische Theologe, der Kirchengeschichte treibt, müsse an die Kirche glauben, erschwere denen, die nicht glauben, die Annäherung an die gläubige Erfassung der Kirchengeschichte, ja sie sei geradezu »ein theologischer Keulenschlag, der der Suche nach der historischen Wahrheit und damit auch dem Glaubensverständnis selber keinen guten Dienst leistet« (195). In der Abgrenzung gegen die sogenannte Profangeschichte liege geradezu eine »klerikale Anmaßung«.

Hier scheiden sich die Geister. An den katholischen Kirchenhistoriker, ob Priester oder Laie, muß sich die Frage stellen: Glaubst du an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche, wie es im Apostolischen Glaubensbekenntnis heißt? Wenn du diese Frage verneinst, bist du kein katholischer Kirchenhistoriker, und dann kannst und darfst du auch nicht in einer Katholisch-Theologischen Fakultät Kirchengeschichte vortragen. Ich bemerke ausdrücklich, daß diese Frage nicht *ad hominem*, sondern grundsätzlich gestellt ist. Conzemius schlägt vor, »nicht mehr so sehr von Kirchengeschichte, sondern eher von der Geschichte des Christentums bzw. des Katholizismus oder des Protestantismus zu reden« (197). Geschichte des Christentums – das ist eine große wissenschaftliche Aufgabe, aber etwas anderes als Kirchengeschichte im Gefüge einer Theologischen Fakultät. Sie hat die Verwirklichung des christlichen Glaubens in seinen unzähligen Verästelungen, Wegen und Irrwegen, Kirchen, Freikirchen und Sekten zu verfolgen. So wie man eine Geschichte des Islams, des Buddhismus erforschen und vortragen kann, ohne Mohammedaner oder Buddhist zu sein, so kann man auch Geschichte des Christentums schreiben, ohne ein gläubiger Christ zu sein und an die Kirche zu glauben; die Frage bleibt dann freilich offen, ob man auf diese Weise dem

[3] In: »Tübinger Theologische Quartalsschrift« 155, 1975, S. 177–197.

Christentum gerecht werden kann. In einer Katholisch-Theologischen Fakultät hat eine solche Geschichte des Christentums keinen Platz. Es ist ganz folgerichtig, wenn an einigen italienischen Staatsuniversitäten Lehrstühle für Geschichte des Christentums – eben nicht für Kirchengeschichte – bestehen, die aber den Philosophischen Fakultäten (dort *facoltà di lettere*) eingegliedert sind. Einige von ihnen sind mit gläubigen Katholiken besetzt, mit denen ich befreundet bin. Ihr gläubiger Standpunkt befähigt sie, Tatsachen und Ereignisse der Kirchengeschichte sachgemäß zu deuten, aber dadurch wird die Geschichte des Christentums nicht Kirchengeschichte.

Der Glaube an die Kirche ist für uns nicht nur eine »Arbeitshypothese«, besitzt nicht nur historisch-hermeneutischen Charakter, wie Conzemius (190) schreibt. Woher weiß ich überhaupt, welche der vielen Kirchen, die sich als Kirche Christi bezeichnen, die wahre Kirche Christi ist? Doch nur durch den Glauben an die Kirche. Woher weiß ich, daß die katholische Kirche ihre Identität und ihre Kontinuität durch die Jahrhunderte gewahrt hat? Daß die Reichskirche zur Zeit des Athanasius und Augustinus dieselbe ist, wie die Urgemeinde in Jerusalem, auf die beim ersten Pfingstfeste der Heilige Geist herabkam? Daß wiederum diese Reichskirche dieselbe Kirche Christi ist, wie die Papstkirche Innozenz' III.? Die römische Kirche der Zeit des Tridentinums und die Weltkirche des 20. Jahrhunderts?

Nein, die Identität und Kontinuität der Kirche von ihren Anfängen durch ihre wechselnden geschichtlichen Erscheinungsformen wird uns letzten Endes nur durch den Glauben an die Kirche garantiert.

Glaube an die Kirche ist auch mehr als Deutungsprinzip. Der gläubige Historiker wird bereit sein, die Wundmale des heiligen Franz von Assisi, wenn ihre Tatsächlichkeit historisch erwiesen ist, übernatürlich zu deuten. Er wird auch bereit sein, Bewegungen wie die Armutsbewegung des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts, die innere Erneuerung der Kirche im sechzehnten Jahrhundert, die damals aufbrechende neue Heiligkeit auf Ursachen zurückzuführen, die über die historischen Prämissen hinausgehen. Aber Deutung geschichtlicher Tatsachen und Vorgänge aus Glaubensüberzeugung ist noch nicht Kirchengeschichte.

Wenn ich recht sehe, ist die These von Conzemius motiviert durch einen doppelten Verdacht. Erstens, daß »Glaube an die Kirche« dazu verleitet, die Kirchengeschichte apologetisch zu mißbrauchen, etwa um das Versagen von Päpsten wie Alexander VI. und Leo X. zu verharmlosen; um unberechtigte Ansprüche zu rechtfertigen, wie sie avignonesische Päpste erhoben haben, politische Fehler wie die Urbans VIII. zu rechtfertigen oder das auf falschen Informationen beruhende Vorgehen des heiligen Papstes Pius X. gegen die meisten deutschen »Modernisten«.

Es soll nicht bestritten werden, daß die Kirchengeschichte zuweilen apologetisch mißbraucht worden ist. Aus dem von mir behaupteten Wesen der

Kirchengeschichte als Glaubenswissenschaft folgt es nicht. Im Gegenteil: Gerade das Menschliche und allzu Menschliche in der Kirchengeschichte ist letzten Endes ein Erweis ihres göttlichen Ursprungs und ihrer göttlichen Leitung. Kein Papst und kein Bischof, kein Mißstand in der römischen Kurie hat vermocht, die Kirche zu zerstören. Apologetische Kirchengeschichte ist nicht nur unnötig, sie ist zweckwidrig. Nur die Wahrheit, die ganze, ungekürzte Wahrheit macht uns frei.

Es sei mir erlaubt, an dieser Stelle ein *argumentum ad hominem* zu gebrauchen. Meine einstigen Hörer werden mir bezeugen können, daß ich mich in meinen Vorlesungen stets von jeder apologetischen Tendenz freigehalten, jede derartige Abschwächung sogenannter unangenehmer Tatsachen oder auch deren Verschweigen abgelehnt habe. Dasselbe *argumentum ad hominem* darf ich aber auch dem zweiten Verdacht entgegenhalten, der offensichtlich hinter der These des Luzerner Kollegen steht: Nämlich daß Kirchengeschichte nicht Theologie ist und sein kann, weil sie der historischen Methode verpflichtet und auf sie angewiesen ist. Sie können die über tausend Seiten meiner Seripando-Biographie und die über zweitausend Seiten meiner Geschichte des Konzils von Trient Seite für Seite durchlesen, und Sie werden keine einzige Stelle finden, wo ich die historisch-kritische Methode beiseite gelassen und sachfremde Argumente oder Kategorien eingeschmuggelt habe. Denn – das muß ich mit derselben Entschiedenheit sagen, mit der ich die Kirchengeschichte als Theologie verteidigt habe: Wie jede andere Geschichte, so kann auch die Kirchengeschichte nur aus den historischen Quellen erforscht und geschrieben werden. Die Kirchengeschichte ist Geschichte im Vollsinn des Wortes; wer daran erinnert, rennt bei mir eine offene Tür ein. Es fällt mir nicht ein zu leugnen, daß die Kirchengeschichte unendlich viel Historikern verdankt, die nicht gläubig waren oder sind und die nicht an die Kirche glauben. Die kirchengeschichtlichen Bibliographien enthalten Hunderte von Namen, deren Träger keine gläubigen Christen, geschweige denn gläubige Katholiken waren. Unter ihnen finden sich so große Namen wie Erich Caspar und Johannes Haller, der letzte ein erklärter Agnostiker. Aber sie haben nach der historischen Methode gearbeitet und wichtige Einsichten vermittelt. Wenn wir kirchengeschichtliche Forschung treiben, sitzen wir auf derselben Bank wie sie, wir wenden die historische Methode an und dürfen uns in der Sauberkeit und Exaktheit dieser Anwendung von niemand übertreffen lassen. Insofern stimme ich Conzemius bei, wenn er sagt: »Nicht die rechte Theologie, sondern die rechte historische Methode entscheiden deshalb über den Wert eines Geschichtswerkes« (192). Freilich, nur insoweit es um die Erforschung der kirchengeschichtlichen Tatsachen geht. Sobald die Forschung in Darstellung mündet, gewinnen Deutung und Wertung an Gewicht, und dafür reicht die Technik der historischen Methode allein nicht aus, erst recht nicht, wenn es sich um so entscheidende Vorgänge handelt

wie die Formulierung des Dogmas. Der Heilige Geist, der die Väter des Konzils von Nizäa bei der Formulierung des *homousios*, die Väter des Konzils von Chalkedon bei der Formulierung der Zwei-Naturen-Lehre geleitet hat, ist nicht aus den historischen Quellen zu eruieren; er schwebt nicht, wie es in gewissen Miniaturen dargestellt wird, in Gestalt einer Taube über die Konzilsaula. Eduard Schwartz konnte ihn nicht »sehen«. Dennoch glauben wir an sein Wirken durch die handelnden Menschen hindurch, und nur dieses Wirken garantiert uns die Verbindlichkeit dieser Konzilsentscheidung. Die Erforschung der Konziliengeschichte ist jedoch auch und gerade für die Verbindlichkeit der Entscheidungen nicht irrelevant: Nur durch das Studium der historischen Quellen erfahren wir, wie diese Entscheidungen gemeint waren, welche Absichten ihre Autoren dabei leiteten und welche Tragweite infolgedessen diese Entscheidungen besitzen. Durch das Studium der Akten des Trienter Konzils, der Briefe und Tagebücher erfahren wir, welche Absicht das Konzil bei der Formulierung der Canones über die Sakramente leitete: Es hatte nicht den Ehrgeiz, eine umfassende Lehre von den Sakramenten zu bieten, sondern lediglich, den katholischen Glauben gegen gewisse Irrtümer abzugrenzen; es ließ der – dringend notwendigen – tieferen Durchdringung des sakramentalen Charakters der Kirche weiten Raum.

Wie das Wirken Gottes im Menschen, die Gnade, als solche nicht unmittelbar faßbar ist, vielmehr nur in ihren Wirkungen erkennbar, so ist auch die Wirksamkeit des Heiligen Geistes im Lehramt der Kirche, in der Heiligkeit der Kirche zwar erschließbar, aber Sicherheit darüber gewinnen wir nur durch den Glauben. Die historische Methode führt uns bis an den Rand des Stromes, eintauchen in ihn vermögen wir nur durch den Glauben.

Deshalb glaube ich meine Definition: »Kirchengeschichte ist Theologie und Geschichte« festhalten zu dürfen. Mit ihr stehe ich übrigens in der Tradition der Bonner Fakultät. Albert Ehrhard, der letzte Inhaber des ungeteilten Lehrstuhls der Kirchengeschichte, hat die Kirchengeschichte »historische Theologie« genannt[4]. Es wird schwerlich jemand wagen, dem großen Erforscher der byzantinischen Hagiographie und Literaturgeschichte historische Methode abzusprechen. Ich selbst habe einmal gewagt, die Kirchengeschichte historische Ekklesiologie zu nennen. Ich räume ohne weiteres ein, daß diese Etikette zu Mißverständnissen Anlaß geben kann. Was ich damit meinte, ist folgendes: Ich dachte an den akademischen Unterricht in der Kirchengeschichte. Der Student der Theologie, der sich darauf vorbereitet, in den Dienst der Kirche zu treten, soll die Kirche kennenlernen, nicht wie sie sein *soll*, sondern wie sie *ist*, geworden ist und wirklich ist. Ich wollte nicht etwa in Konkurrenz treten mit dem Dogmatiker, der den dogmatischen Traktat über die Kirche vorträgt. Eher schon wollte ich zum Ausdruck brin-

[4] Festschrift Merkle, Düsseldorf 1923, S. 117–136.

gen, daß die Vorlesungen über Kirchengeschichte eine Art von historischem Kommentar zu *Lumen gentium* sein sollten. Der Student soll in das menschliche Antlitz der Kirche schauen lernen, und das ist eben ihre Geschichte; er soll sich damit abfinden, daß die Kirche auf ihrem Weg durch die Jahrhunderte zuzeiten müde geworden ist, daß ihre Füße staubig geworden sind, ihr Kleid von Flecken verunstaltet ist. Er soll nicht die göttliche Idee der Kirche allein kennen, sondern auch ihre wirkliche geschichtliche Gestalt. Er soll lernen, im Geschichtlichen das Übergeschichtliche zu erfassen, den göttlichen und den menschlichen Faktor, die in ihr wirksam sind, nicht zu trennen, wohl aber zu unterscheiden. Deshalb ist die Vorlesung über Kirchengeschichte in der Theologischen Fakultät eben anders angelegt als etwa eine historische Vorlesung über das deutsche Kaisertum im Zeitalter der Salier und Staufer: Das alte deutsche Kaisertum ist unwiederbringlich vergangen, die Kirche lebt, wir stehen in ihr, wir sind die Kirche.

## II

Wie ich eingangs sagte, liegt der Grundsatz: »Kirchengeschichte ist Theologie und Geschichte« dem Handbuch der Kirchengeschichte zugrunde, das ich herausgebe. Es sind jetzt fast zwanzig Jahre her, daß mein Kollege und Freund Theodor Klauser, Professor Oskar Köhler vom Verlag Herder und ich den Plan eines ausführlichen Handbuchs miteinander besprachen, der den alten Hergenröther-Kirsch ersetzen, nicht weiterführen sollte. In mehreren Konferenzen mit den Mitarbeitern, die selbstverständlich heranzuziehen waren, in Trier, Freiburg und zuletzt in Bonn, haben wir dann die Einteilung (mit einem vorläufigen Inhaltsverzeichnis) entworfen, die Art der Darstellung skizziert (Bevorzugung der Fakten, dennoch kein bloßes Nachschlagewerk, sondern lesbare Darstellung), schließlich auch gewisse mehr technische Dinge festgelegt, wie die Gliederung der Quellen- und Literaturangaben, Art und Umfang der Anmerkungen und dergleichen. Unser Plan hat sich bewährt, wenn auch der Umfang, der ursprünglich geplant war (6 Bände), erheblich überschritten worden ist. Auch der buchhändlerische Erfolg ging weit über unsere Erwartungen hinaus, eine englische, eine spanische und jüngst auch eine italienische Übersetzung kamen in Gang; die deutsche Originalausgabe ist jetzt komplett, der Schlußstrich oder vielleicht besser Ergänzungsband, mit der Bandnummer VII: Die Weltkirche im zwanzigsten Jahrhundert, erschien im Frühjahr 1979.

Es versteht sich von selbst, daß das Handbuch, und zwar seine Anlage im ganzen und erst recht die einzelnen Teile auf Kritik gestoßen sind. Wie sollte es auch anders sein? Ich selbst darf sagen: Als Herausgeber, der alle einzelnen Beiträge gelesen hat, ehe sie gesetzt wurden, kenne ich die schwachen Seiten unseres Werkes vielleicht besser als irgendein Kritiker.

Auf zwei Kritiken möchte ich in aller Kürze eingehen. Man hat an unserem Handbuch ausgesetzt, daß es zwar die Ostkirchen verhältnismäßig ausführlich behandelt, die Entwicklung der Reformationskirchen jedoch beiseite läßt, mithin nicht »ökumenisch« sei. Es ließe sich für diese Selbstbeschränkung gerade auch von meiner Definition her einiges sagen, aber ich verzichte darauf und begnüge mich mit einem ganz praktischen Hinweis. Wenn wir die Entwicklung der Refomationskirchen und der aus ihnen hervorgegangenen Freikirchen und an ihrem Rande entstandenen Sekten einbezogen hätten, so ausführlich, wie sie es verdienen, wäre der Umfang des Werkes mindestens noch um einen weiteren starken Band angewachsen; wir hätten müssen evangelische Kollegen heranziehen, die wahrscheinlich mit unserer Zielsetzung nicht einverstanden gewesen wären. Parallel mit unserem Handbuch erschien zudem in Göttingen, herausgegeben von Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf, ein ähnlich umfassendes Werk: »Die Kirche in ihrer Geschichte«, verfaßt von evangelischen Kirchenhistorikern, mit dem wir nicht in Konkurrenz treten wollten. Es schien uns richtiger, das, was man von uns erwartete, die Geschichte der katholischen Kirche, so ausführlich wie möglich darzustellen. Wir bieten also keine ökumenische Kirchengeschichte, ob unser Werk im ökumenischen Geist geschrieben ist, mögen die Leser selbst beurteilen.

Eine zweite Kritik kommt aus Amerika und ist ein typisches Produkt der postkonziliaren Situation. In einer Besprechung des VI. Bandes[5] hat der amerikanische Jesuit James Henesey am Handbuch ausgesetzt: »It is institutional and not sociological, People of God history.« Diese Kritik enthält drei Beanstandungen: 1. Die Kirche wird einseitig als Institution behandelt, die Geschichte der Institutionen wird bevorzugt; 2. Die Kirche wird nicht als Volk Gottes gesehen, wie in *Lumen gentium*; 3. Das Handbuch ist nicht soziologisch ausgerichtet.

Um mit dem dritten Vorwurf zu beginnen: Er ist berechtigt, in meinen Augen aber kein Vorwurf. Wir haben ganz bewußt die Kirchengeschichte nicht in die Schemata soziologischer Begriffe zu pressen versucht, weil wir davon uns keine Erweiterung unserer historischen Erkenntnis versprachen.

Was die beiden anderen Vorwürfe angeht, so möchte ich den Kritiker bitten, sich die Mühe zu machen, etwa im ersten, von Karl Baus verfaßten Band die Kapitel über Frömmigkeit, Liturgie, religiöses und soziales Leben in den christlichen Gemeinden der ersten drei Jahrhunderte nachzulesen, bis herunter zu den umfangreichen Kapiteln des VI. Bandes über soziale Bewegungen und Formen der Frömmigkeit im neunzehnten Jahrhundert. Es ist in unserem Handbuch sehr oft und sehr viel vom Leben des Volkes Gottes die Rede, freilich nur wenn und insoweit wir darüber Quellen besitzen; denn ohne Quellen kann man nun einmal keine Geschichte schreiben. Aber beispielsweise über das Leben in einer Dorfpfarrei des Mittelalters besitzen wir eben nur ganz un-

[5] In: »The Catholic Historical Review« 62, 1976, S. 640 f.

zureichende Quellenhinweise, meist nur Angaben über Kirchengut und Pfarreinkommen, die schriftlich fixiert worden sind. Über das, was in der Seelsorge auf dem Lande geschah (abgesehen von der Spendung der Sakramente), wissen wir wenig oder gar nichts; bedeutend mehr hingegen über die städtische Seelsorge und den Gottesdienst im späten Mittelalter. Noch viel reichlicher fließen die Quellen zur Geschichte der Frömmigkeit vom sechzehnten Jahrhundert an, wo man geradezu von einer Flut von gedruckten Andachtsbüchern sprechen kann. Lesen Sie nur einmal nach, was Louis Cognet in Band VI über die französische Andachtsliteratur geschrieben hat.

Ich fürchte, daß der offenbar noch junge Rezensent sich nicht darüber im klaren ist, wie schwierig die von ihm postulierte Geschichte der Kirche als Volk Gottes zu schreiben ist. Aber auch sie – und damit komme ich auf den ersten Vorwurf – kann nicht geschrieben werden, wie Henesey selbst einräumt, ohne die Institutionen der Kirche, ihre Theologie, ihren sozialen, politischen, intellektuellen und religiösen Kontext zu berücksichtigen. Eine Kirchengeschichte ohne Namen gar, wie sie gewissen französischen Soziologen vorschwebt, ist ohnehin ganz undenkbar.

Großartige Programme zu entwerfen, ist nicht schwer, viel schwerer, sie zu verwirklichen. Es soll mich freuen, wenn die »jüngeren amerikanischen Gelehrten« die von ihnen geplante soziologische Kirchengeschichte schreiben. Ich warte mit größter Spannung auf dieses oder ein ähnliches Werk. Man sieht aber – und damit lenke ich zu unserem Ausgangspunkt zurück –, wie entscheidend die Kirchengeschichte durch das Bild der Kirche geprägt wird, das am Anfang steht. Die Kirche als Volk Gottes ist ja ein Leitgedanke von *Lumen gentium*.

Gestatten Sie mir noch eine Schlußbemerkung! Es ist ein Charakteristikum unseres gegenwärtigen Wissenschaftsbetriebs, zumal in den Geisteswissenschaften, daß man sich äußerst intensiv mit Wissenschaftstheorie und Methodik befaßt; Soziologie und Hermeneutik sind Trümpfe. Kein Wort gegen theoretische und methodische Besinnung! Aber es ist ganz ungesund, wenn sie überwuchert und die eigentliche Forschungsarbeit – in der Geschichtswissenschaft auch die Geschichtsdarstellung – zu kurz kommt. Wir Deutschen neigen ohnehin zum Theoretisieren und zur Überschätzung der Methodik und Didaktik. Ich habe den Eindruck, daß man in Westeuropa, aber auch in den USA diesen Fehler nicht begeht.

Ich hoffe, daß man das von mir mehr Angedeutete als Gesagte nicht als graue Theorie empfindet. Es ist sehr aktuell und hat große praktische Bedeutung. Ich möchte nicht als einer jener philosophischen Spekulanten weiterleben, von denen es im Faust heißt: Er ist wie ein Tier auf dürrer Heide, vom bösen Geist im Kreis herumgeführt, und rings umher ist grüne Weide – das weite, unendlich reiche, freilich oft aufregende, aber letzten Endes doch Ehrfurcht gebietende Feld der Kirchengeschichte.

*

*Fragen eines Laien an die Kirchengeschichtler*

Dieses Heft ist dem Thema Kirchengeschichte gewidmet. Es enthält eine Reihe Beiträge von Verfassern, die sich über die Voraussetzungen ihrer Wissenschaft im klaren sind und dies auch zum Ausdruck bringen. Für den Laien, das heißt hier für den am Gegenstand Interessierten, aber nicht professionell mit ihm Befaßten, ist das Verhältnis der verschiedenen Faktoren, die einerseits die Voraussetzung für diese Wissenschaft bilden, anderseits die Zielsetzung der Disziplin mitbestimmen, nicht ganz so klar. Ich erlaube mir daher einige Fragen:

1. Kirchengeschichte ist Theologie *und* Geschichte (vgl. S. 496). Das will doch wohl sagen: Sie ist Glaubenswissenschaft auf Grund eines ganz bestimmten Vorverständnisses und zugleich Profangeschichte auf Grund ihres methodischen Instrumentariums. Kirchengeschichte entwickelt keine eigenen Forschungsmethoden, sondern sie bedient sich der sich wandelnden Methodensysteme der säkularen historischen Wissenschaften. Kann im Ernst behauptet werden, daß das theologische Vorverständnis und die theologischen Zielvorstellungen dieser Disziplin von dem der wissenschaftlichen Methode zugrundeliegenden philosophischen Vorverständnis auf die Dauer substantiell nicht betroffen werden? Man denke an die Entwicklung der historischen Wissenschaften, vom organisch-genetischen Geschichtsverständnis zum Historismus und Positivismus im 19. Jahrhundert, an die Bedeutung und Auswirkung der Entwicklung der literarkritischen Methode zunächst für die protestantische Exegese (von Paulus, Tübingen, über J. D. Strauss bis Bultmann), dann auch für die katholische Bibelexegese mit – wie ich glaube – unbestreitbaren Auswirkungen auf Glaubensinhalte. Ohne die Ergebnisse einer Wissenschaft, die sich zwar verfeinerter, aber aus agnostischen Ansätzen entwickelter Methoden bedient, am *depositum fidei* messen und werten zu wollen, frage ich, ob hier nicht doch frommer Selbstbetrug im Spiele ist, wenn man meint, für seine Zwecke ohne Sichtung und ohne Prüfung des methodischen Instrumentariums der sog. voraussetzungslosen Wissenschaft zur Forschung in den katholischen Glaubenswissenschaften sich bedienen zu können. Spaemann hat das am Beispiel der katholischen Moraltheologie eindrucksvoll aufgezeigt[6]. Nochmals: Kirchengeschichte ist Theologie *und* Geschichte. Wird die Lehre von Gott (Theologie) durch die Methoden und den Methodenwandel in der Geschichtswissenschaft bzw. durch deren Übernahme und Gebrauch von seiten der Kirchenhistoriker betroffen, das heißt verändert?

2. Wer nicht an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche glaubt, kann kein katholischer Kirchenhistoriker sein (vgl. dem Sinn nach S. 497).

[6] Vgl. in dieser Zeitschrift 4/77, S. 289 ff.

Interpretiere ich den Satz richtig, so ist die volle Bejahung des Glaubensgutes der Kirche Voraussetzung dafür, daß jemand als katholischer Kirchenhistoriker im Sinne der Kirche die Geschichte der Kirche wissenschaftlich erforscht und mündlich und schriftlich lehrt. Wenn diese Definition an der Gestalt Franz Schnabels exemplifiziert wird, dann sollte unbestritten sein, daß Franz Schnabel ein überzeugter katholischer Christ war, die historische Methode seiner Wissenschaft beherrschte und in seinem vierten Band der deutschen Geschichte im 19. Jahrhundert (Die religiösen Kräfte) die Entwicklung von Kirche und Glauben ausführlich und zweifelsfrei gläubig, also aus dem Geiste der Kirche erforscht, gewertet und geschildert hat. Es ist keine Frage, daß hier innerhalb einer – formal – umfassenderen Aufgabenstellung katholische Kirchengeschichte getrieben worden ist. Aber ist Schnabel deswegen ein Kirchenhistoriker zu nennen? Hat er sich selbst als einen solchen verstanden, und sei es auch nur partiell? Was unterscheidet ihn vom katholischen Kirchenhistoriker? Ferner: Wenn der orthodoxe Glaubensansatz in die Erforschung der Kirche und in die Lehre ihrer Geschichte einzubringen ist, damit diese Forschung und Lehre katholische Kirchengeschichte genannt werden kann, stellt sich die Frage: Ist die Breite des Glaubensansatzes wichtiger als seine Tiefe bzw. umgekehrt? Schnabels Darstellung ist es, die diese Überlegung nahelegt. Sein Vergleich von Möhler mit Ranke, die teilweise Abhängigkeit des Katholiken vom Protestanten, ist nicht allein in Methodenfragen zu sehen, sondern betrifft den Wissenschaftsbegriff und die Zielvorstellung: die Wahrheit, frei von Determinismen und Relativismen. Ranke erkennt die freie Bewegung der geschichtlichen Kräfte, »und blieb sich doch stets bewußt, daß eine Vorsehung über den Dingen waltet« (das ist mit der oben genannten Tiefe des Glaubensansatzes gemeint). Es soll nicht der Verdacht erweckt werden, der Protestant Ranke, der auch große kirchengeschichtliche Themen mustergültig bearbeitet hat, solle zum katholischen Kirchenhistoriker gemacht werden. Er steht hier nur als Paradigma dafür, daß zwischen dem Idealtypus vom katholischen Kirchenhistoriker einerseits und dem mit wertvollen Ergebnissen auch für die katholische Kirchengeschichte aufwartenden ungläubigen Historiker anderseits historische Wissenschaft und christlicher Glaube, auch außerhalb des Katholischen, zu einer Einheit zusammenwachsen können, die vorbildhaft ist (Ranke/Möhler) und auf diese Weise die katholische Kirchengeschichte über ihren Ansatz hinaus befruchtet.

3. Was bedeuten dem katholischen Kirchenhistoriker, dem Studenten der Theologie und jedem in Ernst und Verantwortung seinen Glauben lebenden Katholiken die Ergebnisse der katholischen Kirchengeschichte? Wie wertet er sie? Was evozieren sie bei ihm?

Folgende Antworten (sicher nicht vollständig) darauf: Die Ergebnisse katholischer Kirchengeschichte haben glaubenerweckende, glaubenermög-

lichende Bedeutung. Sie dienen der Verdeutlichung von Modellen des Glaubens. Sie lehren die Kirche kennenzulernen, nicht wie sie sein soll, sondern wie sie ist, auch als eine müde gewordene, von Flecken verunstaltete Kirche. Sie lehrt die Gläubigen, daß es gerade das Allzumenschliche in der Kirchengeschichte ist, das ihren göttlichen Ursprung und ihre göttliche Leitung erweist.

Demgegenüber existiert eine Position, die die Ergebnisse der katholischen Kirchengeschichte nicht anders betrachtet als historische Ergebnisse, nämlich als Ergebnisse von in der Zeit stehenden und von der Zeit und deren Geist bestimmten Faktorenkonstellationen, die sich bedingen, verursachen, dynamisieren. Fast immer mit irrationalen Resten.

Die *Bewertung* gerade auch der einzelnen Vorgänge für das Wohl und Wehe der Kirche ist allerdings kaum möglich für einen Forscher, der geistig außerhalb der Kirche lebt. Ganz ausgeschlossen ist eine Glaubensindifferenz bei jenem wissenschaftlichen Betrachter, der kirchengeschichtliche Ergebnisse als Modelle und Maßstäbe für heute begreift und den Satz von der Geschichte als Lehrmeisterin auf die Kirchengeschichte ausweitet.

Frage: Darf er das? Ist gegenüber den Ergebnissen der katholischen Kirchengeschichte, im ganzen wie im einzelnen, nicht die Haltung angemessen, die unerschütterlich davon durchdrungen ist, daß die Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit unter der Führung des Heiligen Geistes steht und daß die Sorgen um die Kirche in der Zeit alle »auf den Herrn zu werfen« sind und nicht menschliches Bemühen um die Kirche auslösen sollten auf Grund von Einsichten, die uns die Lehrmeisterin Geschichte vermittelt?

Ein Beispiel aus Lortz: »Die theologische Unklarheit innerhalb der katholischen Theologie war eine der besonders wichtigen Voraussetzungen für die Entstehung einer kirchlichen Revolution. Sie ist einer der Schlüssel, die das Rätsel des gewaltigen Abfalls einigermaßen lösen.«[7] – Diesen Satz kann nur ein katholischer Wissenschaftler schreiben, der auf Grund seiner voll akzeptierten Zugehörigkeit zur Kirche und auf Grund von historischen Vergleichen annäherungsweise weiß, was unter »theologisch klar« zu verstehen ist und welche Mindestanforderungen an die Theologie damit verbunden sind. Er setzt ohne Zweifel diesen Satz modellhaft-exemplarisch, freilich im negativen Sinne – in nichts apologetisch –, sondern mahnend: Aufgepaßt. Was gestern geschah, kann sich immer wiederholen. (Lortz' Reformationsgeschichte, aber auch Schnabels Deutsche Geschichte haben über weite Strekken doppelte Böden für den Leser, der zwischen Gestern und Heute vergleichend liest.)

Für die Beantwortung der Frage: Was sollte Kirchengeschichte evozieren, sind Alternativen, wie die hier skizzierten, sicher zu kurz gefaßt. Doch sei

[7] Die Reformation in Deutschland I, S. 137.

die Frage erlaubt, ob bei allem Vertrauen in der Leitung der Kirche durch den Heiligen Geist gerade auf Grund der Erfahrungen, die sie auf ihrem Weg durch die Zeit gemacht hat, die sorgende Wachsamkeit für das Wohl der Kirche durch den in ihrer Gemeinschaft Stehenden und mit ihrer Geschichte Vertrauten nicht nur statthaft ist, sondern Pflicht.

J.H.

# Thesen zur Notwendigkeit und zum Nutzen des Kirchengeschichtsstudiums

*Von Ernst Dassmann*

1. Nicht eingegangen werden soll auf Klagen und Wünsche, die darüber räsonieren, daß mangelnde Geschichtskenntnisse die Manipulierbarkeit des Menschen vergrößern und ein gebildeter Christ auch etwas über die Geschichte seiner Kirche wissen muß. Bildungslücken sind selbstverständlich kein Ideal und fehlende Kenntnisse in Kirchengeschichte kein Lernziel. Die Frage aber ist, ob der Aufwand das Ergebnis lohnt, ob die gering bemessene Zeit des Studiums nicht besser für Wichtigeres genutzt wird, ob die Kirchengeschichte etwas mit dem Leben und der Bewältigung der Gegenwart der Kirche zu tun hat. Welchen Nutzen vermag das Studium der Kirchengeschichte zu erbringen?

2. Ohne der Frage aus dem Wege gehen zu wollen, seien ein paar historische Überlegungen eingeblendet, die helfen können zu klären, weshalb das Kirchengeschichtsstudium in Mißkredit geraten ist.

a) Zunächst profitierte die Kirchengeschichtswissenschaft von dem Aufschwung, den die historischen Wissenschaften mit der Entdeckung und Verfeinerung der historisch-kritischen Methode im vergangenen Jahrhundert genommen hatten. Editionen, Lexika, Sammelwerke und eine Flut neuer Faktenkenntnisse waren die Folge. Der Aufschwung bereicherte die Kirchengeschichte aber mehr als historische denn als theologische Wissenschaft.

b) Die Anwendung der historisch-kritischen Methode (zunächst in der Kirchengeschichte, dann auch in der Bibelwissenschaft) führte zusammen mit religionsgeschichtlichen Vergleichen im Gegenteil die Theologie in eine schwere Krise. Schien nicht die historische Kritik alles Göttlich-Übernatürliche aus der Kirche, der Bibel und sogar dem Leben Jesu zu eliminieren? (Gab es nicht Wunderheilungen auch bei Asklepios und Sakramente in den Mysterienkulten?)

Zwei gegensätzliche Reaktionen erfolgten:

a) Eine Liberalisierung der Theologie, die die Leistungen des Christentums weiterhin anerkannte, sie aber entdivinisierte und in einen allgemeinen abendländischen Kulturbeitrag einschmolz.

b) Ein Verzicht auf die Geschichte als theologisch relevante Erkenntnisquelle für den Glauben im Rahmen einer dialektischen oder kerygmatischen Theologie (Barth und Bultmann). Sie hat die protestantische und – von ihr beeinflußt – auch die katholische Theologie in der jüngsten Vergangenheit stark geprägt.

Protestantischerseits ließ man sich – aller geschichtlichen Analogien müde – vom Wort Gottes direkt betreffen, katholischerseits postulierte man eine

Heilsgeschichte, die geheimnisvoll die kümmerliche Weltgeschichte durchwebt, empirisch aber nicht nachgewiesen werden muß.

Es kam zu theologisch genialischen Konstruktionen: Das historische Faktum ist irrelevant für seine geschichtliche Bedeutung, die ungeschützt, aber auch ungefährdet durch das *brutum factum historicum* allein den Glauben herausfordert. Ein solcher Glaube, der auf alle stützenden Brücken historischer Art verzichtet, erscheint imponierend. Er überspringt aber und löst nicht die Not des Menschen, der seinen Glauben auch in menschlicher Verantwortung besitzen und vor seinem Verstand und seinem historischen Wissen rechtfertigen will.

Darum konnte eine solche Enthistorisierung der Theologie keinen Bestand haben. Der neuzeitliche Mensch, dem seit dem 19. Jahrhundert die Einsicht geschenkt ist, daß es zum Wesen seiner Existenz gehört, geschichtlich zu sein, kann sich mit einer Reduzierung der Geschichte auf ihre im Grund entgeschichtlichte existentielle Bedeutung nicht zufrieden geben. Die ihm in der Geschichte verpflichtend zukommende Offenbarung muß sich in ihrer geschichtlichen Wirksamkeit erweisen, sie darf zumindest durch die geschichtliche Entwicklung nicht widerlegt werden. Der heutige Christ weigert sich, aus der mythologischen Not eine existentielle Tugend zu machen, um eine entmythologisierte Heilsgeschichte existentiell glauben zu können.

3. Nach dieser Rückblende kann nunmehr erneut nach der Notwendigkeit und dem Nutzen des Kirchengeschichtsstudiums im Rahmen des Theologiestudiums gefragt werden. Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei sofort herausgestellt, daß die hier gemeinte Notwendigkeit und der hier angesprochene Nutzen die Kirchengeschichte als theologische, nicht als historische Disziplin betrifft. Auf das Studium angewandt heißt das: Im Rahmen von »Sachkunde Religion« wäre ein Kirchengeschichtsstudium unerheblich, diente es der Bildung, könnte es genauso gut Bestandteil normalen Geschichtsstudiums sein. Kirchengeschichtsstudium im Rahmen des Theologiestudiums erfüllt erst dann seinen eigentlichen Sinn, wenn der Kirche in ihrer geschichtlichen Gestalt und Wirkung glaubenweckende bzw. glaubenermöglichende Bedeutung zukommt.

Was macht die Kirchengeschichte zu einer theologischen Disziplin?

Nicht die Methode (die hat sie mit allen Geschichtswissenschaften gemeinsam),

nicht der Gegenstand (der könnte auch als Papstgeschichte, Konkordatsgeschichte usw. Gegenstand der Profangeschichte sein),

vielmehr ein bestimmtes Vorverständnis, das davon ausgeht, daß sich in der Geschichte Gottes Heilsratschluß konkretisiert, dort verwirklicht und verkündet wird, jedenfalls in der Geschichte aufgespürt werden muß.

Dieses hermeneutisch durchaus zu rechtfertigende Vorverständnis trübt nicht die Objektivität der Forschungsergebnisse und ihrer Weitergabe; es be-

einflußt nicht die Methode. Auch in einer theologisch begriffenen Kirchengeschichte können die Quellen voll und ganz sagen, was sie enthalten.

4. Einige Hinweise auf die Notwendigkeit und Nützlichkeit des Kirchengeschichtsstudiums dürften sich damit schon angekündigt haben. Drei seien im folgenden kurz angedeutet:

a) Die Kirchengeschichte kann ihren Teil dazu beitragen, des in Christus gekommenen Heiles ansichtig zu werden. Wenn die Auferstehung Jesu Erlösung und Sündenvergebung garantiert, die Vergangenheit erfüllt und die Zukunft vorwegnimmt, wenn sie die Mitte der Geschichte ist, dann muß sie sich als diese Kraft auch in der folgenden Geschichte, die die Geschichte der Kirche bzw. der Kirche in der Welt ist, aufweisen lassen.

Dieser Aufweis ist glaubensbegründend, ist notwendiger Teil der Fundamentaltheologie und Dogmatik, bei dem nicht mit philosophisch-metaphysischen, sondern mit historischen Kategorien das Glaubensverständnis entfaltet und die Bedeutung der biblischen Botschaft präzisiert wird.

Dieser Aufweis ist natürlich nicht objektivierbar; er ist auch nicht leicht. Vielfach wird heute mit der Kirchengeschichte gegen die Kirche argumentiert, mit der Gestalt der Christenheit gegen das Christentum. Wenn aber in der atheistischen Kritik mit geschärften historischen Argumenten, mit Tatsachen gegen die »unmenschliche Kirche« gekämpft wird, dann kann die Glaubensunterweisung diese Fakten nicht einfach beiseite lassen und in die erbaulichen Gefilde der reinen Verkündigung ausweichen. Die Kirchengeschichte hat hier mehr zu leisten als die Befriedigung historischer Neugier. Sie bekommt es mit dem Zentrum des Glaubens zu tun, weil dieses Zentrum von der Geschichte (zumindest subjektiv und für den einzelnen) widerlegt oder bestätigt, keinesfalls aber in Ruhe gelassen wird.

b) Die Kirchengeschichte ist unumgänglich zur Vermittlung von Modellen des Glaubens und der Glaubensverwirklichung. Dabei geht zunächst ein gewisser Verunsicherungseffekt von der Kirchengeschichte aus, insofern sie zeigt, wie der Glaube Menschen und Zeiten immer nur in historischer Bedingtheit zugänglich, geschichtlichen Wandlungen und pluralistischen Deutungen ausgesetzt war. Die Relativierung wird aber wiederum aufgefangen, indem die Kirchengeschichte auch zeigt, wie Christen das relativ Gewußte und geschichtlich Überkommene nicht eingeschränkt (relativ), sondern vorbehaltlos (absolut) gelebt haben. Wie aus bedingten Einsichten ein unbedingtes Handeln hervorgehen kann, wie Relativitäts- und Pluralismuserfahrung sich nicht handlungslähmend, sondern tatfördernd auszuwirken vermögen, läßt sich nur geschichtlich aufzeigen.

c) Die Kirchengeschichte dient der Zukunft. Zukunft wird geplant und erwartet aus dem Horizont der eigenen Erfahrung. Da der Horizont der persönlichen Erfahrung notwendig eng ist, ist das Bild, das sich der einzelne von der Zukunft des Glaubens macht, ebenfalls eng, wenn nicht sogar falsch.

Die Geschichte der Kirche kann hier als Erweiterung des individuellen Horizonts durch kollektive Erfahrung dienen. Ihre Beispielhaftigkeit liegt nicht darin, daß sie Modelle liefert, die nachgebaut werden könnten, sondern daß sie durch das Aufzeigen verschiedener, geschichtlich bewährter (oder auch verworfener) Möglichkeiten den Blick weitet über das eigene Verstehen hinaus. Kenntnis der Vergangenheit vermag Vertrauen in die Zukunft der Kirche zu schenken.

Ein Gedanke zum Schluß: Im Zentrum des Christentums steht eine geschichtlich konkrete Person (Jesus), nicht ein Programm. Da das so ist, kann nur diese Person und ihr Weiterleben in der Geschichte (in den Jüngern, in den Gläubigen, in der Kirche) das Christentum davor bewahren, Ideologie zu werden.

# Geschichtsschreibung in der Praxis: die katholischen Niederlande nach 1920

*Von J. A. de Kok OFM*

Überall kann man hören, daß der Katholizismus in den Niederlanden eine andere und nach Meinung vieler ernstere Krise durchmacht als anderswo. Diese Krise hat auch wirklich besondere Merkmale. Man kann sich darüber erst ein Urteil erlauben, wenn man einen Blick für die besondere Entwicklung des niederländischen Katholizismus in den letzten vier Jahrhunderten bekommt. Dann entdeckt man, daß die Situation in den Niederlanden nicht nur anders ist, sondern daß sie anders sein muß. Man kann allerdings bezweifeln, ob deshalb auch der Zustand des niederländischen Katholizismus ernster ist.

Diese fünf Sätze, mit denen G. A. M. Abbink (geb. 1924) eine Analyse der neueren niederländischen Kirchengeschichte[1] beginnt, haben nach zehn Jahren nichts von ihrer Aktualität verloren.

## *Abbink: Von der Isolierung zur Offenheit (1970)*

Von 1580 bis 1798 war die Kirche in den Niederlanden keine Staats-, sondern eine Missionskirche. So gab es keine bischöfliche Hofhaltung, keinen privilegierten Klerus, keine barocke Kultur mit Kirchen und Bischofspalästen. Die Kirche war ganz und gar auf die Treue der Gläubigen angewiesen, die nicht nur ihre Priester bezahlten, sondern auch den Magistraten Geld dafür gaben, daß ihre Zusammenkünfte geduldet wurden. Es war kein Platz für Leute, die Karriere machen wollten. Nur die wirklichen Seelsorger hielten durch. Sie feierten mit den Gläubigen den Gottesdienst in der engen Abgeschlossenheit von unauffälligen Notkirchen. Dabei waren sie den Gläubigen sehr nahe.

Diese treue Missionskirche zeigte allerdings eine Neigung zum Rigorismus, der auch später nicht verschwinden sollte. Ein Konflikt wegen dieses Rigorismus und der Beschuldigung des Jansenismus spitzte sich zu, als es um die Rechtsstellung des apostolischen Vikars gegenüber den Eingriffen der römischen Autorität ging. Das Schisma von 1723 blieb aber begrenzt. Die Treue zu Rom wurde noch mehr zur notwendigen Voraussetzung des bis heute sichtbaren Wunsches, die in der Missionskirche gewachsene Einheit von Klerus und Kirchenvolk aufrechtzuerhalten. Der alte Rigorismus lebte weiter in einem Mangel an echtem Optimismus und in einem Leben, das so sehr unter dem Druck des »Müssen« stand, daß man die Freude am »Dürfen« nicht zu kennen schien.

Anders als in Frankreich oder auch im Rheinland bedeutete die Revolution von 1789 weder den Zusammenbruch noch die Verletzung alter Rechte. In den Niederlanden bedeutete die rechtliche Gleichstellung aller Religionen Befreiung. Während ausländische Bischöfe nach 1815 auf »Restauration« aus waren und die von der Obrigkeit unterstützte Staatskirche wiederbeleben wollten, betrachtete man in den Niederlanden die neue Freiheit immer als Sprungbrett, um einen vollwertigen Platz in der Gesellschaft zu er-

[1] G. A. M. Abbink, Van isolement naar openheid. Een vergelijkende analyse van het Katholicisme in Nederland en in de andere Westeuropese landen. In: »Bijdragen« 31 (1970), S. 350–372.

obern. Dafür war das Erziehungswesen wichtig. Solange die Katholiken, die nach zwei Jahrhunderten als Bürger zweiter Klasse ein Volk von Bauern und kleinen Gewerbetreibenden waren, entweder keine eigene Lehrer, oder in der Diaspora nicht genügend Schüler für eigene Schulen hatten, begnügten sie sich eher mit einem »neutralen« Erziehungswesen, als den Staat und die Schule wieder unter reformierte Vormacht kommen zu lassen. Erst als man schon mitten bei der Errichtung eigener Schulen war, kam es durch ein bischöfliches Schulmandat (1868) zum Bruch mit den Liberalen.

Aber auch danach beurteilte man die modernen Freiheitsideale immer noch positiver als anderswo. Das hatte sicher damit zu tun, daß es mangels einer katholischen Elite unter den Liberalen kaum Katholiken gab. So waren die Liberalen freisinnig-protestantische Außenseiter, von denen man in der Schulfrage wenig zu fürchten hatte. Im Gegenteil, man lebte, auch nachdem man 1853 wieder eigene Bischöfe bekommen hatte, als freie Kirche in einem freien Staat. Daß man trotzdem sich nicht nur für eigene Schulen, sondern auch auf anderen Gebieten für eigene Organisationen entschied, hatte wenig mit dem Wunsch zu tun, sich vor einer bösen Welt zu schützen. In der ganz anderen Situation in Frankreich und vor allem in Deutschland hielt man die Bevormundung der für moderne Ideen aufgeschlossenen Laien als Preis für einen solchen Schutz für gerechtfertigt. Solche »mündigen« Laien gab es in den Niederlanden nicht. Und gerade das war der wichtigste Grund, warum man hier eigene Organisationen aufbaute. Die Organisationen und die damit notwendig verbundene Isolierung mußten der Emanzipation dienen. Wenn es an einer genügend großen Zahl von Führungskräften fehlt, kann man sich nur schwer in einer Gesellschaft einen Platz erobern, in der alle Plätze seit langem von Anderen, qualitativ Besseren besetzt sind. Unter diesen Verhältnissen akzeptierten die Laien auch selbstverständlich, daß Priester die Leitung übernahmen. Sie waren, da sie zumindest ein wenig Bildung besaßen, die natürlichen und vertrauten Führungspersönlichkeiten. Auch von den Bischöfen erwartete man keine vornehme Herkunft, intellektuelle oder administrative Qualitäten, sondern pastorale Anstrengungen und genaue Kenntnis des Bistums. Mitleidig schaute man auf die Protestanten herab, die in ihren eigenen Reihen keine Einheit zustande brachten, sondern in alle möglichen Richtungen zwischen Liberalismus und Orthodoxie auseinanderfielen und immer wieder von Kirchenspaltungen erschüttert wurden. Man deutete das als Folge des früheren Bruchs mit dem Einheitssymbol Rom. Sozial engagierte Priester freuten sich über *Rerum Novarum*; die päpstliche Ermunterung zur häufigen Teilnahme an der Eucharistie von 1905 fand großen Widerhall. Die »Ernte der Isolierung« (§ 6) war in den Jahren 1914–1945 reich. Dennoch werfen diese auf den ersten Blick von einer reichen Blüte gekennzeichneten Jahre für Abbink ein tieferliegendes Problem auf. Das *Ziel* (Emanzipation) war um 1920 herum in Sicht, man hätte also eine Revision des *Mittels* (Isolierung) erwarten können. Die Suche nach abgestufter Reduktion der eigenen Organisationen, besonders im Hinblick auf ein ständiges Ziel wie die religiöse Bildung und Erziehung, hätte auf der Hand liegen müssen. Aber es geschah genau das Gegenteil. Abbink führte das gleichermaßen auf den Siegesrausch zurück wie auf die Angst, das einmal Erreichte zu verlieren. Erst damals gewann das Thema »Schutz« die Oberhand.

Zwar begannen jetzt, als erster Ertrag der Herausbildung von Führungskräften, die Laien die Leitung der Organisationen zu übernehmen. Aber man organisierte noch mehr als früher, aus dem Mittel wurde ein Prinzip. Kritik daran wurde mit Prinzipienlosigkeit gleichgesetzt. Die Organisationen mußten das ganze Leben umfassen, und sie

wurden jetzt vor allem gegen die Bedrohung durch den Sozialismus ausgerichtet, nachdem von Protestanten und Liberalen wenig zu befürchten war.

Besonders die politische Partei machte die Verschiebung zur bloßen »Bewahrung« sichtbar. Mit den Liberalen und den orthodoxen Protestanten hatte man sich immer um politische Zusammenarbeit bemüht. Nach 1919 weigerte sich die Römisch-katholische Staatspartei trotz wiederholten Ansuchens hartnäckig, bei der Regierungsbildung die Sozialdemokraten zu berücksichtigen. Es lief in den von der Krise geprägten Dreißigerjahren auf die Beteiligung an einer äußerst rechten und konservativ-liberalen Regierung hinaus. Es lag auf der Hand, daß sich das Verlangen nach einem »Durchbrechen« der Isolierung vor und nach 1945 zunächst und vor allem auf die parteipolitischen Verhältnisse richtete.

Die Aufrechterhaltung der Isolierung nach 1920 kollidierte mit der gleichzeitigen Intensivierung missionarischer Regungen, die sich auf die Mission in Übersee[2] wie auf die Andersdenkenden im eigenen Land richteten. Nachdem man sich in den Niederlanden voll und ganz auf das katholische Prinzip berief, mußte dieses überallhin, nicht nur im eigenen Umkreis, als Beitrag für die Gesellschaft im ganzen getragen werden. Weil aber die Wünsche nach größerer Offenheit ängstlich gebremst wurden, hatten die katholischen Laien wenig Gelegenheit, das alte Modell der Organisation nach den Graden der Notwendigkeit umzuformen, um es so dem missionarischen Auftrag anzupassen.

Das Zweite Vatikanum wurde weltweit als Befreiung von Angstkomplexen gesehen. In den Niederlanden führte es zu einer Explosion der vorhandenen Spannungen zwischen Isolierung und Offenheit: der Korken flog aus der Flasche, die unter zu hohem Druck stand. Der Eifer, der sich in weltweit bekannten »Experimenten« äußerte, war eine Reaktion auf das vorangegangene übertriebene Bremsen. Für viele war das Konzil mehr ein Startzeichen als die Ernte von Entwicklungen, die sich außerhalb der Niederlande vollzogen hatten. Übrigens wußte man schon vor 1950 wenig über das katholische Ausland.

Die jahrhundertelange Einheit von Klerus und Volk wirkte noch immer nach. Deshalb waren bis zum Jahr 1970, als Abbink sein Buch schrieb, die Konflikte in der Kirchenprovinz von beschränktem Umfang. Aber das nahende Unwetter war schon deutlich zu sehen. Auf dem Pastoralkonzil der Kirchenprovinz in Noordwijkerhout (1968/70) war das Verhältnis zwischen hierarchischer Autorität (mit der eigenen Verantwortlichkeit der Bischöfe) und der dort geforderten dialogischen Autorität (von der man wegen der Emanzipation der Laien viel erwartete) ohne Lösung geblieben.

Mancher verstand und versteht unter »Dialog« totale Demokratie, in welcher der Bischof dem Standpunkt der Delegierten seiner Diözese zustimmen muß.

### *Rogier: Priester und Laien (1973)*

L. J. Rogier (1894–1974) setzt in seinem Aufsatz[3] die Kenntnis des von ihm verfaßten Jubiläumsbuchs von 1953[4] voraus. Er beginnt dann auch gleich mit der Gründung der

[2] Jan Roes, Het grote missieuur 1925–1940. De missiemotivatie van de Nederlandse Katholieken. Biltvoven 1974.

[3] L. J. Rogier, Vandaag en morgen. Bilthoven 1974 (Annalen Tijmgenootschap 62-3).

[4] L. J. Rogier/N. de Rooy, In Vrijheid Herboren. Katholiek Nederland 1853–1953. s'Gravenhage 1953.

Universität Nijmegen und der Wirtschaftshochschule Tilburg zwischen 1923 und 1927. Beides waren Demonstrationen gewollter katholischer Apartheid. Aber innerhalb kürzester Zeit wurden sie auch zur Pflanzstätte des Widerstands gegen eine erste Generation »arrivierter« katholischer Laien und »studierter« Priester, gegen deren Prahlen mit den erreichten Ergebnissen, auch gegen deren Argumentation mit beeindruckenden Zahlen; denn wo sind dabei das geistliche Fundament und der geistliche Wert?

Rogier zeichnet ein weniger friedliches Bild als Abbink vom Verhältnis zwischen Priestern und Laien, als die letzteren begannen, die Leitung in den Organisationen zu übernehmen. Vor allem der Klerus wollte nach 1920 die Isolierung aufrechterhalten. Und dieser Klerus war daran gewöhnt, das ganze Leben der Laien zu bevormunden. So litt die gesamte Kirchenprovinz unter dem verkrampften Stil der Seminarerziehung, bei der man sich nicht nur gegenüber Andersdenkenden im eigenen Land, sondern auch gegenüber Entwicklungen und Möglichkeiten im katholischen Ausland isolierte. Vom katholischen Ausland hielt man nicht viel in einem Land, das alles besser machen und römischer sein wollte als der Papst. Diese Selbstzufriedenheit führte dazu, daß Bischöfe (zu den Selektionskriterien vgl. Abbink) und Provinziale es sehr lange für bedenklich hielten, zukünftigen Seminardozenten eine Universitätsausbildung (auch in Rom!) zuteil werden zu lassen. Rogier nennt die vielen rühmlichen Ausnahmen nicht, aber er hätte hinzufügen können, daß der Kirchengeschichtsunterricht selbst an der Theologischen Fakultät Nijmegen vor 1960 kaum über das sechzehnte oder siebzehnte Jahrhundert hinauskam. Mein Buch über Westeuropäische Kirchengeschichte nach 1680[5] behandelt gerade Perioden und Themen, die den meisten niederländischen Priestern und Theologen unbekannt waren – oft sind sie es jetzt noch. Für Rogier trägt klerikale Unkenntnis die Schuld sowohl am starren Bremsen vor 1960 als auch daran, daß man nach 1960 allen möglichen Gedanken nachlief. Der beschränkte Horizont der selbstzufriedensten Seminare von Westeuropa und danach der Wunsch, nicht ins Hintertreffen zu geraten, als die Laien beinahe von heute auf morgen Raum für ihren Erkundungseifer bekamen, sind gleichermaßen der Grund für die jetzt sichtbare Wehrlosigkeit vieler Priester und Ordensleute.

Auf dem Wunsch der Bischöfe, die alte Verbundenheit von Klerus und Laien aufrechtzuerhalten und darum die gesamte Kirchenprovinz an der Durchführung des Zweiten Vatikanums zu beteiligen, lastete dadurch eine recht schwere Hypothek. Bei den Beratungen zeigten die meisten Teilnehmer nur sehr wenig Verständnis für die tieferliegenden Probleme hinter den besonders aus soziologischem Blickwinkel verfaßten und als »pastoral-praktisch« verstandenen Arbeitsdokumenten. Dagegen gab die gewählte Konferenzstrategie sehr viel Raum zum Abreagieren von Unlustgefühlen. So konnte es – Weltkirche und vor allem Weltpresse waren Zeugen – scheinen, daß man keinen Sachverstand braucht, um mitzureden und zu beschließen, und daß eine oberflächliche Einigung über praktische Probleme wichtiger ist als – bewußt ausgeklammerte – tieferliegende theologische und kirchengeschichtliche Fragen.

Nicht nur im Blick auf Ökumene und Interkommunion scheinen seither die Sakramentalität des Heils und die Möglichkeit einer spezifischen Sendung innerhalb der

---

[5] J. A. de Kok OFM, Drie eeuwen Westeuropese Kerkgeschiedenis. Een inleiding: 1680 tot heden. Hilversum 1979.

Kirche den Mittelpunkt aller Konfliktfelder zu bilden. Vor allem die Amtsfrage war in Noordwijkerhout durch soziologische Feststellungen über Mehrheitsauffassungen belastet. Eine neue bürgerliche Generation schien selbst die Aufklärung des 18. Jahrhunderts überholen zu wollen: der Priester wurde aufs neue auf den Sittenprediger und Erzieher (»Pastor«) reduziert. Obwohl die Bischöfe das Fehlen jeglicher sakramentaler Tradition kritisierten, wurde der Bericht nicht von der Tagesordnung abgesetzt.

Zu dem seither aufbrechenden Konflikt weniger mit »Rom« als im eigenen Haus trug in der Folgezeit bei den modernen Priestern und Laien der uralte Rigorismus unter dem neuen Leitstern einer erträumten radikalen »Laienkirche« das Restliche bei.

*Bots: Die neue Elite (1976)*

J. Bots SJ (geb. 1930) setzt in seiner Beschreibung[6] der Lage vor 1960 andere Akzente als Abbink und Rogier: Die Isolierung in eigenen Organisationen habe von Anfang an der Verteidigung nicht so sehr der gesellschaftlichen Position, sondern des bedrohten Glaubens gedient. Beim näheren Hinsehen wird deutlich, daß das übliche Geschichtsbild stark am Nordteil der Niederlande, dem alten Gebiet der »Holländischen Mission« orientiert ist. So geht Abbink z. B. überhaupt nicht auf die Rolle des Limburger Sozialpriesters Poels und seiner Schüler bei der Aufrechterhaltung der Isolierung nach 1920 ein. Er registriert nur, wie vor allem aus der Südostprovinz Limburg Einfluß auf den bischöflichen Erlaß von 1954 ausgeübt wurde, der den letzten Versuch darstellt, die Reihen der Organisation geschlossen zu halten. Verallgemeinert aber nicht vielleicht Bots den Limburger Hintergrund, wie andere vom Norden aus Verallgemeinerungen von sich gaben? Limburg war bis auf einige kleine Teile vor 1815 »Ausland« und war später bis zum Ersten Weltkrieg sozial und kulturell immer noch mehr auf das belgische Lüttich und das deutsche Rheinland hin ausgerichtet als auf den Rest der Niederlande. Limburg hatte immer schon eine katholische Oberschicht und daher gab es im neunzehnten Jahrhundert in Maastricht auch katholische Liberale – die Bedrohung durch die Moderne im eigenen Haus!

Bots geht überhaupt nicht oder nur ganz am Rande auf die von Abbink und Rogier beschriebenen Spannungen zwischen 1920 und 1960 ein. Möglicherweise waren sie in dem immer etwas abseits gelegenen und zu hundertprozentig katholischen Limburg, wo es auch keine Andersgläubigen gab, die man missionieren mußte, auch weniger stark. Das hat zur Folge, daß für ihn die vier Jahrzehnte eine Zeit der – übrigens nur durch Zahlenangaben belegten – fraglosen Hochblüte darstellen. Danach ist natürlich der Umschwung von 1960 völlig abrupt und fast unerklärlich, wenn man nicht von der Manipulation durch eine Gruppe ausgeht, die sich einer künftig von ihr »beherrschten Kirche« bemächtigte (§ 2).

Diese bisher recht kritische Besprechung ist notwendig, weil gerade die Art und Weise, in der Abbink und Rogier die Hochblüte zwischen 1920 und 1960 als proble-

[6] J. Bots SJ, Het Nederlands Katholicisme van nu in historisch perspectief. In: »Tijdschrift voor Geestelijk Leven« 1976, S. 595–642. Kurzfassung: Abschnitt »Niederlande« in: Handbuch der Kirchengeschichte, VII, S. 567–575. In dieser Zeitschrift 1/79, S. 67 ff. und 2/79, S. 142 ff.

matisch beschreiben, die eigentliche Position von Bots in ihrer Geltungskraft deutlicher hervortreten lassen.

Im zwanzigsten Jahrhundert, besonders nach 1950, nahm der Wohlstand der gesamten niederländischen Gesellschaft zu. Davon profitierten verhältnismäßig am stärksten die Katholiken, vor allem in den südöstlichen Randprovinzen; bei den Katholiken kamen die Akademiker in der Altersgruppe zwischen 30 und 50 besonders voran. Denn die Katholiken waren meistens Akademiker der ersten Generation, Kinder kleiner Leute aus dem Mittelstand. Sie mußten ihren Stil im neuen »gehobenen Mittelstand« noch suchen. Die Bemühung um Anpassung schien in den meisten Fällen schwerer zu wiegen als der unter Umständen erträumte eigene Beitrag zu dem neuen Milieu.

Der wohlhabende Bürger bekam überall in Westeuropa die Möglichkeit, sich das Leben in großer Unabhängigkeit von Anderen zu gestalten. Das ist die materielle Grundlage der Ideologisierung von Werten wie: freie Entfaltung der eigenen Persönlichkeit, Authentizität, Mündigkeit, Pluralismus, Offenheit, Rationalität, Dialog. Dagegen sind Bürger und diejenigen, die es noch werden wollen, allergisch gegenüber komplementären Begriffen wie: Sinn für Opfer und Entsagung, Rechte der Gemeinschaft, Autoritätsausübung. Man widersetzt sich der Transzendenz Gottes, wenn sie sich in übernatürlichen Glaubensaussagen, mystischen Symbolen und Riten äußert. Dabei schweigt man die Dinge lieber tot, als daß man sie förmlich leugnet.

Die kirchliche Erneuerung in den Niederlanden hat zu einem großen Teil damit zu tun, daß diese neue Klasse von Intellektuellen und Halbintellektuellen die Macht an sich gerissen hat, anstelle des im niederländischen Katholizismus bis dahin vorherrschenden Mittelstands, bestehend aus Geschäftsleuten, Bauern und aus deren Reihen hervorgegangenen Priestern. Das ist kein niederländisches Spezifikum. Überall in Europa zwingt die »neue gesellschaftliche Mitte« den anderen Klassen ihre Ideologie durch das Erziehungswesen, die Massenmedien und die Vergnügungsindustrie auf. Aber das fast vollständige Fehlen einer katholischen Intelligenzschicht führte dazu, daß die niederländischen Katholiken darauf nicht vorbereitet waren.

Bis hierher weist diese Analyse auffällige Parallelen zu den Arbeiten der in Noordwijkerhout engagierten Soziologen und Pastoraltheologen auf. Es besteht kein Grund, sich darüber zu wundern, wie sich Bots hier mit Schreuder und anderen Autoren über die »Professionalisierung des priesterlichen Amtes« einig ist, oder auch mit Walter Goddijn, der damals Sekretär des Pastoralkonzils war. Bots stützt sich gerade auf ihre Arbeiten über »Kirche und Wohlfahrtsstaat« oder »Bischöfe als Manager«[7].

Der für die Geschichtsschreibung wichtige Unterschied zwischen Bots und seinen kirchlichen Antipoden liegt nicht in der Analyse, sondern in der Wertung der neuen Kirche aus Managern und Sozialarbeitern. Goddijn ist sehr zufrieden mit der Analyse des Amerikaners Coleman[8], der zufolge die katholische Kirche in den Niederlanden aus einer »missionarischen Kirche (die Kirche der Emanzipation bis 1956) zu einer kulturell-pastoralen Kirche geworden ist, in der die Bischöfe mehr Begleiter als Füh-

[7] Überschriften aus dem Buch von W. Goodijn, De beheerste kerk. Uitgestelde revolutie in r.k. Nederland. Amsterdam/Brüssel 1973.

[8] J. A. Coleman SJ, The Evolution of Dutch Catholicism 1958–1974. Berkeley 1978; Goddijns Rezension dazu in: »De Tijd«, 15. Juni 1979, S. 36–38.

rer sind«. Es ist dann auch folgerichtig, daß von Leitung in der Kirche keine Rede mehr sein kann, wenn ein Bischof nicht mit der Zustimmung derer führt, deren Oberhirte er ist.

Bots Kritik bleibt nicht bei der Feststellung stehen, daß auf diese Weise die Gegenkräfte zur Wohlstandsgesellschaft wegfallen, sie geht auch weiter als die Feststellung von Tag und Nacht arbeitenden Gewerbetreibenden und »missionarisch« gebliebenen Priestern, daß die neue Elite der berufsmäßigen Sozialarbeiter dazu neige, die uralte Aufgabe der Caritas in den Rahmen der Vierzigstundenwoche zu pressen, damit die vierzigstündige Arbeitswoche radikal von der »Lebenssphäre« getrennt werden kann, um die sich auch ein Bischof als »Arbeitgeber« nicht kümmern darf.

Am schlimmsten ist, daß die meisten der Betroffenen sich nicht einmal bewußt sind, wie sehr der alte Wunsch nach »wachsender Gelegenheit zur persönlichen Glaubensintensivierung und zu mehr Gewissensfreiheit« (bischöflicher Erlaß von 1954) durch ein bürgerlich-individualistisches Freiheitsideal überlagert und verfälscht wird. Zur Ausrüstung des Bürgers gehört heute genauso wie im achtzehnten Jahrhundert eine beträchtliche Portion Skepsis zum Schutz der Freiheit im Sinn von Unverbindlichkeit. Die größere äußere Freiheit (als wachsende Zahl von Verhaltensmöglichkeiten) schreckt vor der inneren Freiheit (als Fähigkeit zur Unterscheidung der Geister) zurück und flüchtete sich dann in das Surrogat echter Freiheit: in das Verlangen nach ständiger Befreiung-von-etwas. Auch das ist nichts spezifisch Niederländisches, traf aber dort auf weniger Gegenstimmen.

Eine zweite Emanzipation wird die Neubelebung des Sakramentalen und einen nicht soziologisch bestimmten Freiheitsbegriff bringen müssen: das ist für Bots die Frage der Zukunft – ich glaube mit Recht.

### *Die Innenseite der Geschichtsdarstellung*

Trotz der Akzent- und Interpretationsunterschiede ergänzen sich die drei Versuche, das Faktenmaterial zu einer Darstellung zu ordnen, wie auch die Angaben[9] und Analysen[10] anderer Autoren. Dennoch ist das Bild noch lange nicht vollständig. Die Menschen wollen mit ihrem Tun etwas erreichen. Oft können dabei die inneren Antriebe anders aussehen als die praktischen Ergebnisse.

Was stand hinter den hohen Dominikantenzahlen vor 1950? Sie sind übrigens trotz des Rückgangs mit 30 bis 40 Prozent auch heute noch sehr hoch. Wir sind über die Absichten eines geistlichen Schriftstellers aus dem siebzehnten Jahrhundert wie Berulle und Neercassel besser informiert als über die Motive und die geistliche Führung junger Seminaristen und Klosterinsassen um 1920 – zumindest dann, wenn wir uns mehr an Zeugnisse aus der betreffenden Zeit halten als an spätere Belege. Es ist eine fromme Legende, die nicht auf historischen Untersuchungen beruht, daß »früher« die überwältigende Mehrheit der Christen jeden Sonntag zur Kirche ging und daß (auch in den Niederlanden von 1910–1950) mehr als ein Viertel oder ein Drittel der Katholiken einmal im Jahr vor Ostern beichtete. Welche besonderen niederländischen Gegebenheiten waren dann der Grund für die im internationalen Vergleich hohe und im Blick

[9] Jan Roes, R. K. Kerk Nederland 1958–1973. Een encyclopedisch overzicht. Nijmegen 1974.
[10] J. F. Lescrauwaet u. a., Bilanz der niederländischen Kirche. Düsseldorf 1976.

auf frühere Jahrhunderte besonders hohe Zahl der Dominikanten? Der Elan, wie er zu einer Emanzipationsbewegung gegenüber einem Staat gehörte, der sich auch im beinahe hundertprozentig katholischen Süden der Niederlande sehr lange und zu häufig als »Protestantische Nation« manifestierte? Die Vermutung liegt sehr nahe, sie ist aber nur schwer anhand von Dokumenten zu belegen oder genauer zu verfolgen. Mehr läßt sich über die Explosion von Berufungen in den Niederlanden eruieren. Dabei wird deutlich, wie sehr eine Mentalität des organisierten Zusammenwirkens auf alte Frömmigkeitsformen durchschlagen konnte. In diese Richtung deuten wenigstens Untersuchungen für eine (noch nicht geschriebene) Geschichte der niederländischen Franziskaner. 1883/87 kam es zu einer plötzlichen Verdoppelung der Eintritte, nach vierzig Jahren einer beträchtlichen Stabilität zu einer neuen Verdoppelung in den Jahren 1926/30. Von diesem hohen Niveau aus setzte eine langsame Abwärtsbewegung ein bis hin zum absoluten Nullpunkt ungefähr 1970. Schließlich gibt es erste schüchterne Anzeichen der wiedergewonnenen Anziehungskraft – das alles ist aber nur die Außenseite.

Nach 1910 läßt sich – mindestens bei den Franziskanern – eine deutliche Veränderung der Frömmigkeitsformen beobachten. Bis zu diesem Zeitpunkt dominierte die Tradition der Rekollektenbewegung, die das Schwergewicht auf die Zurückgezogenheit des religiösen Lebens legte. Nach 1930 gewinnt eine andere Form die Oberhand: der einer Pioniermentalität, verbunden mit der dazugehörigen Hochschätzung der Standfestigkeit. Aus dieser Mentalität heraus engagierten sich die Franziskaner dann auf allen möglichen Arbeitsfeldern. Neben den höheren Schulen und der Mission im Ausland waren damals vor allem das Diasporaapostolat und das soziologische Studium der gegenwärtigen Welt sehr populär.

Selbst beim Sprechen über die franziskanische Armut trat bei vielen – nicht gerade bei Dozenten, aber um so mehr bei den Theologen in ihren Ordenszeitschriften – eine Verschiebung von der Askese hin zum Freisein für einen Auftrag ein.

Natürlich wurden die alten ehrwürdigen Ausdrucksweisen nicht ganz und gar zum Klischee, aber das Herz vieler hatte doch den Wunsch, sozial zu arbeiten. Natürlich im Namen Gottes! Auch das scheint mir nicht für die Niederlande typisch zu sein (man denke an das Kirchenverständnis von Lamennais!), aber es wies hier eigene Akzente auf. Zwar wurden die Regeln der klösterlichen Abgeschlossenheit während der Zeit der Ausbildung aufrechterhalten, aber sie wurden immer zwiespältiger im Blick auf den (auch mir gegenüber bei meinem Eintritt im Jahre 1949 von Älteren geäußerten) Gedanken, daß das »eigentliche« Leben für die Kleriker erst nachher, nach der Priesterweihe anfinge. Wie sah das bei Anderen aus? Begann die Desintegration zwischen dem, was man immer noch aus der alten Frömmigkeitsliteratur nachbetete, und dem, was man in Wirklichkeit dachte und tat: nämlich einen Auftrag zur kirchlichen Sozialarbeit 1910 und wuchs dann vierzig Jahre lang?

Für die Priester bedeutete die Verbesserung der Seelsorge ein »Immer-sozialer-Werden«. Die immer intensiveren Hausbesuche nahmen erst damals die aufdringlichen Formen an, die bei vielen Älteren als Erinnerung an eine vollständige religiöse, aber auch gesellschaftliche Unfreiheit weiterlebt. Der Priester kümmerte sich nicht nur um Geburtenregelung und darum, welche Zeitung man las, sondern in der Moraltheologie wurde der Seminarist auch darauf vorbereitet, seine Kenntnisse im Sozial- und Erbrecht als sozialen Segen auszuteilen.

In den Orden entwickelten sich Schulen, Caritas und Mission immer stärker zu einem perfekt organisierten Betrieb, zu einem religiös aufgeladenen Regulativ für den Unternehmensdrang der Kinder von kleinen Bauern und Mittelständlern, bei denen man noch ziemlich lange voraussetzte, daß sie nicht studierten. Für Katholiken war »studieren« ein Synonym für das Priesterseminar. Dann kam der Schock, als es ausgebildete katholische Sozialarbeiter gab, die Laien waren: Man mußte jetzt nicht mehr ins Kloster gehen, um religiös motivierte Pionierarbeit leisten zu können. Die erste Generation katholischer Intellektueller bestand so zu einem großen Teil aus denen, die ein Priesterstudium aufgaben. Vor 1910 bedeutete der Eintritt bei den Franziskanern, wenigstens bei den Klerikern, in beinahe 100 Prozent der Fälle auch feierliche Profeß und Priesterweihe. Nach 1910 nahmen die Austritte während der Ausbildungszeit zu, nach 1930 wurde die erwiesene Untauglichkeit für die Priesterweihe zum gebräuchlichen Anlaß, um in Rom auch noch nach den ewigen Gelübden Dispens zu erbitten, die man dann auch erhielt.

Nicht nur die Tatsache, daß Seminar und Klerikat zu einer Vorstufe für das Universitätsstudium wurde, führte dazu, daß nach 1950 unter den Intellektuellen so viele »professionelle« Laien waren, die sich von der eigenen Seminarvergangenheit distanzierten. Es ist mindestens ebenso wichtig, daß bei vielen, die nach 1920 bei der Entscheidung für Klerus oder Orden blieben, die Motive für das religiöse Leben den neuen Entwicklungen gegenüber *ungeschützt* waren. In ihren Reihen machte sich die Krise am stärksten bemerkbar. Nach 1960 traten auch viele Fünfzig- und Sechzigjährige aus, eine noch größere Anzahl endete aus Wehrlosigkeit in Formen einer (noch tragischeren) Resignation. Andererseits standen viele, die damals eine Erneuerung des religiösen Lebens versuchen wollten, den alten Traditionen aus der Zeit vor 1910 zu fremd gegenüber, um daran einen Halt finden zu können. Vor allem bei Priestern und Ordensleuten läßt sich verfolgen, wie sehr die katholischen Niederlande zwischen 1920 und 1960 zu einem »Koloß auf tönernen Füßen« wurden.

### *Die Präsenz der »anderen«*

Es gibt ein Handbuch der niederländischen Kirchengeschichte, das die Gegenwart miteinbezieht, sich nicht auf eine Konfession beschränkt und auch den allgemein-geschichtlichen Hintergrund berücksichtigt. Es stammt von einem Protestanten, meinem Utrechter Kollegen Otto J. de Jong (geb. 1926). Er steuerte zum deutschen Handbuch »Die Kirche in ihrer Geschichte« den Beitrag über die Niederlande bei (einschließlich der katholischen Kirche)[11]. Dieser Beitrag ist in seiner Knappheit prägnanter als das Handbuch.

Die Kirche hat besonders durch gesellschaftliche Wandlungen, namentlich durch neue Arbeitszeitregelungen und neue Möglichkeiten der Freizeitgestaltung, viele Funktionen eingebüßt. Für die kleineren kirchlichen Gemeinschaften und Gruppen war der Einfluß auf das öffentliche Leben immer gering. Aber Katholiken und Refor-

[11] Otto de Jong, Nederlandse Kerkgeschiedenis. Nijkerk 1972, 2. Auflage 1978. Otto de Jong, Niederländische Kirchengeschichte seit dem 16. Jahrhundert. In: Die Kirche in ihrer Geschichte, III, Lieferung 2, Göttingen 1975.

mierte waren in vielen Teilen unseres Landes als Mehrheitskirchen für die örtliche Kultur bestimmend und konnten sich deshalb nur schwer mit der Areligiosität des öffentlichen Lebens abfinden. Vor allem der Sonntag (Sonntagszüge, Sport) veränderte seinen Charakter beträchtlich, was auf die Entfremdung Unzähliger von der Kirche großen Einfluß ausübte (meiner Meinung sogar einen größeren als die in diesem Zusammenhang immer angeführte soziale Frage).

Verlust oder Gewinn? Man kann diese Frage nicht beantworten, ohne die Vergangenheit zu bewerten. Die Christianisierung gesellschaftlicher Strukturen brachte in den meisten Fällen eine kräftige Portion kirchliche Billigung von gesellschaftlichem Unrecht mit sich. Darum bedeutete die Säkularisierung für viele kritische Christen, Protestanten wie Katholiken, eine Befreiung. Aber wollten sich die niederländischen Katholiken nach 1960 zu schnell und zu total an die säkularisierte Welt anpassen? War das eine Reaktion auf Jahrzehnte der Bevormundung, darauf, daß man auch nach 1920 mit aller Gewalt die Reihen und die katholische Welt geschlossen halten wollte?

De Jong vermißt hier jedenfalls die Kulturkritik, wie es sie bei Protestanten, die schon länger unmittelbar mit der modernen Welt konfrontiert sind, gibt, namentlich seit über hundert Jahren bei der ethischen Richtung des niederländischen Protestantismus. Dieser Vergleich impliziert die Frage, ob nicht die Katholiken etwas von ihren andersdenkenden Mitchristen hätten lernen können. Damit kommt man an den Ausgangspunkt beinahe aller katholischen Kirchengeschichtshandbücher. Sie glauben sich für die Zeit nach 1580 auf die Geschichte der eigenen Kirche beschränken zu können. Man enthält dann den »anderen« den katholischen Blick auf ihre Geschichte vor. Gleichzeitig verzichtet man dadurch auf den *Kontext* der eigenen Geschichte, wie er sich beispielsweise aus einem Vergleich der katholischen liturgischen Bewegung mit ähnlichen Entwicklungen in der evangelisch-lutherischen Kirche verdeutlichen läßt. Das gilt gerade auch dann, wenn man die eigene Kirche als die »einzig wahre Kirche in der Gemeinschaft der Apostel« versteht. Gerade wenn man (wie z. B. Jedin) dafür plädiert, daß Glaube und Theologie eine unverzichtbare Rolle für die Kirchengeschichtsschreibung zukommt, wenn man so Gottes Heilshandeln in der Geschichte nachzeichnen will, führt erst die Präsenz der »Anderen« zur wahren Tiefe im Geschichtsbild. Diese Tiefe bedeutet auch eine Garantie dafür, daß man sich soweit wie möglich um Harmonie zwischen Glaubensüberzeugung und *Objektivität* bemüht, die jede Wissenschaft auf ihre Fahnen geschrieben hat.

Pieter Geyl hat die Geschichtsschreibung einen Beitrag zu einer nie endenden Diskussion genannt. Ein noch berühmterer niederländischer Historiker, Jan Huizinga, betonte das »Sich-Rechenschaft-Geben«, das sowohl den Faktor der Lebensüberzeugung wie das Streben nach Objektivität einschließt, wie auch die Tatsache, daß wir mit der Geschichtsschreibung nie ans Ende kommen. Jede Veröffentlichung will dadurch zur Überprüfung früherer Untersuchungen anhalten, daß diese (Andere) mit unbemerkt gebliebenen Gegebenheiten konfrontiert werden. Handbücher und Übersichtsdarstellungen unterscheiden sich von Artikeln und Monographien durch ihre Zielbestimmung: sie wollen den Forschungsstand darlegen und Orientierung für die früheren und gegenwärtigen Teilnehmer an der »nie endenden Diskussion« (Geyl) geben.

Das Problem jeder Übersichtsdarstellung liegt dann bei der Notwendigkeit der Beschränkung, in der nach einem alten Spruch der Meister sich zeigt. Was ist *wichtig*

genug, um es aufzunehmen? Diese Frage ist oft schwieriger als die Einschätzung von Ereignissen im Blick auf ihre positiven und negativen Auswirkungen. Nicht nur die »Quellen« von damals (Menschen als Augenzeugen) haben ihre Vorlieben und ihre Bewertungskriterien, sondern auch die Historiker von heute.

Aber der Auftrag der Geschichtsschreibung besteht nicht darin, bei der Verwirklichung bestimmter erwünschter Zukunftsperspektiven behilflich zu sein. Sie soll gerade die wissenschaftliche Distanz in unsere Art der Fragestellung einbringen.

*Vorsicht gegenüber gebräuchlichen Begriffen*

Es ist schwieriger, das »Gestern« objektiv zu beschreiben als etwas, was vor tausend Jahren geschah, weil das Engagement gegenüber ersterem wesentlich stärker ist. Aber auch mit dem so leichthin verwendeten Begriff »Quellen« muß man vorsichtiger umgehen. Wer wegen der Unmenge von Papier aus der Zeit nach 1900 besser informiert zu sein glaubt, der irrt sich. Nicht nur, daß viele neuere Archivmaterialien noch gar nicht zugänglich sind: wie trifft man eine Auswahl aus einem immer unübersehbarer werdenden Papierberg? Und das Wichtigste wird vielleicht gar nicht mehr zu Papier gebracht: es werden nur noch recht wenige wirklich persönliche Briefe verfaßt (man löst eher eine Tagesrückfahrkarte) und Gespräche am Telefon werden nur selten auf Band festgehalten.

Zu den Quellen zählen gegenwärtig auch die Zeitungen: aber die messen besonderen Ereignissen einen größeren Nachrichtenwert zu als den (in den meisten Fällen wichtigeren) »lautlosen« Entwicklungen und Situationen. In den Niederlanden werden an jedem Wochenende Zehntausende von Messen gelesen. Nur wenige, bei denen etwas Exzentrisches geschieht, werden publik und bekommen durch die Verallgemeinerung der örtlich-momentanen Ereignisse auch eine ideologische Qualität. Die Hunderte und Tausende von Messen mit gut gestalteter Liturgie und Predigt ohne Ausrutscher finden in der Presse keine Aufmerksamkeit, obwohl schließlich das eigentliche Problem (der stärkste Rückgang der Zahl der Dominikanten) wahrscheinlich bei den zahlreichen Pfarreien liegt, die unter der Resignation eines Klerus zu leiden haben, der aus der Ruhe der Gewohnheit aufgestört worden ist.

Eine solche Frage nach den »Quellen« ist wichtig für den »Rahmen«, ohne den keine Beschreibung möglich ist. Dazu gehört auch die Frage: Wieviel »allgemeine« Geschichte braucht man, um einer Teilgeschichte das nötige Relief zu geben? Sehr häufig werden dann Begriffe wie zum Beispiel »Niederländische Kirchenprovinz« unbesehen aufgegriffen. Inwieweit entspricht dem eine geschichtliche Wirklichkeit? Jeder vergleicht die Niederlande als Ganzes mit dem übrigen Westeuropa, aber gibt es dieses Ganze in der niederländischen Wirklichkeit?

Abbinks »Holländische Mission« ist für Brabanter und Limburger noch heute nicht nur geographisch, sondern auch gefühlsmäßig im negativen Sinn »der Norden«. Inwieweit war für die Limburger (und für Poels) die Isolierung im eigenen Umkreis der im Bistum aufgebauten Organisationen nicht auch ein Sich-Fernhalten-Wollen vom Rest der Niederlande, von den Katholiken aus dem Norden einschließlich ihrer als »kalvinistisch« angesehenen Frömmigkeit und ihrer Seelsorgemethoden? Demgegen-

über neigten die Leute aus dem Norden in ebenso großem Unverständnis für dessen eigene Geschichte und Tradition dazu, den Limburger Klerus als »faul« abzuqualifizieren. Die Brabanter Katholiken gehörten in der Zeit der Notkirchen zur Kirchenprovinz Mecheln und fühlten sich auch später bis weit ins zwanzigste Jahrhundert hinein mehr beim Frömmigkeitsstil der belgischen Flamen daheim als bei dem von Holland und Utrecht.

Wenn aber Geschichte und Hintergrund in Limburg und Brabant so andersartig sind, könnte dann nicht auch der »Durchbruch« zwischen 1920 und 1960 und danach vielleicht ganz eigene Kennzeichen aufweisen? So wollte auch dieses »Beispiel Holland« im ganzen illustrieren, was bei der Geschichtsschreibung geschehen kann, vor allem wenn sie sich der eigenen Zeit zuwendet. Macht dieses Beispiel nicht auch deutlich, wie sehr Geschichtsschreibung zur Klärung von Zukunftsfragen beitragen kann?

Die gefährlichste Macht, die uns bedroht, ist immer der *Wahn*. Es ist dabei nicht entscheidend, ob der Wahn, der uns bedroht, darin besteht, daß wir ein bestimmtes Stück der Vergangenheit oder daß wir einen besonderen Wunsch aus der Gegenwart zum einzigen Maßstab machen, den wir an die durch alle Zeit und Ewigkeit reichende Gemeinschaft der Heiligen anlegen. Eine solche ungeschichtliche Kurzsichtigkeit zerstört immer unsere tiefste Verwurzelung in dieser Gemeinschaft.

# Athenagoras I.: Der Mut zum Wesentlichen

*Von Olivier Clément*

## *I. Auf dem Weg zu westlicher Weite und östlicher Innerlichkeit*

Athenagoras I. hatte ein feines Gespür dafür, daß wir heute eine Art geschichtlicher Apokalypse erleben, wo Orient und Okzident einen neuen Sinn erhalten. Das Abendland läßt sich nicht mehr durch die Hochkulturen des lateinischen oder germanischen Europa definieren, geprägt vom Geiste Roms und der Reformation. Es ist eine globale »Nicht-Kultur« im Werden begriffen, die – quer durch die weiten, von Technik und Ideologie erzeugten Leerräume – die Menschheit vor die letzten Fragen stellt. »Heute kann die Geschichte den letzten Fragen nicht mehr ausweichen. Wissenschaft, Technik, das Werden des globalen Menschen erfordern eine neue Sinngebung. Die Menschheit durchdringt die Geheimnisse des Universums und stößt an das Tor des Mysteriums, um entweder Gott oder den Untergang zu finden.«

Auf dieses Fragen kann nur eine wiedervereinigte Christenheit Antwort geben, die – sei es zum Martyrium oder zur Verwandlung der Geschichte – die ganze spirituelle Kraft der ungeteilten Kirche wiederfindet. Der christliche Osten, selbst auch von dieser globalen »Nicht-Kultur« erfaßt, hat künftig keinen anderen Sinn, als über seine geschichtlichen Grenzen hinaus das demütige und stetige Zeugnis weiterzutragen, nämlich die Gewißheit des über Tod und Hölle siegenden Christus, um den Menschen den lebendigmachenden Geist darzubieten. »Unsere Heilige orthodoxe Kirche darf und kann den Schatz ihres Glaubens und den Reichtum ihrer Tradition nicht verbergen. Sie muß sich vielmehr der Welt im Geist demütigen Dienens darstellen, mit dem einzigen Ziel der Verwandlung der Welt in Christus.«

Der Augenblick scheint gekommen, wo sich in der christlichen Welt die Begegnung zwischen östlicher Kontemplation und westlichem Sinn für Geschichte vollziehen muß. Die Orthodoxie muß dem Abendland helfen, seine im geistlichen Sinn des Wortes »orientalischen« Wurzeln wiederzufinden. Das Abendland muß die Orthodoxie für die Nöte und das Fragen dieser Zeit wecken, für die Erfordernisse einer offenen Rationalität und Ethik. Nur zusammen können die Christen in Orient und Okzident an einer schöpferischen Spiritualität arbeiten, einem von Gott geprägten Humanismus, wo der Vater und der Sohn, Gott und Mensch keine Gegensätze mehr bilden, sondern im Geiste und in der Freiheit einswerden.

Nach Athenagoras I. hat sich der entscheidende Bruch in der christlichen Welt zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert in der Spaltung von Abendland und Morgenland vollzogen. Sie hat in der Christenheit zu einer fortschreitenden Desintegration geführt. Es kommt also darauf an, diesen Bruch zu überwinden, und an erster Stelle den zwischen den zwei Protagonisten, Rom und Konstantinopel. Eine tiefere Annäherung zwischen Katholiken und Orthodoxen könnte die christliche Welt zu einer fortschreitenden Reintegration führen. Sie würde die Orthodoxie aus der Abschottung von der Geschichte befreien und das christliche Abendland vor der Auflösung in die Geschichte schützen. Vor allem würde sie es Rom ermöglichen, die berechtigten Anlie-

gen der Reformation aufzugreifen, ohne den Sinn für das Mysterium, die heilige Tiefendimension der Kirche zu verlieren.

### *II. Die Annäherung zwischen Rom und Konstantinopel*

Alles gerät in Bewegung, als im Jahre 1959 Athenagoras einem Mann gegenübersteht, der ihm so ähnlich ist: Johannes XXIII. Er macht dem Papst den Vorschlag, ein wahrhaft ökumenisches Konzil einzuberufen, wo sich West- und Ostkirche begegnen könnten. Eine prophetische Vision, die sich damals nicht verwirklichen ließ. Aber es sieht so aus, als ginge die Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils durch Johannes XXIII. teilweise auf diese Anregung und Perspektive zurück. Am 4. Dezember 1963 kündigt der neue Papst, Paul VI., an, daß seine nächste Reise ins Heilige Land führen wird. Zwei Tage später macht Athenagoras den Vorschlag, es möchten sich zum Anlaß dieser Wallfahrt die Verantwortlichen aller Kirchen und Konfessionen in Jerusalem treffen. Nicht um des Diskutierens willen, sondern »um im gemeinsamen glühenden Gebet, auf Knien, unter Tränen und im Geist der Einheit, auf Golgotha, wo das heilige Blut Christi vergossen wurde, und vor dem Grab dessen, von dem alle Umkehr ihren Ursprung hat, zu bitten, daß zum Ruhme des heiligen Namens Christi und zum Heile der ganzen Menschheit der Weg frei werde zur völligen Wiederherstellung der christlichen Einheit gemäß dem heiligen Willen des Herrn«.

Damals war die Zeit noch nicht reif. Aber der Papst willigt in die Begegnung mit dem Patriarchen ein. Über dieses Sich-Wiederfinden von Orient und Okzident in Jerusalem, dem symbolischen Ort von Anfang und Ziel, wurde schon genug gesagt. Am 7. Dezember 1965 wird der Bann von 1054 aufgehoben und damit die Eröffnung eines »Dialoges der Liebe« zwischen den beiden Kirchen möglich, in dem sich »der tatkräftige Wille ausdrückt, zu einem gemeinsamen Erkennen und Bekennen des apostolischen Glaubens und seiner Forderungen zu gelangen«.

Es folgen die beiden Begegnungen im Jahre 1967. Paul VI. nimmt es auf sich, als erster im Juli nach Istanbul zu kommen. Er umgeht das ganze Problem des Vorsitzes, so sehr ist er vom Geist der Brüderlichkeit erfaßt. Das wieder ermöglicht es dem Patriarchen, sich im Oktober nach Rom zu begeben. Der Erfolg ist beträchtlich. Um ihn abschätzen zu können, braucht man nur im Tomos Agapês zu blättern, dem »Buch der Liebe«, das im Jahre 1971 gleichzeitig durch den Phanar und den Vatikan veröffentlicht wird und das ganze Dossier des Dialogs enthält. Damit ist eine entscheidende theologische Wegmarke gesetzt, an der sich das Nachdenken über die Kirche fortan orientieren muß.

Der Papst und der Patriarch haben unterstrichen, daß es zwischen beiden Kirchen eine gemeinsame Sprache gibt, die der Apostel und der Väter. Dabei sei eine schöpferische Treue das Ziel: der theologische Dialog soll sich »getreu den Überlieferungen der Väter und den Eingebungen des Heiligen Geistes« gestalten. Darüber hinaus hat der Papst die Wichtigkeit einer *eucharistischen Ekklesiologie* hervorgehoben, die ja im Mittelpunkt der orthodoxen Auffassung von Kirche steht. »In jeder Ortskirche«, so erklärte er in Istanbul, »ist dieses Geheimnis der göttlichen Liebe am Werk, und liegt nicht da der Grund dafür, daß nach einer schönen und alten Tradition die Ortskirchen sich gern als ›Schwesterkirchen‹ bezeichnen?« Auf derselben Linie hat der Pa-

triarch unterstrichen, daß der römische Primat als solcher von den Orthodoxen nicht in Frage gestellt wird, sondern nur seine modernen Ausformungen. Es müßte sich, so sagte er, um einen »Vorsitz in der Liebe« handeln. Der erste Bischof ist nicht über die anderen gestellt, sondern in ihre Mitte und in den Dienst ihrer Communio.

### *III. Der gekreuzigte und auferstandene Christus als einziges Fundament*

Gegen Ende seines Lebens hat sich für den Patriarchen offenbar alles auf eine einfache Grundtatsache konzentriert. Die ganze Tradition läßt sich im gekreuzigten und auferstandenen Christus zusammenfassen, in dem sich Gott als Liebe und Leben zeigt und in dem alles Leben erhält. »Der Erlöser, der in Bethlehem geboren ist, ist kein ferner, anonymer Gott. Er ist Gott mit uns . . .« Was den Patriarchen im Evangelium so betroffen machte, war, daß sich die Seinsweise Gottes, seine unendliche, opferwillige Liebe, in der uneingeschränkten Menschlichkeit Jesu enthüllt. Er unterstrich die Bedeutung der menschlichen Freundschaften des Erlösers. »Jesus liebte Martha, ihre Schwester und Lazarus.« Er liebte und liebt die Menschen nicht auf eine abstrakte, nicht-fleischgewordene Weise; er wählt und zieht vor, das heißt genauer: er greift jeden besonders heraus. Diese Seinsweise Gottes, diese Liebe, die aus dem Schoß des Vaters kommt, gipfelt in der Selbstoffenbarung am Kreuz: der »entwaffnete« Gott nimmt ohne Einschränkung selbst die an, die ihn kreuzigen, das heißt jeden von uns, die wir täglich die Liebe töten. Die Auferstehung zeigt sich so als eine neue Schöpfung, als die Metamorphose in der Liebe, die stärker ist als der Tod, und die fortan, durch unseren Glauben hindurch, alles erfaßt. »Fortan bewegt sich alles auf die universelle Auferstehung zu. Wir wissen nicht, auf welchen Wegen, aber alles ordnet sich auf sie hin . . . Die Auferstehung gibt der Geschichte ihren Sinn, ist gleichsam ihr universaler Gravitationspunkt.« Die Wahrheit der Dinge ist das Wunder, und darum macht die Auferstehung, das Wunder aller Wunder, alles verstehbar. »Für den, der zu sehen versteht, ist alles wunderbar. Alles ist ins Mysterium, ins Unendliche getaucht. Schon das geringste Ding ist ein Wunder, vielmehr noch jede Begegnung. Ist nicht schon die bloße Tatsache, daß jemand existiert, daß er nicht bloß ein Stück Materie ist, sondern ein Antlitz trägt, ein Wunder?« Und die Wurzel jedes Wunders ist, daß die Welt nicht auf sich selbst beschränkt ist, sondern daß Gott existiert. »Damit ist alles möglich. Denn Er ist. Er ist wirklich. Er kommt auf uns zu, er macht uns zu Freunden. Wir waren tot, und in seinem Christus sind wir lebendig.« Vielleicht war das Thema der *Freundschaft Gottes,* dieses Gottes, der im Geheimen unseren Schmerz und unsere Freude teilt, das Herzstück des geistlichen Lebens von Athenagoras. »Welches Wunder! Der unantastbare Gott wird uns zum Freund. Ihr seid meine Freunde, hat er uns gesagt. Welche grenzenlose Freude!« Für den Patriarchen bedeutete das, daß alle Unterwürfigkeit aus der Beziehung des Menschen zu seinem Gott weichen muß. Das Christsein beruht in der Offenbarung des lebendigen und lebenspendenden Gottes, der uns in seinem Sohn an Kindes Statt annimmt und der uns im Geiste an seiner Fülle teilhaben läßt. Das Christentum ist also die Religion der Person und der Freiheit. Sind Tod und Hölle in Christus überwunden, dann wird die Angst in uns Vertrauen, und wir können mit Zuversicht für die Befreiung des Menschen eintreten. »Frei sein, in sich selbst frei sein, man selbst sein, welch eine Freude!

Die Bedingung ist, der Lüge zu sterben – all den Lügen eines lächerlichen Ichs, das sich ereifert und rechtfertigt –, um im Herrn neu zu erstehen, sich von ihm angenommen zu wissen,von ihm Vergebung und schließlich ein Leben ohne Grenzen zu erfahren, wo wir von nichts ferngehalten werden, wo unsere Kraft sich im mächtigen Wehen des Geistes entfaltet.« Die Bedingung ist die große Umkehr des Herzens nach dem Beispiel der Sünderin zu Jesu Füßen. Der Patriarch hat diese Begebenheit und die dort vom Herrn gezogene Folgerung gern erwähnt: »Ihr sind viele Sünden vergeben, weil sie viel geliebt hat.« Und der Patriarch pflegte hinzuzufügen: »Denn er hat viel geliebt. Das ist das ganze Christentum!«

Hieraus erklärt sich der ständige Kampf des Athenagoras gegen die Pharisäer in der Kirche, die aus dem Christentum »eine Religion des Gesetzes und der Selbstbestätigung« gemacht haben. »Denkt beispielsweise an die Angst der Frau und ihre Liebe, die sich so tief ins christliche Bewußtsein eingeprägt hat. Jesus hat niemals etwas gegen die Frau gesagt, niemals. Er sagt nichts gegen den Menschen, er liebt ihn . . . Wenn er anklagt, dann nur die Pharisäer und Heuchler, und dann mit welcher Härte!« Und er betonte: »Christus bleibt niemals bei der Negation, beim Abweis stehen. Wir sind es, die den Menschen solch ein Joch aufgebürdet haben! Jesus sagt niemals: ›Du sollst nicht, man darf nicht.‹ Das Christentum besteht nicht aus Verboten: es ist Leben, Feuer, Schöpfung, Erleuchtung!«

## *IV. Das Christentum als »Wissenschaft vom Leben«*

Nur durch Ablegen seiner Waffen kann der Mensch an der Seinsweise Gottes teilnehmen, der sich selbst bis zum Kreuz entwaffnet hat. »Man muß den härtesten Krieg führen, den Krieg gegen sich selbst . . . Man muß soweit kommen, seine Waffen abzulegen.« Dann hört man damit auf, auf der Hut zu sein, »man nimmt an und man teilt mit«. Man hört ganz auf, Angst zu haben: »Wenn man nichts mehr hat, hat man keine Angst mehr: Wer wird uns von der Liebe Christi trennen können?« Die Zeit hört auf, Bedrohung und Sorge zu sein, man entgeht dem zutiefst atheistischen »Willen zum Willen«, nicht, um sich von der Welt zurückzuziehen, sondern um die Keime des Lebens unterscheiden zu lernen und sie zu beschützen. »Die Zukunft können wir nicht erzwingen. Sie liegt in Gott. Wir wissen lediglich, daß in unserem Einzelleben wie in der Geschichte die Auferstehung das letzte Wort haben wird.« »Jeden Tag stehe ich in der Dankbarkeit auf zu leben, ich empfange den neuen Tag wie eine Segnung. Und ich versuche, die Verheißung des Lebens, die aus der Vergangenheit kommt und sich der Zukunft Gottes zuwendet, heute schon wachsen zu lassen, indem ich den Augenblick in seiner Fülle lebe.«

Für den Menschen, der Vertrauen und Güte besitzt, ist alles lebendig im auferstandenen Christus; er wird der große Lebensbejaher, der in allen Dingen die Herrlichkeit Gottes erkennt und ans Licht zu bringen sucht: »Der Baum, der als erster im Februar in den Gärten des Phanar blüht, ist voll von Gottes Herrlichkeit. Das innere Meer eines Blickes ist ebenso davon voll . . .« Im Leuchten des Antlitzes des Auferstandenen öffnet sich das Antlitz des Nächsten, wird Offenbarung. Der Patriarch wußte ganz besondere Akzente zu setzen, um das, was für ihn die mystische Evidenz des Alltäglichen war, anschaulich zu machen: »Welche Freude, daß der andere da ist, daß

er existiert . . . Weil Gott ist, gibt es den anderen. Er ist das Wunder Gottes. Vor allem der Blick ist ein Wunder. Welche Freude, in die Augen des Nächsten einzutauchen, in das innere Meer seiner Augen.« Von daher seine Weigerung, etwas zu vergleichen: »Jeder Mensch ist unermeßlich. Wer kann den Menschen messen außer der Liebe, die ja gerade nicht mißt?«

So stellt sich eine ernste und zugleich einfache Spiritualität dar, die weniger zu brechen und abzulehnen sucht, als dem täglichen Leben Frieden und Helligkeit zu bringen. In der geheimen Gegenwart des Freundes öffnet sich das armseligste Ding, die scheinbar gewöhnlichste Begegnung auf die Ewigkeit.

### *V. Die Vereinigung von Kirche und Christentum*

Für den Patriarchen besteht die größte Tragik der Geschichte des Christentums in der Trennung der Lebensräume der Kirche und des Geistes vom Geist des Evangeliums. »Wir haben aus der Kirche eine Organisation unter anderen gemacht. All unsere Kräfte haben wir darauf gewandt, sie auf die Beine zu stellen.Nun verwenden wir sie darauf, daß sie funktionsfähig bleibt. Das klappt recht und schlecht – eher schlecht als recht. Aber es läuft wie eine Maschine und nicht wie das Leben!«

Die sogenannten Christen »haben aus der Kirche eine Maschine gemacht, aus der Theologie eine Pseudo-Wissenschaft, aus dem Christentum eine vage Moral.« Zu oft spielt sich das Leben der Kirchenmänner abseits vom Leben ab.

Aber die Pseudo-Christen haben nicht das Monopol Christi. Christus ist überall. Während die Kirchen Angst vor dem Evangelium haben, »ist Er unter die Leute gegangen und hat ihre Geschichte beflügelt, ohne die Kirchen und manchmal gegen sie«. Er bringt die Forderung nach Gerechtigkeit wieder in Gang, denn »Christus wird Mensch in den Armen«. Er steht hinter dem emanzipatorischen Bemühen, die Frau als Person anzuerkennen. »Er ist jedesmal, wenn wirklich eine Begegnung stattfindet, zugegen, jedesmal, wenn die Gerechtigkeit oder das Wissen ohne Eigennutz ausgeübt werden, jedesmal, wenn die Schönheit das menschliche Herz weiter werden läßt.«

Doch der Christus der Geschichte bleibt gekreuzigt, ist nie wahrhaft auferstanden. Es fehlt der Ansatzpunkt für eine vollständige Befreiung. Versagen, Trennung und Tod rücken sie immer wieder in die Ferne. Allein der eucharistische Kelch, der Gral im Herzen der Kirche, wie der Patriarch gern sagte, kann uns die Macht der Auferstehung mitteilen, ein Leben, das stärker ist als der Tod. »Da und nur da gibt sich Christus ganz.«

Das ganze Problem besteht also darin, den gekreuzigten Christus der Geschichte und den auferstandenen Christus der Eucharistie zu vereinen, denn »es gibt nur einen Christus« und der Quell allen Lebens liegt in der Eucharistie, nicht nur für die Christen, sondern für alle Menschen.

Den Geist des Evangeliums und die Eucharistie zu einen, heißt das Mysterium der Kirche und die Freiheit verstehen. Als eucharistische Gemeinschaft macht die Kirche aus uns einen einzigen Leib, im ganz realen Sinne, um im freien Miteinander den absoluten Charakter jeder persönlichen Existenz zu begründen. Darum pflegte der Patriarch zu sagen: »Die Laien mögen ihre Verantwortung wahrnehmen. Meine Sache

ist es, den Menschen den Sinn des Lebens wieder ins Gedächtnis zu rufen, nicht ihnen Rezepte zu geben.«

In der Politik vor allem muß das Lehramt die großen Richtlinien der biblischen Offenbarung in den Alltag übersetzen. Sie gehen über die Geschichte hinaus, relativieren ihre Ansprüche und öffnen ihr die Wege der Hoffnung. Der Patriarch hat ununterbrochen gemahnt, daß die Kirche nichts zu fordern hat, daß sie demütig handelt, indem sie die Herzen wandelt, die Strukturen der Person, wie ein Geheimnis der Heiligung, ein Licht, das sich nur in dem Maße verbreiten kann, wie die einzelnen Menschen transparent werden. Dieses Licht weckt das Gewissen, gibt ihm den Sinn von Person und Gemeinschaft. Es fordert zugleich die Feier, die den Menschen nicht in den Bedingtheiten der Geschichte untergehen läßt, ihn vielmehr in der Ewigkeit verankert. Es ruft nach dem »Sakrament des Bruders«, der uns »den mißhandelnden Christus in der Person derer zeigt, die nackt, hungrig und gedemütigt sind«. Das ist im letzten die große christliche Antinomie, des Martyriums und der Gottmenschlichkeit. In seinen Botschaften hat der Patriarch immer den Hunger nach Gerechtigkeit in der Dritten Welt und den Hunger nach Lebenssinn in den reichen Ländern unterstrichen. Er hat Wert auf »die Bildung des inneren Menschen« gelegt, im Blick auf eine schöpferische Spiritualität. »Darin besteht alles: in sich ein neues Leben aufblühen zu lassen, seiner Seele ein festliches Kleid anzuziehen. Dann werden wir unsere Hände mit brüderlichen Geschenken füllen als solche, die leiblichen Hunger leiden wie für die, deren Seele hungert.« Aber es ist nicht Aufgabe der kirchlichen Institution, die Laien unmittelbar zu leiten. Sie soll diese mit dem Blute Christi nähren und mit den so schwierig anmutenden Anweisungen der Seligpreisungen: dann werden sie den Kampf der Zivilisation in königlicher Freiheit führen.

Was an diesem schwer einzuordnenden Denken frappiert – schockierend für Integristen wie Progressisten –, ist seine geradezu jugendliche Unbekümmertheit, eine Frische ganz ohne Demagogie, in der eben das Eigentliche der christlichen Tradition besteht. Athenagoras hatte keine Angst vor den Jungen, und diese haben es ihm gedankt. Ich habe im Phanar junge römische Katholiken getroffen, die, nachdem sie den Patriarchen in St. Paul außerhalb der Mauer gehört hatten, die Reise nach Istanbul unternahmen, um ihn, wenn auch nur kurz, wiederzusehen, um seinen Segen, ein Wort der Hoffnung zu empfangen. Der Patriarch wußte, daß für einen Christen jede persönliche Situation, jede auch noch so dramatische historische Stunde, eine »Situation von Geburtswehen« ist. Er hatte sich dem Christus, der kommen wird, zugewandt. Er wußte, daß der Geist der Tradition mit dem neuen Geist eins ist, von dem der Apostel spricht. Seine Offenheit der Jugend gegenüber war eine Offenheit für den Geist.

# Schau des Geheimnisses

## Die Eucharistie in der prophetischen Theologie Hildegards von Bingen

*Von Gerhard Müller*

In diesem Jahr am 17. September jährte sich der 800. Todestag der heiligen Hildegard von Bingen (1098–1179), der bedeutenden Äbtissin der Klöster Rupertsberg und Eibingen an Nahe und Rhein[1].

Ihre umfangreiche schriftstellerische Tätigkeit zeigt eine große Breite des Wissens und ein für ihre Zeit ungewöhnliches Interesse an naturkundlichen und medizinischen Kenntnissen. Geistliche Lieder und Dichtung weisen ihr Genie als künstlerische Begabung aus von hoher bildlicher Aussagekraft, während ihr weitgespannter Briefwechsel selbst mit den höchsten Repräsentanten von Kirche und Gesellschaft eine wache Teilnahme an den politischen und weltlich-diesseitigen Problemen ihrer Zeit verrät[2]. Die eigentümliche Verschränkung von Theologie, Anthropologie und Kosmologie in der Christologie, wie sie vor allem in ihrer Visionstrilogie »Wisse die Wege« *(Scivias)*[3], »Der Mensch in der Verantwortung« *(Liber vitae meritorum)*[4] und »Welt und Mensch« *(De operatione Dei)*[5] zum Ausdruck kommt, zeigt eine hohe theologische Originalität.

Eine umfassende Bereitschaft zu universaler Kenntnisnahme der Wirklichkeit der Welt als Schöpfung des liebenden Gottes verleiht ihrem Werk Züge ruhiger Ausgewogenheit und wohltuender Offenheit weiter Perspektiven. Hier weht ein Geist weltlichen Christentums, das aus ursprünglicher Begegnung mit den Glaubensgeheimnissen der Schöpfung und Inkarnation jedoch ängstliche Weltflucht und alle schwächliche Weltverfallenheit souverän hinter sich gelassen hat.

### *Die Gabe theologischer Schau*

Dabei besaß Hildegard als Frau und Nonne keine formal-wissenschaftliche Ausbildung. Nicht wissenschaftliche Methode und Form, sondern die eigenartige »Schau«

---

[1] Eine knappe und übersichtliche Einführung in Leben und Werk bietet Adelgundis Führkötter, Hildegard von Bingen. Salzburg 1972.

[2] Zu den Werken vgl. die lat. Ausgaben bei J. P. Migne, S. Hildegardis abbatissae opera omnia: Patrologia Latina (PL) tom. 197 (Paris 1855, 1882, 1952); J. B. Pitra, S. Hildegardis abbatissae opera omnia (Paris 1882; republished Farnborough, England 1966). Eine deutsche Hildegard-Ausgabe ist im Otto Müller-Verlag in Salzburg erschienen. Vgl. zur Literatur W. Lauter, Hildegard-Bibliographie. Wegweiser zur Hildegard-Literatur. Alzey 1970.

[3] Hildegard von Bingen, Wisse die Wege (WdW). Scivias. Nach dem Originalkodex des illuminierten Rupertsberger Kodex der Wiesbadener Landesbibliothek ins Deutsche übertragen und bearbeitet von Maura Böckeler (Salzburg $^{6}$1975). Die erste textkritische Ausgabe erschien in Turnholt 1978 von A. Führkötter besorgt in CCCM 43, 2 Bde.

[4] Hildegard von Bingen, Der Mensch in der Verantwortung. Das Buch der Lebensverdienste *(Liber vitae meritorum)*. Nach den Quellen übersetzt und erläutert von Heinrich Schipperges. Salzburg 1972.

[5] Hildegard von Bingen, Welt und Mensch. Das Buch »De operatione Dei«. Aus dem Genter Kodex übersetzt und erläutert von Heinrich Schipperges. Salzburg 1965.

macht die unverwechselbare Prägung ihrer Theologie aus. Die Werkzeuge der damals jungen dialektischem Methode, des diskursiven Denkens, der logischen Analyse, der differenzierten Begriffsbildung, der beginnenden Systematisierung des überlieferten Glaubensgutes und Wissensstoffes lagen ihr fern.

Aber gerade weil hier eine eigenständige und in ihrer Weise ebenso berechtigte Form von Theologie lebendig ist mit einem sensiblen Gespür für den organischen Zusammenhang, das innere Gefüge und die spirituelle Unerschöpflichkeit der Heilsmysterien, weiß die »wissenschaftliche Theologie« aus der einen großen Tradition heraus um ein legitimes Korrektiv. Insofern sie eine Pluralität von Formen anerkennt, schützt sich die Theologie als »Wissenschaft vom Glauben« vor der Gefahr der Positivierung und Rationalisierung ihres »Gegenstandes«. Ausdrucksmittel solcher Theologie sind dann nicht zunächst Begriff, Distinktion, Quaestio, Argument, Definition, sondern vornehmlich Bild, Visio, Kontemplation, Betrachtung, Beschreibung, innere Wesensschau. Auf einer Trierer Synode (1147/48) hat Papst Eugen III. unter Vermittlung des Hl. Bernhard von Clairvaux Hildegards prophetische Sehergabe bestätigt und somit nicht nur eine materielle, sondern auch eine formelle Pluralität von Theologien anerkannt[6].

Jedoch ist Hildegard nicht in die Reihe »mystischer« Theologen einzuordnen, die ekstatisch in weltloser Innerlichkeit die einsame Begegnung von Gott und Seele suchen.

»Nicht die gemütvolle Lyrik der deutschen Mystik des 14. Jahrhunderts, sondern eine an die großen Propheten des Alten Bundes gemahnende Darstellungsweise gibt den Visionen Hildegards ihr literarisches Gepräge.«[7] Zu Beginn ihres hochbedeutsamen Hauptwerkes »Wisse die Wege« – eine Art heilsgeschichtliche Dogmatik –, in der sie in »dogmatisch-prophetischen Visionen . . . die christliche Glaubenslehre in Bildern von großen Perspektiven darstellt«[8],beschreibt sie die Art ihrer Visionen, »geschaut von einem einfältigen Menschen«[9].

»Die Gesichte, die ich schaue, empfange ich nicht in traumhaften Zuständen, nicht im Schlafe oder in Geistesgestörtheit, nicht mit den Augen des Körpers oder den Ohren des äußeren Menschen und nicht an abgelegenen Orten, sondern wachend, besonnen und mit klarem Geiste, mit den Augen und Ohren des inneren Menschen, an allgemein zugänglichen Orten, so wie Gott es will.«[10] Ihre charismatische Begabung ist offenbar eine Art »intuitive Schau«, in der ihr über einer begrifflich-logischen Ebene des Zugangs Schönheit, Fülle, Zusammenhang und innere Ordnung des Offenbarungsgeheimnisses aufscheinen.

---

[6] Vgl. die Lebensbeschreibung von den Mönchen Gottfried und Theoderich: Das Leben der heiligen Hildegard von Bingen, hrsg., eingeleitet und übersetzt von A. Führkötter: Heilige der ungeteilten Christenheit. Dargestellt von den Zeugen ihres Lebens, hrsg. v. W. Nigg u. W. Schamoni. Düsseldorf 1968, S. 50 f.

[7] M. Grabmann, Die deutsche Frauenmystik des Mittelalters. Ein Überblick; ders., Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik I (Nachdruck der 1. Aufl. München 1926). Hildesheim/New York 1975, S. 469–488, hier 470.

[8] M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit (Nachdruck der 1. Aufl. Freiburg i. Br. 1933). Darmstadt [2]1961, S. 123.

[9] WdW 87.

[10] WdW 89.

Das »feurige Licht«, das sie im Jahr 1141 vom Himmel her durchströmte, erschloß ihr nach eigenem Zeugnis plötzlich den »Sinn der Schriften, des Psalters, des Evangeliums und der übrigen katholischen Schriften des Alten und Neuen Testamentes. Doch den Wortsinn ihrer Texte, die Regeln der Silbenteilung und der [grammatischen] Fälle und Zeiten erlernte ich dadurch nicht«[11]. Hildegard weiß nichts von neuen Offenbarungen außer der einen geschichtlichen zur Zeit Jesu und der Apostel. Von einem wunderbaren Zugang außerhalb der geschichtlich-kirchlichen Vermittlung in Schrift und apostolischer Überlieferung ist nie die Rede. Es geht vielmehr um ein allerdings der Gnade verdanktes Geschenk eines gewiß ungewöhnlichen Zugangs zum Verständnis der »Traditio« aus einem tief-inneren Erleben und Erfahren.

### *Im Geiste lebendiger Überlieferung*

Die gedankenvolle Vision des eucharistischen Geheimnisses stellt wohl Mitte und inhaltlichen Höhepunkt dar in »Wisse die Wege« II. Buch, 6. visio[12]. Unter der Voraussetzung des welthaft-kirchlichen Charakters ihrer Schau ist es berechtigt, den allgemeinen theologiegeschichtlichen Hintergrund zu erhellen, von dem sie durchaus mitbestimmt wird.

Zuerst ist es eine enge Vertrautheit mit der Heiligen Schrift, die ihren Schriften einen vom biblischen Geist getragenen Grundzug verleiht. Als Tochter des heiligen Benedikt steht sie in der großen patristischen und monastischen Tradition, und sie lebt ganz aus Geist und Seele des gottesdienstlichen Selbstvollzugs des christlichen Daseins, in dem sich Glauben, Kirche und die Heilsmysterien authentisch darstellen nach dem Grundgesetz »lex orandi – lex credendi«[13].

Darüber hinaus lassen sich literarische Abhängigkeiten im einzelnen nicht immer leicht nachweisen. Trotzdem zeigt sich, daß Hildegard mit dem zeitgenössischen Problemstand bezüglich der Eucharistie vertraut ist, wie aus zwei Briefen zum Thema hervorgeht, die hier jedoch nur illustrierend und erläuternd zur 6. Schau des 2. Buches von »Wisse die Wege« herangezogen werden[14].

Ihre Korrespondenz beweist ihre Vertrautheit mit den aktuellen Problemen, wenn sie von bedeutenden Theologen wie Bischof Eberhard II. von Bamberg[15] und Magister Odo von Soissons[16] zu subtilen Fragen der Trinitätslehre konsultiert wird und auf einem hohen Niveau mit sicherer gedanklicher Kraft zu antworten vermag.

Im frühen Mittelalter hatte sich das theologische Interesse den Sakramenten und vor allem der Eucharistie zugewandt.

---

[11] WdW 89.

[12] Vgl. WdW 192–203; Scivias: CCCM 43, 225–306.

[13] Vgl. Willibrord Lampen, Sint-Hildegard en de H. Eucharistie. In: »Benedictijns tijdschrift« 20 (1959), S. 92–100, hier 95; A. Führkötter, Hildegard von Bingen. Kosmische Schau. In: Große Gestalten christlicher Spiritualität, hrsg. v. J. Sudbrack u. J. Walsh. Würzburg 1969, S. 135–151.

[14] Ep. 43: PL 197, 212 f.; und Ep. 47: PL 197, 218–243; vgl. auch M. Schrader-A. Führkötter, Die Echtheit des Schrifttums der heiligen Hildegard von Bingen. Köln/Graz 1956.

[15] Vgl. Hildegard von Bingen, Briefwechsel. Nach den ältesten Handschriften übersetzt und nach den Quellen erläutert von A. Führkötter. Salzburg 1965, S. 66–71.

[16] Vgl. ebd. S. 42–45.

Im Umkreis der Frage Kaiser Karls des Kahlen, ob Leib und Blut Christi »in mysterio an in veritate«, das heißt im Symbol oder in Wirklichkeit gegenwärtig sei in der Messe, entwickelte sich der sogenannte erste Abendmahlsstreit[17]. In seinem bedeutenden Werk »De corpore et sanguine Domini«[18] vertritt der »Theologus eucharisticus« Paschasius Radbertus eine realistische Deutung mit der Identifizierung des historischen und sakramentalen Christus, wogegen vor allem der Mönch Ratramnus eine solche Identifikation für unmöglich erachtete. Die von der Tradition her überkommene Spannung zwischen einem »ambrosianischen Metabolismus« und einem »augustinischen Symbolismus« galt es zu vermitteln. In der epochalen Wende von einer mehr platonisch geprägten Wirklichkeitssicht der Väter zu einem gegenständlich-dinglichen Wirklichkeitsverständnis der Germanen war die dem Sakrament eigentümliche Zwei-Seitigkeit von Symbol (Zeichen) und Wirklichkeit, von *figura* und *veritas*, durchzuhalten und so in den neuen Verständnishorizont zu übersetzen, daß die Mitte zwischen den beiden Extremen einer objektivistischen Verdinglichung und einer subjektivistischen Entwirklichung gewahrt wurde.

Erst in dem durch Berengar vor Tours ausgelösten zweiten Abendmahlsstreit zeichnete sich eine tragfähige Lösung ab. Berengar schwächte das »symbolische Denken« spiritualistisch und subjektivistisch ab, so daß er wirkliche Wesensverwandlung ablehnen muß. Wenn auch die ersten theologischen und lehramtlichen Reaktionen in massiver Betonung der Identität des historischen und sakramentalen Leibes nicht das letzte Wort sein konnten, so war doch eine innere Klärung der realistischen Position unumgänglich geworden. Vor allem Lanfranc von Bec und Guitmund von Aversa führten die Fragestellung weiter, wobei der augustinische Begriff von Sakrament als »signum sacrum«, im Sinne eines Realsymbols gedeutet, eine differenzierende Selbstvermittlung des Realismus leistet. Die Identität wird auf das Wesen der Elemente eingeschränkt. Die sichtbaren Gestalten von Brot und Wein bleiben, die aber als wirkliche Zeichen in die volle unsichtbare, das heißt nur dem Auge des Glaubens erfaßbare volle Realität der durch Gottes allmächtiges Wort geschaffenen Fülle des eucharistischen Geheimnisses hineinweisen können. Der Begriff der »Transsubstantiation« liegt nahe, wie er dann auf dem 4. Laterankonzil (1215) normative Geltung für die kirchliche Selbstverständigung erlangte.

Der Preis, der für diese große Leistung der »dialektischen« Theologie zu zahlen ist, kann freilich nicht verkannt werden. Wenn fast unvermeidlich ebenso entscheidende Elemente der Eucharistie zurücktreten wie Opfer, *memoria*, Mysterium, *communio*, heilsgeschichtliche, ekklesiale und anthropologische Bezüge, dann kann von der visionären Schau des Mysteriums her ein Korrektiv geltend gemacht werden, das zur Betrachtung der organischen Ganzheit der verschiedenen Dimensionen zurückdrängt.

Hildegard kennt wohl die gerade für die Frühscholastik typischen Casus: was geschieht, wenn Juden und Häretiker kommunizieren, ob der exkommunizierte Priester

---

[17] Vgl. zum dogmengeschichtlichen Hintergrund J. R. Geiselmann, Die Eucharistielehre der Frühscholastik = FChLDG 15. Paderborn 1926; Rh. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte III (Nachdruck der 4. Aufl. Leipzig 1930). Darmstadt 1974, S. 73–84, 206–218; B. Neunheuser, Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit: HDG IV/4b (1963), S. 11–24; A. Gerken, Theologie der Eucharistie. München 1973, S. 97–125; H. de Lubac, Corpus Mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Einsiedeln 1969, S. 271–303 (Vom Symbol zur Dialektik).

[18] CCCM16 (Turnholt 1961).

gültig konsekriere und die berühmte Frage »Quid sumit mus«[19]. Doch wird dadurch die ganzheitliche Sehweise des unergründlichen Mysteriums nicht zerstört.

*Betrachtung der Bilder*

Dem Rupertsberger Codex, der auch der deutschen Übersetzung der »Scivias« zugrundeliegt, sind 35 Miniaturen beigegeben. Auf die heilige Eucharistie beziehen sich die Tafeln 15 und 16, die das »Opfer Christi und der Kirche« und die »Lebensspeise« darstellen[20].

Die ursprüngliche Einheit von Sehen, Hören und Verstehen, die der Theologie Hildegards das eigene Gepräge gibt, führt zuerst zu einem hinschauenden Betrachten der Bilder, die in reicher Symbolik das sakramentale Geschehen beleuchten.

Tafel 15 zeigt im oberen Feld Christus am Kreuz. Von rechts über ihm wird die »Hand des Vaters« sichtbar mit einem Spruchband, dessen Worte den ewigen Ratschluß der Vermählung des Gottessohnes mit seiner Braut, der Kirche kundtun.

»Diese, mein Sohn, sei dir Braut zur Wiederherstellung meines Volkes! Sie soll ihm Mutter sein. Den Seelen schenke ich das Leben durch die erlösende Wiedergeburt aus dem Geiste und dem Wasser.«[21]

Von der linken Seite her tritt nun eine weibliche Gestalt – aus blauem Grund, der die Menschwerdung symbolisiert – zum Kreuz Jesu Christi hinzu. In ihrer Hand hält sie einen Kelch. Aus der offenen Seitenwunde Jesu fließt jetzt sein Blut der Erlösung und Heiligung in das heilige Gefäß, und die Gestalt wird selbst von diesem Blut überströmt.

»Überströmt von seinem Blute, das hoch aufsprudelnd aus seiner Seite floß, wurde sie Ihm durch den Willen des himmlischen Vaters in seliger Vermählung angetraut und empfing als kostbare Hochzeitsgabe sein Fleisch und sein Blut«[22].

Der untere Teil des Bildes ist getrennt vom oberen, ohne daß der innere Zusammenhang zerreißt. Da nämlich die Gestalt zu ihrer Fülle erstarkt ist, das heißt die Kirche nach ihrer Erscheinung im Kreuzesgeheimnis ihren Weg durch die Zeit zur Vollendung hin geht, tritt sie nun häufig zu einem Altar, auf dem die Opfergaben von Brot und Wein stehen, auf die sie voller Ehrfurcht als auf ihre Brautgabe blickt, und die sie jetzt vor die Augen Gottes des Vaters und seiner Engel hinbringt.

Und hier geht die Schau schon zum oberen Feld der Tafel 16 über.

Ein Priester, mit den heiligen Gewändern bekleidet, tritt zum Altar zur Feier des göttlichen Geheimnisses. Aus der himmlischen Welt aber umflutet – durch das geschichtliche Kreuzesgeschehen hindurch – ein goldenes Band göttlicher Lichtherrlichkeit die Opfergaben, nimmt sie in den Himmel hinauf und bringt sie in Leib und Blut Christi verwandelt wieder auf den Altar der Kirche »ähnlich wie ein Mensch beim Atmen die Luft einzieht und wieder aushaucht«[23].

---

[19] Vgl. A. M. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik III. Regensburg 1955, S. 220.
[20] Dem Text von WdW vorangestellt. Vgl. Scivias, CCCM 43, 228 gegenüber, sowie 272 gegenüber. Dazu auch Maura Böckeler, Die Gesichte der heiligen Hildegard. In: »Benediktinische Monatsschrift« 28 (1952), S. 55–58.
[21] WdW 192; Scivias, CCCM 43, 230.
[22] WdW 192; Scivias, CCCM 43, 230.
[23] WdW 192; Scivias, CCCM 43, 230.

Obwohl die Opfergaben dem Auge als Brot und Wein erscheinen, sind sie doch in Wahrheit und Wirklichkeit ihrem Sein nach zu wahrem Fleisch und Blut Christi gewandelt (»effectam«)[24].

Deshalb erscheinen über dem Altar innerhalb der sakramentalen Feier des Kreuzesopfers vier kleine Medaillons, die Geburt, Begräbnis, Auferstehung und Himmelfahrt Jesu darstellend repräsentieren, »wie sich all dieses während seines irdischen Lebens zugetragen hat«[25].

Das feurige Blitzen zieht sich bei der heiligen Kommunion zurück, und vom Himmel her vernimmt Hildegard die Aufforderung: »Esset und trinket den Leib und das Blut meines Sohnes, auf daß die Sünde Evas getilgt werde und ihr in euer rechtmäßiges Erbe eingehet«[26].

Nun erscheinen beim Kommunionempfang auf dem unteren Teil der Tafel 16 fünf verschiedene Gruppen von Menschen, die einen mit leuchtenden Körpern und feuriger Seele, die zweiten mit schattenhaftem Leib und finsterer Seele, die nächsten mit struppigem Körper und schmutziger Seele, die vierten sind ringsum mit scharfen Dornen umgeben und an der Seele mit Aussatz behaftet, die letzten hatten blutige Leiber, während ihre Seelen von üblem Verwesungsgeruch stanken.

Die einzelnen Menschengruppen stellen die verschiedene Weise eines frommen und ehrfürchtigen oder gleichgültigen und sündigen Empfangs der heiligen Speise dar. Der Empfang setzt eine entschlossene christliche Lebensführung voraus, oder er wird dem Empfangenden zum Gericht. Nach der vollzogenen Feier der heiligen Mysterien sieht Hildegard den hellen Lichtglanz, der den Altar umhüllt hatte, sich wieder in die Verborgenheit des Himmels zurückziehen.

Es ist heute kaum mehr möglich, die ganze Überfülle der symbolischen Bezüge und Anspielungen in diesen Miniaturen auszuleuchten[27]. Aber auch in dieser schlichten Betrachtung tritt der theologische Reichtum und Hildegards geniale Sicht der heiligen Geheimnisse hervor[28].

Wie in jeder Vision erfolgt auch hier auf die Schau die inhaltliche Deutung durch die göttliche Stimme, die Hildegard hört.

### *Eucharistie – Geheimnis des Glaubens*

Diese charismatische Schau des übernatürlichen Geschehens kennt im ersten Ansatz nicht eine rational zergliedernde Problematisierung. Das damals vorherrschende Interesse an der Realpräsenz und am Modus ihres Zustandekommens zerstört nicht die

---

[24] Vgl. Scivias, CCCM 43, 231.

[25] WdW 193; Scivias, CCCM 43, 231.

[26] WdW 193; Scivias, CCCM 43, 231.

[27] Vgl. dazu Chr. Meier, Die Bedeutung der Farben im Werk Hildegards von Bingen. In: Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster, Bd. 6, hrsg. v. Karl Hauck. Berlin/New York 1972, S. 245–355.

[28] Es ist sicher von eminenter Bedeutung, daß sich Hildegard von dem im Früh- und Hochmittelalter verbreiteten Meßallegorismus (Amalar von Metz) fernhält. Vgl. A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens (Nachdruck der 1. Aufl., Freiburg i. Br. 1902). Darmstadt 1963, S. 351–398.

ganzheitliche Fülle, die rational unumschreitbar bleibt.Es tritt auch kein systematischer Raster hervor oder ein bestimmter Konstruktionspunkt. Zuerst weiß Hildegard um das unaussprechliche und unergründliche göttliche Geheimnis, das alles menschliche Erfassen übersteigt und das der so schwachen geschöpflichen Vernunft nie auslotbar sein wird[29]. Das »unaustrinkbare Licht« (Thomas von Aquin) des Mysteriums der größeren Lichtherrlichkeit des ewig-dreieinigen Gottes zieht auf sich die Dynamik der fragenden, erlebenden und im Schauen und Hören jede »ratio« übersteigenden auf die Ganzheit zielenden gnadenhaft erhobenen Vernehmungskraft des geschaffenen Geistes.

Wo der endliche Geist in geschöpflicher Selbstverwirklichung seiner eigenen dynamischen Ausrichtung auf Gott hin inne wird und die Abgrundtiefe der Wirklichkeit erfaßt, ist er schon über ein vordergründiges und oberflächliches Sehen und Erfahren hinaus. Weil der Mensch als ursprüngliche Einheit von Leib und Seele mitten in die Vielfalt der materiellen Welt hineinverwurzelt ist (»Mutter Erde«), die er als Geschöpf Gottes erkennt, darum weiß er auch um den Schöpfer[30]. Die Welt, die im göttlichen Logos geschaffen ist, kann vom geschaffenen Logos in ihrer Geschöpflichkeit erkannt werden. Die Welt in all ihren materiellen, leiblichen, psychischen und geistigen Gegebenheiten wird transparent auf Gott hin als Spur, Weg, Spiegel und Gleichnis. Geheimnis ist menschlich aussagbar, wenn auch nicht auflösbar.

Die großen Geheimnisse der Schöpfung, des Paradieses, des Sündenfalles mit seiner Folge der Desintegration von menschlicher Innenwelt, Sozialität, Leiblichkeit und des Weltbezugs bis zur Annahme des sündigen, schwachen Fleisches durch den ewigen Logos machen Gott in Welt und Geschichte gegenwärtig.

Die wahre Menschheit des ewigen Wortes in der Selbsterniedrigung bis zum Kreuz, an dem durch göttliche Demut der menschliche Stolz besiegt wird, bewirkt die Wiederherstellung und Erhöhung der Schöpfung und die Gegenwart der Heilswirklichkeit und -verwirklichung im Heiligen Geist in der Kirche, die Leib und Braut Jesu ist. Er ist das Lamm Gottes, das für die Menschen geschlachtet wurde auf dem Altar des Kreuzes[31].

Die Heilsgnade strömt dem Leib Christi zu, der in innigster Lebensgemeinschaft am Leben des Hauptes partizipiert. Und als Braut empfängt die Kirche in hingebender Sehnsucht die Liebe und Kraft Gottes, indem sie wie Maria ihr freies Ja-Wort sagt durch Zeit und Geschichte hindurch bis zur ewigen Vollendung am Jüngsten Tag[32].

Die Kirche in ihrer gnadenhaften Lebensgemeinschaft mit Christus, ihrem Bräutigam, wird zur lebenspendenden, fruchtbaren Mutter, die in Taufe (und Firmung) ihren Kindern die geistliche Wiedergeburt schenkt und in der Eucharistie die Lebensspeise reicht. Sie lebt in ihren Gliedern und ist mehr als sie zusammen[33].

Christus hat in seine Menschheit, die er annahm, die göttliche Lebensquelle eingesenkt zur Anteilgabe an der dreieinen Liebe, die sich fortwährend an die Kirche, seine Braut hingebend verströmt.

---

[29] Vgl. WdW 150, 192, 196, 198; PL 197, 231, 238, 509 f., 741; CCCM 43, 278 f.
[30] Vgl. WdW 109–114, 132 f., 150–155; Welt und Mensch, 164–184.
[31] Vgl. WdW 161–171, 179–182, 194 f.; PL 197, 221–224, 230.
[32] Vgl. WdW 194, 196 f.; PL 197, 242.
[33] Vgl. WdW 194; Scivias, CCCM 43, 263.

Um diese innige Lebensverbindung zu verdeutlichen, nimmt Hildegard ein patristisches Bild auf: den Hervorgang der Kirche und ihrer Sakramente aus der Seitenwunde des zum Heil der Menschen am Kreuz sein Leben hinopfernden Herrn[34]. Das einmalige Geschehen des Opfers auf dem Altar des Kreuzes entfaltet seine immerwährende Wirkung stets neu im eucharistischen sakramentalen Opfer auf dem Altar der Kirche[35].

In der heiligen Messe bringt die Kirche kein neues Opfer dar oder versucht gar, das Kreuzesopfer zu wiederholen. Was jedoch in historischer Einmaligkeit geschah, geschieht jetzt sakramental in der Eucharistie. Indem die sich mit Leib und Seele hingebende Liebe Jesu zum Vater und dessen herablassende Annahme zugleich die Kirche annimmt, für die sich Jesus hinopfert und die er so zu seinem Leib gemacht hat, bleibt die Erlösung am Kreuz ewig vor den Augen Gottes. Die Kirche als geliebte Braut bringt die vom Bräutigam selbst empfangene Brautgabe dar – das Erlösungsopfer –, die er selber in seinem hingegebenen Fleisch und in seinem vergossenen Blute ist. Und die Kirche empfängt in der liebenden Vereinigung, in der sie sich dem Herrn hingibt, der ihr in seiner Hingabe das Leben erwarb, ihre Fruchtbarkeit als Mutter ihrer Kinder, der Glieder des Leibes Christi.

»Wie die Braut sich dem Bräutigam im Dienste der Unterwürfigkeit und des Gehorsams hingibt und von ihm im Bunde der Liebe die Gnade der Fruchtbarkeit empfängt, wie sie die Kinder in das ihnen zustehende Erbe einführt, so ist die Kirche dem Sohne Gottes im Dienste der Demut und Liebe vereint. Sie empfängt von Ihm die Kraft zur Wiedergeburt aus dem Geiste und dem Wasser zur Erlösung der Seelen und zur Wiederherstellung des Lebens. Sie geleitet ihre Kinder zur himmlischen Heimat. Deshalb empfängt sie als kostbare Hochzeitsgabe sein heiliges Fleisch und Blut. Denn der eingeborene Sohn Gottes reicht den Gläubigen, die zugleich die Kirche und die Kinder der Kirche sind, in [verborgen] leuchtender Herrlichkeit sein Fleisch und Blut, auf daß sie durch Ihn das Leben besitzen in der heiligen Stadt Gottes.

Er hat seinen Leib und sein Blut für die Heiligung der Gläubigen dahingegeben, wie der himmlische Vater Ihn zur Erlösung der Völker dem Leiden überliefert hat. In Ihm besiegt Gott die alte Schlange durch Demut und Gerechtigkeit, da er sie durch seine Macht nicht überwinden wollte . . . Denn Er, der selber das Leben ist, opferte sich zur Erlösung des Menschengeschlechtes im Todesleiden auf dem Altar des Kreuzes. Zugleich erwählte Er sich, wie du durch die Stimme aus den himmlischen Geheimnissen in wahrhaftiger Kundgebung vernommen hast, als Braut die Kirche, damit sie zur Wiederherstellung des Heiles die Mutter der Gläubigen werde. Ohne Makel, in geistiger Neugeburt, sendet sie ihre Kinder zum Himmel«[36].

---

[34] Vgl. Augustinus, In Joh Ev Tr 120, 2: CCL 36, 8, 661; Thomas von Aquin, S.th. III q. 62 a. 5; K. Rahner, *E latere Christi.* Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam. Eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Joh 19, 34. Masch. Diss. Innsbruck 1936.

[35] Vgl. Scivias, CCCM 43, 251: »Et ut eum tunc pro liberatione humani generis dedi, ita eum etiam et nunc in altari pro hominibus trado, scilicet pro purgatione illorum qui eum fideliter suscipiunt.«
– Und wie Ich einst Ihn für das Menschengeschlecht hingegeben habe, so gebe ich Ihn auch jetzt auf dem Altar hin, nämlich für die Entsündigung derer, die Ihn im Glauben annehmen.

[36] WdW 194; vgl. Scivias, CCCM 43, 233, 235.

Indem die Kirche in den heiligen Handlungen nach dem Gedächtnisauftrag Jesu die Brautgaben von Brot und Wein darbietet, »erinnert« sie Gott an die heilbringenden Taten seines Sohnes, der in Menschwerdung, Leben, Leiden, Sterben, Auferstehung und Himmelfahrt die Menschheit angenommen, geheiligt und von Sünde, Gottferne, Tod und Teufel erlöst hat[37]. Da Gott in seiner zeit- und raumüberlegenen Ewigkeit sich seiner geschichtlichen Heilstaten »erinnert« (»in conspectu meo semper haberem«)[38], schenkt er in der »virtus divina«[39], der göttlichen Allmacht, die Verwandlung der Gaben (»consecratio«), die ihm in der Hingabe der Kirche (»oblatio«) dargebracht werden. Er schenkt der Kirche in der Verborgenheit des Sakraments Jesus Christus in seiner ganzen Wirklichkeit als Gott und Mensch, als Gekreuzigten und Auferstandenen, mit Fleisch und Blut.

»Durch den Mund des Priesters erbittet die Kirche ihre Hochzeitsgabe, den Leib und die Blutvergießung meines Sohnes. Denn nur durch die Hinopferung dieses kostbaren Blutes wird sie der seligen Geburt fähig, durch die sie den Seelen das Heil schenkt, und wächst heran zur großen Völkermenge. Deshalb umleuchte Ich, der ich das unversiegliche Licht bin, die Stätte dieser Heiligung zur Ehre des Leibes und Blutes meines Eingeborenen mit meiner Heiligkeit. Denn wenn der Priester Mich am geheiligten Altar daran erinnert, wie mein Sohn bei dem Todesmahle, da er hinübergehen sollte aus der Welt, Mir Brot und Wein opferte, sehe ich Ihn, meinen Eingeborenen, wie Er zu Mir flehte, immerdar möge sein Leiden vor meinem Antlitz erscheinen, so oft Mir das heilbringende Opfer durch den priesterlichen Dienst dargebracht werde. Niemals möge ich es aus meiner geneigten Schau entlassen . . . Göttliche Glut aus der Kraft des Vaters durchflutet die Opfergaben . . ., da die Braut meines Sohnes durch die Hand des Priesters Brot und Wein in hingebender Sehnsucht opfert und in treuem Gedenken Mich erinnert, daß Ich ihr in dieser Opfergabe den Leib und das Blut meines Sohnes geben wollte«[40].

Hier wird die Vorstellung einer »doppelten Anamnesis« greifbar, insofern nicht nur die geschichtliche Erinnerung der Kirche an das historische Kreuzesgeschehen gegeben ist, sondern insofern auch die Anamnesis in den übergeschichtlich-ewigen Horizont Gottes hineingenommen ist. »Memoria« in dieser umfassenden Perspektive stellt somit die Eucharistie in einen Zusammenhang, in dem die Gefahr einer bewußtseinsimmanenten Verkürzung von »Gedächtnis« überwunden ist. Das »subjektive« Gedenken der Heilstaten in der Kirche findet seinen Grund im objektiven, seinsmächtigen Gedächtnis Gottes. Darum kann sakramental – wie es die Mysterientheologie wieder zugewinnen versuchte – die ganze Fülle des Heilsgeschehens gegenwärtig sein. »Die ganze Liturgie ist nichts als ein Gedächtnis der Herrentaten im objektiven Sinn und damit eine Ausfaltung und Auswirkung der Meßanamnese. Christus und die Kirche

---

[37] Vgl. WdW 192 f.; PL 197, 213: »Unde et nativitas, passio, sepultura, resurrectio, ascensioque Filii superni Patris, in eodem sacramento apparent . . .«; PL 197, 224 f. »Sic ad verba vestra cum repraesentatione nativitatis, passionis, resurrectionis et ascensionis eius, pro salute nostra et omnium fidelium, tam vivorum quam mortuorum fit.« Vgl. Scivias, CCCM 43, 244 f., Der von Hildegard benutzte Begriff »recordare« (Scivias, CCCM 43, 236 f.) findet sich schon bei P. Radbertus, CCCM 16, 28.

[38] Vgl. Scivias, CCCM 43, 237.

[39] Vgl. WdW 195, 197; PL 197, 213, 224, 225.

[40] WdW 195 f.; Scivias, CCCM 43, 236 f.

handeln in ihr zusammen am Werke der Erlösung, Heiligung und Gottesverherrlichung«[41].

Aus der Aktualpräsenz von der Anamnesis der sakramentalen Vergegenwärtigung her ist auch nach der Realpräsenz zu fragen[42].

Es sind wirklich Fleisch und Blut Christi, die auf dem Altar liegen und von den Gläubigen empfangen werden. Daran läßt Hildegard keinen Zweifel. Gerade von ihrer Betonung der Inkarnation her sieht sie in der Leugnung der realistisch-leiblichen Seite der Erlösung die Bestrebungen einer katharisch-häretischen Bewegung am Werk, die letzlich in die Herzmitte der Offenbarung selbst treffen muß[43].

Allerdings sehen das bloße Auge und ein »fleischlicher Sinn« nur Brot und Wein. Denn auf ganz wunderbare Weise hat nämlich die »göttliche virtus« die Gegenwart von Fleisch und Blut Jesu gewirkt. Es ist Gottes Kraft und Geheimnis, die hier am Werke sind, worin Gott im Heiligen Geist auch in Maria die Menschheit Jesu wirkte, mit der er in göttlicher Herrlichkeit den Sohn aus dem Tode erweckte, und mit der er am Anfang die Welt aus dem Nichts erschuf.

Das sind Analogien des Wirkens göttlicher Allmacht, wobei sie jedes durchschauende »Wie-Fragen« in die Schranken verweist. Wie in Christus Gott und Menschheit in der hypostatischen Union geeint sind, wie Leib und Seele in der *unio substantialis* zutiefst zusammengehören, so sind analog im Sakrament äußere Erscheinung und innere Wirklichkeit vereint. Dies ist jedoch nur dem Glauben zugänglich, den das Wort Gottes in die tiefsten Gründe der Wirklichkeit hineinweist.

»Der Geist des Menschen, der unsichtbar ist, empfängt unsichtbar das unter den Opfergaben verborgene unsichtbare Geheimnis, und der Leib des Menschen, der sichtbar ist, nimmt sichtbar die das Geheimnis verhüllende sichtbare Gestalt in sich auf, und dennoch sind beide, Gestalt und Geheimnis, *ein* Sakrament, wie Gott und Mensch *ein* Christus sind, und wie die vernünftige Seele und das sterbliche Fleisch vereint sind zu *einer* menschlichen Natur«[44].

In voller Aufnahme der Terminologie des Realismus steht Hildegard gegen jede spiritualistische Auflösung des Geheimnisses. Sie kennt aber in ihrem Sakramentsverständnis die innere Spannung zwischen Zeichen und bezeichneter Wirklichkeit. Darum ist sie von einer Vergegenständlichung und Verdinglichung ebenso weit entfernt. Innerhalb ihrer Auffassung der Eucharistie vom Mysteriengedächtnis her ist einer Isolierung der Realpräsenz gewehrt.

Sie verwendet die Begriffe der Theologen, die eine »Wesensverwandlung« lehren: *transsubstantialiter*[45], *transformare*[46], *convertere*[47], *transferre*[48], *efficere*[49].

---

[41] Odo Casel, Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition. In: JLW 6 (1926), S. 113–204, hier 115. Vgl. auch ebd. 202: »Liturgie ist das Erlösungsmysterium Christi und der Kirche, gefeiert in der Kraft des Herrn von der Sponsa Ecclesia, die mit ihm eins wird: nuptiae sponsae et agni.« Vgl. auch W. Lampen, a. a. O., S. 92.

[42] Zu dieser umgreifenden Sicht vgl. J. Betz, Eucharistie als zentrales Mysterium. In: Mysterium Salutis IV/2, 185–313, bes. 263–311.

[43] Vgl. PL 197, 213, 232.

[44] WdW 196 f.; Scivias, CCCM 43, 241 f.

[45] PL 197, 224.

[46] PL 197, 232.

[47] PL 197, 213; Scivias, CCCM 43, 242.

[48] PL 197, 270.

[49] Scivias, CCCM 43, 231, 241, 244.

So führt die Eucharistie in sakramentaler Vergegenwärtigung der geschichtlich-einmaligen Heilstaten und besonders des Kreuzesopfers Christi vor Gott in der Kirche zum Genuß der Brautgabe von Fleisch und Blut. Daraus empfängt die Kirche stets neu die durch die Wunden Christi heilende Liebe des Vaters. Im Empfang von Fleisch und Blut Christi vereinigt sich Gott mit den Menschen in Christus, indem er sie im Heiligen Geist an der ewigen Liebe des dreieinen Gottes teilhaben läßt, in die die Menschheit hineingezogen ist durch die Menschwerdung des Sohnes. Daß es Brot und Wein sind, die Mittel zur Vereinigung werden sollen, hängt mit ihrer anthropologischen Bestimmtheit zusammen, die in der Menschwerdung in ihr Recht eingesetzt wurde. Schon vom Alten Testament her sind Brot und Wein als köstliche Gaben des Schöpfers an den leiblichen Menschen dankbar gerühmt worden[50].

Im Empfang der heiligen Gaben werden die Gläubigen gestärkt und genährt auf ihrem Pilgerweg zu Gott, und in ihren Gliedern selbst erstarkt geht die Kirche ihren Weg durch die Geschichte bis zur Vollendung bei der Wiederkunft Christi. Das eucharistische Opfer und das heilige Mahl wird deshalb bis zum Ende der Zeiten vollzogen, bis die nach Gottes ewigem Ratschluß bestimmte Zahl der Erwählten erreicht ist. Solange steht das Bild des Erlösungsopfers Christi am Kreuz vor den Augen des Vaters im Himmel und ist durch das sakramentale Opfer der Kirche »erinnerlich«.

»Was mein Sohn aus Liebe zu den Menschen in der Welt gelitten hat, tritt mir vor Augen, denn die Geburt, das Leiden, das Begräbnis, die Auferstehung und Himmelfahrt meines Eingeborenen haben den Tod des Menschengeschlechtes getötet. Deshalb leuchten sie im Himmel vor mir. Ich vergesse ihrer nicht. Wie Morgenrot strahlen sie vor meinem Angesicht in lichter Klarheit bis zum Abschluß der Zeiten. In diesem Leiden schaue Ich alle bis zum Ende der Zeit voraus, die es im Glauben annehmen und verwerfen werden . . . Täglich reinigt mein Sohn voll Erbarmen den Menschen, den Er wunderbar aus dem Verderben Adams erlöst hat, von dem Bösen, in das er häufig fällt. Denn in der Konsekration dieser Opfergaben wird sichtbar, was mein Sohn im Fleische für das Heil der Welt gelitten hat. Mein Wille ist es, daß dies nicht verborgen bleibe. Denn Ich ziehe die Auserwählten meines Sohnes zum Himmel empor, damit durch sie sein Leib in seinen Gliedern vollendet werde. So wirke ich also wunderbar alle diese Geheimnisse in der Opfergabe. Wenn sie auf dem Altare liegt, wird sie in das Fleisch und Blut meines Sohnes verwandelt, mag sie auch vor den Menschen [weiterhin] als Brot und Wein erscheinen . . . Nicht kann der sterbliche Mensch die Gottheit schauen, solange er sterblich ist. So bleibt auch dieses Geheimnis, das ganz göttlich ist, dem Menschen dunkel. Er empfängt es unsichtbar, denn mein Eingeborener, der jetzt unsterblich ist, stirbt fürderhin nicht mehr. So übergebe ich dir, o Mensch, seinen Leib und sein Blut in der Opfergabe von Brot und Wein, damit du durch aufrichtigen Glauben im Sichtbaren das Unsichtbare empfangest . . . Ich tue es aus Liebe und um dein Heil zu fördern«[51].

*Empfang der heiligen Geheimnisse in Demut und Liebe*

Wer durch dieses heilige Sakrament gerettet wird, verstehe wohl die Würde seiner Seele, für die Gott sich in Christus hingegeben hat. Der würdige Empfang, der gefor-

[50] Vgl. Scivias, CCCM 43, 248–253; PL 197, 226 f., 231.
[51] WdW 197 f., vgl. Scivias, CCCM 43, 272–276.

dert ist, will keine moralische Konsequenz sein, sondern entspricht der subjektiven Seite, die als Anspruch und Angebot diesem Sakrament innewohnt, in dem es um eine innere, gnadenhafte und wirklichkeitsvolle Einbeziehung in den Leib Christi geht, in dem es allein Heil gibt.

Die verschiedenen Menschengruppen stellen die unterschiedliche Intensität des notwendigen Glaubens und der innigen Liebe dar, worin der Mensch Christus im Sakrament begegnen kann.

Ein schlechtes Leben als Christ, innere Lauheit, Verfallenheit an Laster, Gleichgültigkeit im Glauben widersprechen dem Empfang dieses Sakramentes. Wer es im Bewußtsein seiner geschöpflichen Abhängigkeit, in staunender Ehrfurcht vor dem unbegreiflichen Geheimnis des sich erniedrigenden Gottes und im Wissen um seine bleibende Schöpfermajestät empfängt, in dem entfacht der Heilige Geist jenes Feuer der Liebe, das die einzig gemäße Antwort auf Gottes Herablassung und Liebe zum Geschöpf sein kann[52].

Wer sich in schwerer Sünde des Empfangs dieses Sakramentes unwürdig gemacht hat, muß sich zuvor dem sakramentalen Bußgericht der Kirche unterstellen.

Der Priester als Diener dieses Sakraments muß nicht nur in Weihe und Sendung im Geheimnis der Sendung der Gesamtkirche stehen, so daß die Konsekrationsvollmacht nie aus der notwendigen sakramentalen und rechtlichen Einheit der Kirche herausisoliert werden kann. Auch für seine Lebensführung ergibt sich aus dem inneren Anspruch des Sakramentes, das er vollzieht, die Einbeziehung seiner ganzen Existenz als notwendige Folge[53]. Verzicht auf die Ehe um des Dienstes am Reiche Gottes willen und ein sittlich einwandfreies Leben sind Forderungen, die Hildegard wiederholt an den Klerus heranträgt mit prophetischer Vehemenz, weil sie in radikaler Nachfolge und apostolischer Predigt, die einzig mögliche Antwort auf die Herausforderung durch die katharische Sekte und die häretische Armutsbewegung erkennt[54].

Die Forderung nach einem würdigen, geistlich fruchtbaren Empfang des heiligsten Sakraments, der in Geist, Seele und Leib zugleich geschehen soll, bleibt Anspruch und aktuelle Mahnung an die Christen aller Zeiten.

»Wenn die Gläubigen sich zum Geheimnis des Leibes und Blutes meines Sohnes drängen, so werden die, die es mit hingebender Seele und reinem Glauben, leuchtend in guten Werken, empfangen, zum Heil des Leibes und der Seele von der Gnade des Heiligen Geistes durchstrahlt. Die aber, die es mit widerwilligem Herzen und zweifelnder Seele, gelähmt durch ihre verkehrten Handlungen, empfangen, fallen der Finsternis ihrer unglückseligen Anmaßung anheim, weil sie so tollkühn waren, sich ungewaschen dem Allerheiligsten zu vereinigen.«[55]

⁂

Die Kirche hat immer die Eucharistie als »Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens«[56] verstanden und gläubig vollzogen. In der unvergleichlichen Eigenart

[52] Vgl. WdW 200–203.

[53] Vgl. PL 197, 213; vgl. auch W. Lampen, a. a. O., S. 97.

[54] Zum Priestertum und den evangelischen Räten ist vor allem die vorhergehende visio 5 des II. Buches in Betracht zu ziehen.

[55] WdW 202; vgl. Scivias, CCCM 43, 275 f.

[56] Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* Nr. 11.

dieses heiligsten Geschehens findet sie die Mysterien der Menschwerdung und Erlösung im äußersten Sinn verdichtet und vergegenwärtigt, so daß ihr dieses Sakrament stets Anlaß bleibt zu dauernder Verehrung, zu staunendem Lobpreis und zu dankbarem Gedenken des göttlichen Heilswirkens. Und in der geistlichen Tiefe und existentiellen Betroffenheit des Glaubens kommt auch die Theologie zum Höhepunkt ihres Bedenkens. Dabei ist die Eucharistie jedoch als »unaussprechliches Sakrament«[57] zu bekennen, indem nämlich die durch die geschaffene Vernunft unausschöpfliche Größe des Geheimnisses anzuerkennen bleibt.

Hildegard von Bingen bewahrt in einer Zeit entstehender »dialektischer Theologie« den Vorrang des Geheimnisses vor der Gefahr, das eucharistische Geschehen zu einer »Lehre« zu verselbständigen, was letztlich die Theologie von ihrer eigenen Quelle im lebendigen Glauben, im Gottesdienst und der Verkündigung abschneiden muß. Die Eigengesetzlichkeit wissenschaftlichen Fragens und Systematisierens wird aufgehoben, indem hier der Grund aller Theologie im gelebten Glauben und der Mehrwertigkeit gefeierter Liturgie dauernd zur Geltung kommt. Das Denken und Sprechen verbleibt im Raum des Lebens und Glaubens der kirchlichen Gemeinschaft.

So ist Hildegards prophetische Schau des heiligsten Geheimnisses der Eucharistie ein hervorragendes Zeugnis der Gesamtüberlieferung der Kirche, die nicht auf die Problementwicklung der wissenschaftlichen Theologie beschränkt werden darf.

Über den spirituellen Tiefgang hinaus kommt hier ein heilsamer Zwang ins Spiel, nämlich die Ganzheitlichkeit und Vieldimensionalität des Mysteriums zu bedenken und zugleich vor der Unergründlichkeit des Geheimnisses die Schwäche und Endlichkeit der geschöpflichen Vernunft zu bekennen, indem der Glaubende anbetend vor Staunen und Liebe sich in die unauslotbare Abgrundtiefe Gottes hinein überantwortet.

»Dann aber öffnete der himmlische Vater die Milde und Süßigkeit seines Herzens und sandte den Harrenden in der zarten Glut seiner Liebe seinen Sohn, damit sie durch Ihn von dem Hunger des Unglaubens erlöst würden. Er gab ihnen die Speise der Himmel, in deren gläubigem Genuß sie die Fülle der Freude, alle Seligkeit und alles Glück kosten sollen. Das Brot, an dessen Süßigkeit sich die seligen, Gott schauenden Engel nicht ersättigen können, empfing der Mensch in der Menschheit des Sohnes Gottes. Die Speise der Seligkeit sandte der Himmlische den Menschen zur Überfülle geistlicher Freude. Darum höre der Mensch mit gläubigem Ohre. O ihr Getreuen, die ihr die sprossende Saat der Kirche seid, höret und verstehet die Würde eurer Seele«[58].

---

[57] Johannes Paul II., Enz. *Redemptor hominis* Nr. 20 = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 4. 3. 1979, S. 52.
[58] WdW 199 f.; Scivias, CCCM 43, 254.

# Theodor Haecker

## Eine Erinnerung

*Von Curt Hohoff*

Es gab eine Generation, die von Theodor Haecker erzogen worden ist, Kierkegaard und Newman zu lesen. Es war die Generation zwischen den beiden Weltkriegen. Wer in den zwanziger und dreißiger Jahren studierte, sich freihalten konnte von linken und rechten Parolen und nicht nur mit dem Kopf, sondern mit dem Herzen denken konnte, der hat es durch Theodor Haecker gelernt. Sein Einfluß erreichte den Höhepunkt nach dem Erscheinen der Essaysammlung »Christentum und Kultur« (1927). Etwa zehn Jahre später sank er. Ein zweiter Höhepunkt wurde 1947 mit dem Erscheinen der »Tag- und Nachtbücher, 1939–1945« erreicht, aber aus anderen Gründen, dokumentarischen und politischen. Diese hingen mit Haeckers eschatologischen Vorstellungen zusammen, etwa mit der Frage, wie »jemand« (gemeint war Hitler), ein Volk durch Untaten und Verbrechen »groß« machen könne. Dann aber wurde Haecker ebenso »unbekannt« wie Hofmannsthal, Konrad Weiß und andere. Man verstand und versteht ihre Sprache nicht mehr. Gerade das, wodurch Haecker zu seiner Zeit am meisten gewirkt hat, die Syntax, die Pranke des sprachlichen Zugriffs, scheint heute nicht mehr zu wirken.

Haecker existierte schon zu Lebzeiten nur als Schriftsteller, als Autor. Über den Menschen wußte man so gut wie nichts. Er sprach nicht darüber. Auch die engsten Freunde haben gewisse Umstände nie erfahren, was es nämlich auf sich hatte mit seiner Herkunft und Jugend. Ihm genügte es, Kierkegaard und Newman als Exemplare schriftstellerischer Existenz vorzuführen. Die wenigsten ahnten, daß darin Haeckers Selbstdarstellung lag, daß es kein Zufall war, wenn er sie gewählt hatte; so wie es auch kein Zufall war, daß er immer wieder Christoph Blumhardt, Pascal und Vergil beschwor und den Begriffen der Auserwählung, des Fatums und dem Wechselverhältnis von Leib und Geist, der Analogie, der Sprache und Schönheit nachhing. Seine Schriften faszinierten die Leser mit einem lockenden, drohenden, beschwörenden Ton. Hier war das Christliche so eng verbunden mit der Erwählung und dem Adel der Person, daß es den liberalen und demokratischen Plattheiten ins Gesicht schlug und den Sinn für die Freiheit und die Demut des Volkes Gottes weckte.

Im Jahre 1913 erschien bei J. F. Schreiber in München eine Broschüre von Theodor Haecker: »Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit.« Sie erregte ein gewisses Aufsehen, da Kierkegaards Stern in Deutschland im Aufgehen war. Zu den ersten Lesern gehörte Ludwig von Ficker, Begründer und Redakteur des »Brenner« in Innsbruck. Ficker gewann Haecker als Mitarbeiter des »Brenner«, der bis dahin eine »Provinzzeitschrift« gewesen war, und übernahm das Kierkegaardbuch 1914 in den eigenen Verlag. Im gleichen Jahr brachte er Kierkegaards »Kritik der Gegenwart, zum ersten Mal ins Deutsche übertragen von Theodor Haecker«. Nachwort und Teile des Textes wurden im »Brenner« publiziert. Weitere Texte von Kierkegaard wurden dort bis 1915 veröffentlicht – und nebenher polemische Auseinandersetzungen Haeckers. Dann hörte der »Brenner«, wegen des Krieges, vorerst auf zu erscheinen. Was an

Glossen und Aufsätzen von Haecker nicht mehr hatte erscheinen können, wurde 1922 in dem Band »Satire und Polemik« mit Aufsätzen über den Krieg (z. B. »Der Krieg und die Führer des Geistes« und »Nach dem Krieg«) vereinigt und mit Aufsätzen über Versailles, Oswald Spengler und die Revolution vom November 1918. Dies Buch, knappe dreihundert Seiten, machte Haecker berühmt: Deutschland hatte einen Satiriker und Polemiker ersten Ranges. Man verglich ihn mit Swift und mit Pascals »Lettres à un Provincial«. Die Tendenz richtete sich gegen die Großstadtpresse, gegen den Krieg mit dem Papstwort von der »sinnlosen Menschenschlächterei«, gegen die »Gotteslästerung von Versailles« und gegen die Ansicht, mit der Revolution hätten der Geist oder die Freiheit gesiegt. Die echte Revolution stehe bevor, das jüngste Gericht, wo die Posaune des Engels Gerechte und Ungerechte scheiden werde. Schon hier findet sich ein Satz, der wiederkehren wird und in den »Tag- und Nachtbüchern« den letzten Trost ausspricht: »Da war auch die Lust am Ausdruck, dem einzigen Glück des Schriftstellers als Schriftsteller.«

Inzwischen war Haecker katholisch geworden, 1920. Er hat »Satire und Polemik« nie wieder drucken lassen, sozusagen aus christlichen Gründen, denn der Satiriker muß ja mit seiner Feder notwendig Unrecht tun, einseitig sein. Im Dezember 1939, also fast zwanzig Jahre später, schrieb er: »Ad me ipsum. Vergiß nicht, daß du ‚Satire und Polemik' nur schreiben durftest, weil du versprochen hattest, aufzuhören, sozusagen, als es am schönsten war, als dir dieser Weg am besten gefiel. Du mußtest einen andern gehen, der dir weniger behagte. Nun ist es wieder ähnlich: Du mußt einen neuen gehen, der dir noch weniger gefällt.« Der neue Weg war der, den er in den »Tag- und Nachtbüchern« beschreibt.

Dies »Vergiß nicht, daß du . . .« ist als stilistische Figur ein Kierkegaardzitat. Es gehört zur »Innerlichkeit« des sich seiner selbst immer wieder vergewissernden »Existierenden«, zugleich ein schwäbisches Erbteil Haeckers, der Seelenlage der Schwabenväter, der Einschärfung der Polarität von Gott und Mensch. Kierkegaard kam auf schwäbischen Wegen zu Haecker. Seit 1909 erschien eine neue deutsche Kierkegaardausgabe in zwölf Bänden bei Eugen Diederichs. Christoph Schrempf, der Übersetzer, neunzehn Jahre älter als Haecker, kam aus dem gleichen altwürttembergisch-lutherischen Milieu wie Haeckers Vorfahren. Er war seit 1886 Pfarrer zu Lenzendorf und wurde nach sechs Jahren abgesetzt, weil er sich weigerte, das Glaubensbekenntnis zu benützen. Darüber kam es zum »Apostolicumstreit«, der auf Preußen übergriff. Schrempf verließ die Landeskirche und wurde Philosophieprofessor. Eins seiner Werke trägt den bezeichnenden Titel: »Martin Luther, aus dem Christlichen ins Menschliche übersetzt.« Haecker hat Schrempf hoch geachtet. Ob er ihn persönlich kennengelernt hat, läßt sich nicht feststellen. Schrempfs Kierkegaardausgabe hatte die Tendenz, den dänischen Autor von den religiösen Überlieferungen zu lösen. Diese Tendenz bestand seit je. Haecker setzte sich in seinen Büchern für die *interpretatio christiana* Kierkegaards ein. Darin besteht seine Bedeutung. Schrempfs Vorworte und Anmerkungen haben die andere Richtung bestärkt, die als »Existentialismus« eine philosophische Weltbewegung wurde.

Haeckers Vor- und Nachworte zu Kierkegaard, auch das gesondert bei Hegner als Büchlein erschienene »Nachwort« von 1917, gehen weit über den Anlaß hinaus und setzen gleichsam Kierkegaards Kampf gegen den Zeitgeist, gegen Hegel, gegen Landeskirchen und Amtstheologie fort. Haecker schlägt mit Händen und Füßen um sich

und verkündet: »Wie uns um unsrer Herzenshärtigkeit willen viele Einrichtungen gegeben sind, die in einem vollkommenen, Gottes Willen erfüllenden Leben nicht nötig wären – und wir sollten uns dessen nicht, wie es so oft geschieht, auch noch rühmen –, so sind uns auch um unsrer Schwachheit willen, die freilich oft auch auf Schuld beruhen mag, viele Stützen und die Errichtung mancher Notbauten gestattet, die wir aber wiederum nicht, bei Strafe mit ihnen zugrunde zu gehn, für die vollkommenen Grundpfeiler, für die wahren ewigen Wohnungen ausgeben sollen. Zu diesen Stützen gehört auch die wissenschaftliche Theologie . . .« So beginnt das »Nachwort«: Biblisches Pathos, und man spürt jenes »Glück des Schriftstellers«. Mit den Theologen meint er alle, besonders aber, und er nennt sie mit Namen, Harnack und Troeltsch. Das sind Verräter, welche den Glauben mehr zersetzen als fördern in der Lauge der Lauheit: überall biblische Anspielungen. Wer hören kann, der höre!

Wie so viele wurde Haecker in seinen religiösen Empfindungen und Überzeugungen durch Max Scheler in München bestärkt. Sechs Semester, seit dem Sommer 1907, hörte Haecker den genialen Dozenten Scheler, bis dieser, aufgrund einer Affäre mit einer Frau, München verließ und als Schriftsteller nach Berlin ging. Scheler, ein »schwarzer Nietzsche« (Troeltsch), erklärte den Bankrott des bürgerlichen Zeitalters, das Ende des Liberalismus und Reue und Wiedergeburt als Vorbedingung zur Einübung im Christentum. Bei ihm muß Haecker Näheres über Kierkegaard und Newman gehört haben. Schelers Vater war Protestant, die Mutter Jüdin. Er wuchs in der mosaischen Religion auf, wandte sich als Gymnasiast in München zum Katholizismus und ließ sich 1899 taufen. Die Zuwendung zum Katholizismus war theoretisch von längerer Dauer als praktisch. Aber der Eindruck auf eine Reihe berühmt gewordener Schüler war entscheidend. Zu ihnen gehörten Annette Kolb, Dietrich von Hildebrand, Ernst Bloch und Romano Guardini. Hildebrand konvertierte. Guardini, damals noch Philosophiestudent, wandte sich zur Theologie. Bloch hörte hier von Affekten und »Werten«, die er später, als Stalinist, »reaktionär« nennen sollte. Haecker sah in Scheler das einzige Naturtalent unter den Philosophen, darin mit Bergson zu vergleichen. Scheler wurde sein Wegweiser, aber schon früh erkannte er Schelers Gefahr, die Unbeständigkeit, und urteilte darüber in »Satire und Polemik« schon ähnlich scharf wie in dem großen Scheleraufsatz vom Mai 1926 im »Hochland«[1]. Scheler kehrte als verlorener Sohn noch einmal zur Kirche zurück, 1916 in Beuron – um sie bald darauf endgültig zu verlassen.

Von Scheler kamen die Impulse für Kierkegaard und Newman bei Haecker. Ihretwillen lernte er Dänisch und Englisch. Am wichtigsten war die Übertragung von Kierkegaards Tagebüchern 1923 in zwei Bänden. Hier ist etwa ein Viertel von Kierkegaards Tagebüchern, nach heute veralteten Vorlagen, übersetzt worden. Kierkegaard war ein Vorbild für Haeckers religiöses Denken, zugleich ein weltliterarischer Autor, ein Modell für seinen Stil, auch in der Satire. Kierkegaard hatte das Christentum, »die größte Sache der Welt«, »um einen Ruck vorwärts gebracht«. Er hatte gesucht, wie man als Christ in der Neuzeit existieren kann, in einer reißend sich entchristlichenden Zeit. In dieser Zeit ist der Christ ein einzelner, und er ist es als ein Erwählter und

[1] Wieder abgedruckt in »Christentum und Kultur«. Von den sieben Beiträgen des Bandes »Christentum und Kultur« sind in der Ausgabe in fünf Bänden, die 1958–1967 in München erschienen sind und gewöhnlich als »Werke« bezeichnet werden, nur vier wieder gedruckt worden. Auch die Übersetzungen Vergils fehlen.

Auserwählter. Der Widerstand gegen die vielen führte zum Widerstand gegen die Amtskirche: Diese dänische Staatskirche, mit beamteten Pastoren und Professoren, sollte die Kirche Jesu Christi sein? (Das war ja auch Christoph Schrempfs Einwand gegen die württembergische Landeskirche.)

1916 schrieb Haecker: »Wenn man sich vom Christentum, ich meine dem rechtgläubigen, bewußt abkehrt, so versteht man von Kierkegaard nicht mehr viel.« Das richtete sich gegen Schrempfs Tendenz. Von Kierkegaard übernahm Haecker die Animosität gegen Hegel mit ihrem falschen Akzent – und er war glücklich, bei Schopenhauer die Animosität zum Schimpfen auf Hegel gesteigert zu sehen. Ähnlich wie Kierkegaard nimmt Haecker Martin Luther gegen seine Nachfolger in Schutz. Von Dostojewski, der geradezu Mode war, übernimmt er den Satz Iwan Karamasoffs »Wenn ich an Gott glaube, so tue ich es doch nicht wie ein Dummkopf.« Er stellt fest: »Der Götze unserer Zeit aber ist neben dem goldenen Kalb schon seit über hundert Jahren die von Gott losgesagte Kunst und die ästhetische Weltanschauung.« Die Zeitkritik der letzten hundert Jahre findet sich bei Kierkegaard. Der ging vom pietistisch verengten lutherischen Boden aus und hatte keine Möglichkeit, eine lebende Gemeinschaft zu finden. Vom Katholizismus hatte Kierkegaard in wichtigen Punkten richtige Vorstellungen, befördert durch Intelligenz und Ahnungen. Das war auch beim alten Blumhardt so gewesen.

Neben Kierkegaard tauchen andere Gestalten auf, denen Haecker sein Leben lang Respekt bezeugt hat. Auch als er katholisch geworden war, behielten sie in seinem geistigen Haushalt Rang und Platz. Es sind Kant, Fichte, Husserl und Karl Kraus. Er achtete sie wegen ihrer moralischen Integrität, vor allem Kant, weil der trotz seiner kritischen Philosophie den Glauben an Gott den Vater nie aufgegeben hatte. In »Schönheit«, 1936, setzt Haecker sich mit Kant auseinander und erklärt dessen Auffassung als »in einem eminenten Sinne falsch«. Kants Sätze sind aber nur dann »falsch«, wenn man Haeckers Voraussetzungen zustimmt. Er war groß in apodiktischen Behauptungen.

Offen ist das Verhältnis zu Karl Kraus. Er bewunderte die Entschiedenheit des Angriffs auf den Zeitgeist und daß Kraus sich im Kampf mit der Schundpresse Wiens die Finger schmutzig machen mußte (»man kann sich ja waschen«). Von Kraus übernahm er die Technik des bösen Zuschlagens. Man versteht das, wenn Haecker Georg Simmel, Troeltsch, Harnack oder den in seinem Ghetto schlafenden Katholizismus angreift. Die Attacken auf Brandes, Blei, R. M. Meyer, Sänger und Bie, Wolff und Mauthner mögen uns belustigen. Hitziger wird es schon, wenn Haecker, im Kampf gegen das »Berliner Tagblatt« und die »Neue Rundschau« deren jüdische Redakteure, die jüdischen Verlage und das von Juden beherrschte Berliner Kulturleben, auch Rathenau, angreift. Die antisemitischen Töne sind einer der Gründe, weshalb Haecker »Polemik und Satire« nicht wieder erscheinen lassen wollte. In der katholischen Zeit hörten diese Angriffe auf, nicht weil Haecker seine Meinung über die jüdischen Journalisten änderte, sondern weil er nicht in falsche Gesellschaft geraten wollte.

Was Kraus in Wien gegen die scharfzüngige, geistig dünnblütige und boshafte Theaterkritik vorbrachte und zum Kampf gegen Hardenberg und Kerr erweiterte, daß sie »vor vielen, die auch nichts meinen, das Amt voraushaben«, den Redaktionssessel, übertrug Haecker kampflustig auf die Zeitschriften von Berlin, wo die öffentliche Meinung von Juden gemacht wurde. Er führte den Kampf nicht gegen die Juden als sol-

che, sondern gegen ihre Cliquen, zu denen er auch Katholiken und Arier wie Franz Blei und Hermann Bahr zählte, den Münchner »Simplicissimus« und den »Freisinns-Rotz« der in Deutschland wie Österreich keineswegs ausgestorbenen Kulturkampfideologie gegen »die Schwarzen« im allgemeinen und gegen Rom im besonderen. Haecker übertrug Hilaire Bellocs Essay »Die Juden« (1927) und schrieb ein Nachwort – weil Israel die Wurzel des Christentums ist. Er war gegen Generalisierungen, nicht zuletzt gegen Bellocs These, Europa sei der (christliche) Glaube, oder gar, der Glaube sei Europa.

Bei Kierkegaard und Newman, die beide zum Katholizismus tendierten, hatte Haecker lesen können, wie der Begriff des auserwählten Volkes zu verstehen sei, daß er nicht das Volk als Masse meine, sondern jeweils erwählte Vertreter, die Propheten und Heiligen. In diesem Sinne hatte der Begriff der Auserwählung nichts Anstößiges oder Hochmütiges. Nur der Prädestinationsbegriff Calvins war unerträglich. Newman lehrte, daß die Erwählung durch Gottes Gnade Seiner Allmacht und Liebe entstamme, ja, die Erwählung geschehe nicht nur um des Heils, sondern um des Auftrags willen: Gott erwählt seine Propheten und Heiligen zu unausweichlichen Pflichten. Hier fühlte Haecker sein Sendungsbewußtsein angesprochen, das sein Glück und sein Fluch war, unter dem er litt und Befriedigung fand – während jene, Juden und Christen wie Sänger, Meyer, Bahr und F. Blei mit ihrer Betriebsamkeit von Haecker »im Inferno zum ewigen Trinken lauen Wassers« verdammt wurden. Es ist, als würden Eintagsfliegen mit metaphysischen Keulen erschlagen.

*

Haeckers Familie stammt aus der Gegend von Vaihingen an der Enz. Die Haecker saßen als Metzger, Bäcker, Müller und Schultheißen in Iptingen und andern Dörfern. Bis 1868 befand sich die Haeckermühle bei Sersheim in Familienbesitz. Um 1700 wendet sich die Familie von Handwerk und Landwirtschaft zu geistigen Berufen. Ein Aaron Haecker heiratet eine Pfarrerstochter und wird Amtsbürgermeister von Sersheim. Dessen Enkel wird Lehrer und Organist, zuletzt in Schwäbisch-Hall. Dessen Sohn Adolf Haecker, 1816–1890, Theodor Haeckers Großvater, war Gerichtsnotar in Crailsheim. Er hatte acht Kinder mit Eleanore Kunigunde Cellarius, Pfarrerstochter aus Isny und Seifertshofen. Sie wurde 1847 getraut und starb 1908 in Aalen. Diese Großmutter war das Herz der Familie, von den Enkeln hoch verehrt. Ihr Lieblingssohn und Schmerzenskind Theodor ist der Vater des Schriftstellers. Er wurde Ratsschreiber und Bezirksnotar in Eßlingen. Hier lernte er Babette Klein, geschiedene Keller, Tochter des Schultheißen Klein in Riedbach bei Künzelsau, kennen. Sie war in erster Ehe mit einem Goldarbeiter und Wirt verheiratet gewesen, von dem sie eine Tochter hatte, Fanny.

Am 4. Juni 1879 bekam Babette Keller/Klein in Eberbach, nicht weit von Riedbach, einen Sohn von dem leichtsinnigen Ratsschreiber Haecker und nannte ihn Theodor. Erst am 24. November 1883 wurde das Paar in Ludwigsburg getraut. Zwei Jahre später wurde eine Tochter geboren, Irene. Hier liegen also die Wurzeln dessen, was bisher als »schwere Jugend« Theodor Haeckers bekannt war, worüber er nie sprach[2]. Babette Haecker starb, als Theodor und Irene 12 und 6 Jahre alt waren, im

[2] Für Mitteilungen und Auskünfte danke ich dem Kösel-Verlag in München, dem deutschen Literaturarchiv beim Schiller-Nationalmuseum in Marbach und Frau Irene Straub in München, der

Jahre 1891. Fanny mußte, so gut es ging, den Haushalt führen. Theodor ging in die Realschule. Da er kein guter Schüler zu sein schien, wurde er bei der Textilfirma Merkel & Kienlin, Eßlingen, in die Lehre gegeben. Er war dort, als Lehrling und Kommis (Angestellter), vom 1. September 1894 bis Ende August 1897 tätig. Der Vater soll wenig Verständnis und Liebe für den Sohn gehabt haben. Die Großmutter sah hin und wieder in Eßlingen nach dem Rechten; doch bei solch einer Gelegenheit, noch als Schüler, lief Haecker fort. Ein schlechtes Schulzeugnis soll ihm Angst gemacht haben. Polizei und Feuerwehr wurden alarmiert, man ließ das Neckarwehr herunter, erließ eine Suchanzeige in der Zeitung – bis der Vermißte nach einigen Tagen bei Verwandten seiner Mutter in Untertürkheim entdeckt wurde. Von der Firma in Eßlingen ging Haecker, neunzehn Jahre alt, nach Antwerpen zu der (deutschen) Firma Kurth, Weyhmann & Co. Er blieb dort volle drei Jahre, bis zum 31. August 1901.

Wir wissen, daß er sich in diesen Jahren, als Angestellter in der Textilbranche, sehr unglücklich gefühlt hat. Seit der Schulzeit war er ein Büchernarr und Bücherleser. Er soll den Wunsch gehabt haben, Schauspieler zu werden. Von Antwerpen aus wollte er, wie eine nicht näher belegte Äußerung verrät, »in die Kolonien« nach Afrika, vielleicht nach Belgisch-Kongo oder in die deutschen Kolonien. Es waren die Jahre tiefer Niedergeschlagenheit, ja Verzweiflung; »bitterste Übung der Schwermut« wird er sie später nennen. In der Meditation »Intervallum« findet sich folgende Erinnerung: »In Antwerpen in den Hafenstraßen längs der Schelde abends ziehen die breiten vlämischen Gäule die schweren Lastwagen mit demütiger Kraft, sicher und mit Geduld, mit rührender Geduld, aber über Stadt und Fluß läuten die Glocken der schönsten Kirche des Landes – vier Takte nur und tragen doch alle Last unergründlicher Schwermut in Klängen unergründlicher Schönheit.« In Antwerpen erinnerte er sich der schwäbischen Heimat, der Stille des Landes und seiner schweigsamen Menschen, auch des »Knaben Hölderlin«, dessen Leben sich in gesangerfüllter Nacht verloren habe.

Zugleich muß der Entschluß gefaßt worden sein, die Basis zu verändern und zu studieren. Der Ruf aus dem »Intervallum«: »Mein Gott, darf ein Mensch so einsam sein?« wird zum Substrat der Fortbildung. Damals hat Haecker begonnen, auf dem Weg des Autodidakten Sprachen, Kunst, Kultur und Literatur zu »lernen«, die Mängel der Bildung zu beheben. Auf der Realschule hatte er die Anfangsgründe des Lateinischen und Französischen erlernt. Die Übersiedlung nach Antwerpen setzte Grundkenntnisse im Englischen voraus. Auch Altgriechisch muß er getrieben haben, denn sonst hätte er im Herbst 1901 in Berlin an der Universität nicht klassische Philologie studieren können: Die Immatrikulationsurkunde der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin setzt voraus, daß Haecker in Antwerpen neben seinem Beruf Fortbildungskurse besucht und ein zum Besuch der Hochschule berechtigendes Certificat erworben haben muß[3]. Ein zweites Problem, das den heutigen Studenten vom geschmähten Staat abgenommen wird, war die Finanzierung des Studiums. Haecker scheint Ersparnisse von seinem bescheidenen Angestelltengehalt zurückgelegt zu ha-

---

Tochter Haeckers. Die Familiengeschichte folgt einem schwer lesbaren Brief eines Vetters vom Jahre 1946, der sachlich vertrauenswürdig ist. Der Nachlaß Haeckers, soweit erhalten, befindet sich in Marbach. Die Daten werden hier zum erstenmal mitgeteilt.

[3] Nicht erhalten, muß aber zur Immatrikulation vorgelegen haben. Man hat Haecker offenbar gesagt, er müsse das deutsche Abitur nachholen.

ben, dann gab er Nachhilfestunden für Berliner Gymnasiasten, und schließlich half der Vater mit einem Darlehen aus, das Haecker zurückgezahlt hat[4]. Offenbar wollte oder konnte der Vater das Studium nicht bezahlen, aber zu einem Darlehen war er bereit.

Haeckers Studienbuch der Universität Berlin bezeugt für die vier Semester vom Winter 1901/02 bis zum Sommer 1903 ein Studium der klassischen Philologie, Germanistik, Kulturgeschichte und Philosophie. Es war ein offenbar unsystematisches Studium, ohne Laufbahnabsichten. Gleich im ersten Semester hörte er den achtzigjährigen Rudolf Virchow, der allgemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge hielt. Virchow ist der einzige Naturwissenschaftler, den Haecker gehört hat. Ferner hörte er einmal bei Wilhelm Dilthey. Die klassischen Altertumswissenschaften waren glanzvoll vertreten mit Wilamowitz-Moellendorf, Vahlen und Eduard Norden. Die Historiker Kurt Breysig und Hans Delbrück müssen Haecker neben den Altphilologen am meisten angezogen haben. Vielleicht hat er bei Delbrück, dem Nachfolger Treitschkes und Herausgeber der »Preußischen Jahrbücher«, sein süddeutsches Vorurteil gegenüber Preußen bestätigt gefunden. Da Delbrück über alte Geschichte las, ergab sich eine Verbindung zu den griechischen und lateinischen Studien. Bei Vahlen, dem Latinisten, wurde das lateinische Studium, über Augustinus und die Vulgata, bis zum Mittellatein ausgedehnt. Auch hörte Haecker eine Vorlesung über Vergil. Bei Andreas Heusler, dem später so berühmten Autor der deutschen Versgeschichte, hörte Haecker sprachgeschichtliche Vorlesungen, bei Erich Schmidt literaturgeschichtliche. Im zweiten Semester schrieb Haecker sich bei Georg Lasson, dem Hegel-Herausgeber ein. Sonst keine Philosophen und überhaupt keine Theologen.

Nach dem Sommersemester 1903 verließ Haecker Berlin, zwecks Vorbereitung »zu den akademischen Studien auf dem Gymnasium in Esslingen«, das heißt zur Vorbereitung auf das Abitur. Sie erfolgte anfangs privat, dann mußte er ein Jahr die Schulbank mit jüngeren Klassenkameraden drücken. Ein Leumundszeugnis (polizeiliches Führungszeugnis, damals notwendig) für die Zulassung zur Reifeprüfung ist vom 31. 3. 1905 in Esslingen datiert. Kurz darauf bestand Haecker das Abitur; weiteren Studien stand nichts im Wege. Doch nun brach eine neue Katastrophe über die Familie herein. In dem Brief des Vetters von 1946 heißt es: »1904 oder 05 wurden Verfehlungen aufgedeckt, die sich der Vater Th. H. hatte zuschulden kommen lassen, er kam in schwere Strafe.« Welcher Art die Verfehlungen waren, wird nicht gesagt. Sie müssen niederschmetternde Folgen für die Stellung des juristischen Beamten gehabt und das Ansehen der Familie in Eßlingen erschüttert haben. Im Milieu einer Familie von Schultheißen, Pfarrern und Lehrern waren solche Vorfälle »unmöglich«. Wir hörten, daß der Vater 1915 in der Anonymität der Großstadt Stuttgart gestorben ist. Vermutlich gehörte die Rückzahlung des Darlehens, das der Vater für das Berliner Studium vorgeschossen hatte, zu den Notwendigkeiten des Tages.

In dieser Situation sprang ein Schulfreund Haeckers aus Eßlingen in die Bresche, Ferdinand Schreiber. Er muß der erste gewesen sein, der Theodor Haeckers Talent erkannte. Der Familie Schreiber gehörte der angesehene I. F. Schreiber-Verlag in München. In ihm erschien eine humoristische Wochenschrift, die »Meggendorfer Blätter«. Ferdinand Schreiber bot Haecker eine Stellung in seinem Verlag an, eine Art Sinekure, so daß Haecker nach München gehen und studieren konnte. 1911 trat er in

[4] Angaben der Tochter, Frau Irene Straub, in München.

die Redaktion ein, aber so, daß er Zeit für eigene Arbeiten und Studien hatte. Wieweit er Mitarbeiter war, ist unbekannt. Die »Meggendorfer« wurden 1928 mit den »Fliegenden Blättern« vereinigt, deren Überlieferung bis ins Biedermeier zurückreichte. Neben Schreiber stieg Haecker in diesem Unternehmen zum stellvertretenden Hauptschriftleiter auf und blieb es, bis im Jahre 1944 die Zeitschrift, wie alle andern, aus Papiermangel eingestellt wurde. Es mag sonderbar berühren, daß Haeckers Brotberuf die Redaktion humoristischer illustrierter Zeitungen war. Die Anforderungen ließen ihm Zeit für das Schreiben seiner Aufsätze und Bücher. Ferdinand Schreiber blieb sein Leben lang Haeckers Freund. Ihm wurde die Buchausgabe von »Schöpfer und Schöpfung« (1934) gewidmet. Schreiber folgte Haecker auf dem Weg in die Kirche. In dem Haus des Schreiber-Verlags, an der Möhlstraße 34 in München, hat Haecker mit seiner Familie gewohnt, bis am 9. Juni 1944 ein Bombenvolltreffer es zerstörte. Für den Schreiber-Verlag hat Haecker Mitte der zwanziger Jahre die »Bücher der Deutschen Meister« (wohlfeile Klassikerausgaben) und die Hauszeitschrift »Die Meister« betreut. Weder in den Wochenschriften noch in den »Meistern« ist je ein gezeichneter Beitrag von Haecker erschienen, obwohl seine Mitarbeit schwerlich auf das Redigieren fremder Beiträge beschränkt geblieben ist. Er hat Zurückhaltung geübt, die bis zur Mimikry ging.

München wurde mit der Immatrikulation für den cand. phil. Theodor Haecker vom 18. 5. 1905 die neue Heimat. Er studierte vom Wintersemester 1905/06 bis zum Wintersemester 1909/10 an der Münchner Universität, acht Semester lang, ohne ein Examen abzulegen. Er hörte bei dem Literaturhistoriker Muncker, der über Klopstock und Goethe las, und bei dem Philosophen Theodor Lipps, der vor Scheler sein Anreger zu selbständigem Denken war. Heute hält man Lipps für einen »Psychologen«; wichtiger waren seine Untersuchungen zur Ästhetik, zu Fühlen und Wollen, Komik und Humor und die Betrachtung der Philosophie als Geisteswissenschaft (im Gegensatz zu den Naturwissenschaften): lauter Themen, deren Reflexe bei Haecker zu finden sind. Seit Scheler dozierte, hat Haecker an dessen Vorlesungen und Übungen teilgenommen, 1907–1910. Scheler war alles andere als ein »akademischer« Lehrer. Bei Lipps und Scheler hörte Haecker von Edmund Husserls »Logischen Untersuchungen«. Im »Nachwort« heißt es: »Da ist wohl Husserl, der Meister, dessen Werke für die Philosophie von weittragenderer Bedeutung sein werden als einst die Kritik der reinen Vernunft; bei ihm ist die Form dem Inhalt adäquat; bei ihm ist wirklich die Form die Reduplikation des Inhalts, aber er ist auch weise und bescheidet sich.« Ähnlich spricht er nur von Henri Bergson. Rückblickend wird von Scheler gesagt: »Da ist auch Scheler, der wirklich Lehrer ist, und der uns durch die Fülle der Erkenntnismaterie, über die er wie heute kein anderer verfügt, für die ihr durchaus nicht gewachsene und so oft jeden sprachlichen Anstand allzu schroff verletzende Form, er würde sagen: irgendwie entschädigt.« Dann wird Haecker ironisch: »Er schreibt in diesem Krieg, 1915, über den Genius – der Perserkriege; 1916 über die Kirche unter – Gregor dem Großen; über den Katholizismus des – heiligen Franziskus und ist von alledem so hingerückt, daß er die Frankfurter Zeitung für eine Kathedrale hält, in der Thomas a Kempis zelebrieren kann.«

Neben den Philosophen hörte Haecker den Romanisten Breymann, den Altphilologen Otto Crusius und den Indologen und Orientalisten Simon. Einmal taucht der Name des katholischen Staats- und Sozialphilosophen Georg von Hertling auf,

der 1902 ein Werk über Augustinus hatte erscheinen lassen und zum Neuthomismus neigte. Im allgemeinen wandte sich Haecker von der Philologie zur Philosophiegeschichte im Sinne Schelers: als Zeugnis für die Kultur- und Geistesgeschichte der Völker. In seinem Vergilbuch hat Haecker, zwanzig Jahre später, das größte Beispiel dieser Auffassung gegeben. In die frühe Münchner Zeit gehört die Geschichte mit der gebrochenen Nase. Ihretwegen soll der junge Haecker auf seinen Lieblingswunsch verzichtet haben, Schauspieler zu werden. In der Nase hatte sich eine eitrige Geschwulst gebildet. Sie mußte im Rotkreuzkrankenhaus operativ entfernt werden. Bei dieser Gelegenheit brach das Siebbein, und seither stand Haeckers Nase etwas nach links. Die Behauptung, wegen dieser gebrochenen Nase habe Haecker nicht Schauspieler werden können, stellt einen unmöglichen Nexus her: Als die Nase gebrochen wurde, hatte Haecker seinen Jugendwunsch längst begraben[5]. Vielleicht waren Folgen dieser Operation die Ursache, daß Haecker während des Krieges zwar zum Militär eingezogen, aber gleich wieder entlassen wurde – und 1918 heiraten konnte. Frau Haecker (»dulci conjugi«) ist das Vergilbuch gewidmet. Sie ist 1935 gestorben.

Wann Haecker Karl Kraus zuerst gelesen hat, ist nicht mehr festzustellen. Spätestens 1910 wurde die »Fackel« in Deutschland beachtet. In diesem Jahr begann Kraus auch in Deutschland aufzutreten. (Allein in München hat er siebzehn Mal gelesen.) In diesem Jahr erschien auch der Heineaufsatz. 1911 trat Kraus in die katholische Kirche ein. Mai bis Juli 1911 erschien »Der Fall Kerr« [6], den Haecker später aufgriff. Seit 1913 trat der »Brenner« für Karl Kraus ein und verteidigte ihn gegen antisemitische Angriffe[7]. Karl Kraus hatte 1914 in der »Fackel« auf Haeckers erstes Kierkegaardbuch hingewiesen. Im Streit mit Franz Blei hatte Haecker Kraus hervorgehoben: »Im Geiste gesehen, ist Karl Kraus der mutigste Mann, der heute lebt, denn er steht mit seinem Wirken im grellen Licht der Öffentlichkeit.«

Persönlich scheinen Kraus und Haecker sich erst während des Krieges kennengelernt zu haben. Am 7. III. 1916 bemerkt Kraus in einem Brief an Sidonie Nádherný: »Nachts mit dem Verfasser der Kierkegaard-Schrift Rendezvous.« Einige Tage später stellt Kraus fest: »Das ist, auch nach dem persönlichen Eindruck in München, wohl einer der wenigen schreibenden Menschen, denen sich die Hand geben läßt.«[8] Die Beziehungen sind persönlich anscheinend nicht fortgesetzt worden, aber beide haben sich im Auge behalten[9]. Der »Brenner« hat sich stets für Kraus eingesetzt. Kraus soll sogar daran gedacht haben, Haecker die Mitarbeit an der »Fackel« anzutragen; aber darüber weiß man nichts Sicheres.

Nur sehr bedingt läßt sich aus Haeckers Schriften erschließen, aus welchen Elementen sie sich aufbauen. Ganz allgemein gesagt, sind es nicht die eines Denkers und Intellektuellen, sondern die eines fühlenden und religiösen Typus, mit seinen eigenen Worten die der »Spiritualität«. An manchen Stellen schimmern Jugendeindrücke durch; neben der Bibel waren es die Märchen von Tausendundeine Nacht mit ihren

[5] Die Bezeichnung Haeckers als »Mann mit der gebrochenen Nase«, scheint von Richard Seewald zu stammen, der Haecker um 1914 kennengelernt hat.

[6] Die Daten nach Friedrich Jenaczek: Zeittafeln zur Fackel, München 1965.

[7] Siehe Nachrichten aus dem Kösel-Verlag: »Der Brenner«, München o. J. (1965).

[8] Karl Kraus, Briefe an Sidonie Nádherný. München 1974, 2 Bde.

[9] Das Buch von Eugen Blessing, Theodor Haecker, Gestalt und Werk. Nürnberg 1959, sagt so gut wie nichts über Haeckers Leben. Es stellt Haecker als Denker dar und sucht ihn philosophisch einzuordnen.

Bildern und Symbolen und die archetypischen Modelle vor-intellektuellen Denkens in den Grimmschen Märchen. Der Stabreimvers »O Falada, da du hangest« hat ihn nach eigenem Geständnis zu Tränen gerührt; er hielt ihn für den größten Vers, der je gedichtet worden ist. Später müssen Cervantes' Don Quichote, Defoes Robinson und, in Antwerpen wahrscheinlich, Shakespeare Haeckers »spiritualen« Geist in Erregung versetzt haben. Er hält Shakespeare für den größten »protestantischen« Dichter, noch ohne zu ahnen, daß Shakespeare dem alten Glauben viel näher stand. In dem nachgelassenen Werk »Die Versuchungen Christi« heißt es: »Die Spiritualität eines Menschen ist aber mehr als seine Intellektualität und schließt die Mitarbeit seines ›Leibes‹ und seiner Sinne ein.« Daß der Mensch nicht nur Geist, sondern »Kreatur« ist, stellt sich ihm bis in das Geheimnis der zweiten Person der Trinität dar: wahrer Gott und wahrer Mensch.

Diese Spiritualität war es wohl, welche Haecker in Blumhardts genialer »Schriftauslegung« bewundert hat. Blumhardt hatte den Rahmen seiner Kirche und der protestantischen Theologie überschritten, nicht nur in Richtung auf eine pietische Innerlichkeit; Blumhardt, »der fast ein Heiliger war«, hat »nicht bloß Protestanten, sondern auch Katholiken, in schlaflosen Nächten den Trank süßen, starken Trostes gereicht; der friedlose Herzen wieder beruhigt, besänftigt, der Wahrheit des Christentums aufgeschlossen, weich und dann auch wieder fest gemacht hat, sie wieder zugeführt hat ihrem Schöpfer und Erlöser . . .« So geht es weiter. Das Lob könnte überschwenglich sein, wenn nicht Blumhardt die beschriebene Funktion für Haecker ganz persönlich, auch in den Nöten der zwanziger und dreißiger Jahre, gehabt hätte. Im Zusammenhang mit Blumhardt rühmt Haecker 1926 dessen Danteaufsatz, weil er an Wert und Substanz die unzähligen gelehrten und literarischen Würdigungen Dantes im Jubiläumsjahr (gemeint ist 1865) weit überrage. Dante im Medium Blumhardts: Das ist Haeckers Weg zu Dante; Kardinal Newman wird ihn weiter führen.

Gemessen an Blumhardt wird man den Einfluß der andern geliebten Landsleute geringer anschlagen müssen, Hölderlins und Mörikes. Das Spirituale war bei Hölderlin überdeckt und verschoben durch antike Götter; bei Mörike sind die christlichen Quellen seiner Lyrik erst in jüngster Zeit aufgedeckt worden [10]. In München lebte gleichzeitig mit Haecker Konrad Weiß, der »christliche Epimetheus«, Haeckers fast gleichaltriger Landsmann. In den »Tag- und Nachtbüchern« hat Haecker seiner mit Nachdruck gedacht und sogar Verse an ihn gerichtet. Aber mehr als zwei Jahrzehnte haben sie nebeneinander her gelebt, obgleich Karl Muth den Dichter 1905–1920 in der Redaktion seines »Hochland« sitzen hatte – allerdings ohne etwas anderes in ihm zu sehen als einen Angestellten. Erst durch das Trauerspiel »Konradin von Hohenstaufen« (1938) entdeckte Haecker die »Grammatik der Bilder« dieses christlichen Dichters, in einer Sprache, wo der »mundus zum Kosmos« gemacht wird.

*

Auf der Suche nach Zeugen des Glaubens in ungläubiger Zeit war Haecker durch Scheler auf Kardinal Newman aufmerksam gemacht worden. In Newman fand er den

[10] Manfred Koschlig, Mörikes barocker Grundton und seine verborgenen Quellen. In: »Zeitschrift für württemb. Landesgeschichte«, Jg. 1975/76 (erschienen Stuttg. 1978), S. 231–323. Hier wird ein neues Mörikebild entworfen.

ruhigen reifen Mann im Gegensatz zu dem individualistischen, jünglingshaft-feurigen und einsamen Kierkegaard. Immer schon hatte ihn irritiert, »daß Kierkegaard von den einen als Führer zum Christentum, von den andern als Führer nahezu von ihm weg betrachtet wird«. Auch hatte ihn bei Kierkegaard »seine hereditäre Ferne von der ‚Mutter', der katholischen Kirche« gestört. Später sollte Haecker darauf kommen, daß Kierkegaards Jugendgeschichte seiner eigenen glich. Je mehr er sich in München aus der Landschaft des Protestantismus entfernte, desto schärfer erkannte er die Wahrheit des Satzes aus der Einleitung zu Newmans »Entwicklung der christlichen Lehre und der Begriff der Entwicklung« *(An Essay on the Development of Christian Doctrine):* »Tief eindringen in die Geschichte heißt, aufhören, ein Protestant zu sein.« Haeckers Übertragung erschien 1922. Im Jahre vorher hatte er Newmans *Grammar of Assent* (»Grammatik der Zustimmung«) unter dem Titel »Philosophie des Glaubens« veröffentlicht. Es sind Newmans Hauptwerke. Haecker arbeitete während des Krieges an ihnen, also zur gleichen Zeit wie an der Übertragung der Kierkegaardschen Tagebücher und Reden. Ein anderer Satz Newmans, noch aus dessen anglikanischer Zeit, lautete: »Das Christentum der Geschichte ist nicht Protestantismus.«

In den Sätzen spiegelt sich Newmans Überzeugung, die reformatorische Behauptung von einer Rückkehr der Kirche zum »Urchristentum« sei eine Fiktion; wir wüßten nichts über das Urchristentum, also die Zeit zwischen den Evangelien und den ersten literarischen Zeugnissen aus christlichem Geist. Erst die Epoche der griechischen und lateinischen Kirchenväter zeige den Schritt der Urkirche in die Welt. Das große Thema der ersten sieben Jahrhunderte sei das Eindringen des Christentums in die Hochkultur der Antike gewesen. In lang dauernden Kämpfen, endend mit dem Sieg der Religion Jesu, seien die christliche Philosophie und das christliche Denken geprägt worden und hätten für die damals bekannte Welt Gültigkeit erlangt. Hier sei ein Zusammenhang erkennbar, die Geschichte der Dogmen und Konzilien. Entscheidend war für Newman die Erkenntnis vom Prinzip der Kirche. Dadurch war er befreit worden aus dem »Gefängnis« sektenhaften Denkens und puritanisch und pietistisch angehauchter Privatfrömmigkeit. Als er das erkannt hatte, 1920, trat Haecker zur römischen Kirche über.

Die erste Übertragung eines Newmanschen Textes erschien 1920 im »Brenner«. Er leitete die Katholisierung der Zeitschrift ein, die schließlich mit der Konversion Ludwig von Fickers abgeschlossen wurde. Die alte Mannschaft des »Brenner« rebellierte. Das Aprilheft 1921 enthielt, als einzigen Beitrag, Karl Dallagos Aufsatz »Augustinus, Pascal und Kierkegaard«, mit Ausfällen gegen den von Haecker patronisierten katholischen Sprachphilosophen Ferdinand Ebner und Haecker selbst, und zwar wegen deren Eintreten für die »Glaubensforderung« und die »Kirche Christi«. Haecker verwahrte sich im Juniheft des »Brenner« mit folgenden Worten: »Theodor Haecker sieht sich, um Mißdeutungen seiner Position im Rahmen dieser Zeitschrift zu begegnen, zu der Erklärung genötigt, daß er *nur* für seine Aufsätze und Übersetzungen die Verantwortung übernimmt, dagegen für den Inhalt der Aufsätze Karl Dallagos jede *Mit*verantwortung in irgend einer Form ablehnt.« Nichts könnte die kritische Situation des »Brenner« schärfer beleuchten als diese Notiz[11]. Haecker blieb zwar Mitarbeiter des »Brenner«, aber schon bald fand er ein neues Forum in Karl Muths »Hochland«. 1923 erschien dort sein Aufsatz »Christentum und Kultur«. Immer seltener wurden die Brennerbeiträge,

[11] Der Streit ist dokumentiert in Ludwig von Fickers »Denkzettel und Danksagungen«. München 1967.

darunter sind die Vergil-Übertragungen und die Thompson-Übertragungen. Die großen Essays erschienen jetzt im »Hochland«.

Außer den Hauptwerken hat Haecker zwei Bände mit Predigten Newmans, einige Aufsätze und einen postum erschienenen Band mit Newmans »Historischen Skizzen« übersetzt. Ein weiterer Band war geplant. Die Arbeit an Newman trat neben die an Kierkegaard. Man kann also nicht sagen, bei Haecker sei Newman auf die Entdeckung Kierkegaards gefolgt. Sie haben sich ergänzt. In der Einleitung zu Kierkegaards Tagebüchern, 1923, stellt Haecker sie ausdrücklich nebeneinander, und zwar als große Schriftsteller. Mit beider Stil verteidigt er seinen eigenen: »So (wie bei Kierkegaard) mag auch ein Leser der Predigten Newmans in meiner Übersetzung ungeduldig werden bei manchem Satz, daß er zu schwer sei, daß sein Sinn, sein tiefer Sinn erst nach mehrmaligem Lesen auftauche. Er kann recht haben, aber er möge auch überzeugt sein, daß dieser Satz im Deutschen nicht schwieriger konstruiert ist, als er es im Englischen auch ist, und zwar nicht etwa bloß für mich, der im Englischen die Schwierigkeit einer Fremdsprache zu überwinden hat, sondern auch für den Engländer, der seine Muttersprache liest, und daß der Satz nicht von einem geschrieben wurde, der schlechtes Englisch schrieb, sondern von einem, der ein ‚königliches' Englisch schrieb . . . Das klassische Ideal, der Stolz und der Ruhm der Prosa aller europäischen Sprachen und Literaturen, nämlich die reichgegliederte Periode und der kunstvolle nuancenreiche Satzbau sind (heute) aufgelöst worden in einzelnen Sätze, die normiert sind beinahe wie Backsteine.« Hier wird, auf einer höheren Spiraldrehung, der Kampf gegen die banale Sprache des Alltags wieder aufgenommen.

Bei Newman fand Haecker neue Argumente für seine Kulturkritik. Newman hatte gesagt, die moderne Gesellschaft beruhe auf jedermann verständlichen Voraussetzungen: Fleiß, Sparsamkeit, Nüchternheit, Ruhe, und dazu kämen vag formulierte Tugenden wie Wohlwollen, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, eine kluge Politik, das Handelsinteresse, Volkshygiene und internationales Recht: »Religion war durchaus entbehrlich.« Von den oberen zu den unteren Schichten des Volkes sickere das Gift des Rationalismus und Atheismus durch und mache die Massen disponibel. Jeder geistigen Entscheidung werde ausgewichen. Das konventionelle Christentum habe die Kraft zur Entscheidung verloren. Kierkegaard hatte gemeint, nur der »Einzelne« könne den religiösen Glauben noch verwirklichen; Newman hatte in Italien einen negativen Eindruck vom Volkskatholizismus empfangen. Er neigte, aufgrund seiner puritanischen Herkunft, zum Begriff der kalvinistischen »Erwählung« des einzelnen durch einen göttlichen Gnadenakt und hatte lange gebraucht, bis er einsah, daß Gottes Erwählung nicht grausam und willkürlich sei. Allmacht und Liebe machen die Prädestination zum Geheimnis Gottes – damit näherte er sich katholischen Anschauungen. Ganz hat sich Newman nie vom Gefühl des außerordentlichen Charakters der Berufung gelöst. Er fand die Reformen des Vaticanum I lahm und unentschlossen und für den Volkskatholizismus der armen Iren und der italienischen Analphabeten hatte er kein Organ, obwohl diese Länder auch in der Neuzeit Heilige hervorbrachten.

Für Haecker war Newmans Erkenntnis wichtig[12], daß die katholische Kirche die Universal- und keine Landes- oder Nationalkirche war. Mit Zustimmung las er, daß Griechen und Römer nicht als Barbaren, sondern als Kulturvölker christlich wurden.

[12] Dazu Werner Becker, Der Überschritt (sic!) von Kierkegaard zu Newman in der Lebensentscheidung Theodor Haeckers. In »Newman-Studien« I. Nürnberg 1948, S. 251–270.

»Der römische Staat selber hat das Christentum freiwillig zur Staatsreligion erhoben.« Das Vergilbuch wird diese Dinge hervorheben.

Es mag merkwürdig erscheinen, daß Haecker – und mit ihm das katholische Deutschland oder die katholische Intelligenz – keinen Weg von dieser Ideologie zur Realität der politischen Gegenwart sah. Den Versailler Vertrag hatte er moralisch verworfen. Aber später hören wir nichts über den Aufstieg Mussolinis, die Polen- und Tschechenpolitik Frankreichs, kein Wort über Danzig und Südtirol, die verfehlte Orientpolitik Englands, den Abessinienkrieg oder den spanischen Bürgerkrieg. Kein Wort auch über Rußland und das Einverständnis von Freund und Feind auf der Basis des Antibolschewismus. Darüber konnte man im Dritten Reich offen reden. Die Unterdrückung der Opposition galt vorerst nur innenpolitisch. (Die Fälle Klausener, Röhm, Klosterprozesse, Rottenburg, Cloppenburg waren sprachlich von oben »geregelt«.) Haecker dachte historisch statt politisch. Darum das Interesse für Kirchenväter und Scholastik. Er übertrug Newmans Skizzen über Chrysostomus, Theodoret, Benedikt und Augustinus. Er entdeckte Tertullian und Hieronymus' Vulgata. In den »Versuchungen Christi« wird die Vulgata halbseitenweise zitiert. Zurückgreifend stieß er auf Plato und Aristoteles, vorgreifend auf Thomas von Aquin. Das seien Quellen und Gipfel christlichen Denkens, die Basis der abendländischen Kultur.

Bei Newman fand Haecker den Gebrauch des Begriffs Analogie, der Gleichartigkeit und Verhältnismäßigkeit, der Proportionalität. Mit seiner Hilfe erschließt er das Verhältnis von Christentum und Kultur, von Natur und Gnade, von Kultur und Natur. Er meint nicht den Analogieschluß des gewöhnlichen Lebens, sondern stellt ihn in den Dienst der Rangordnung, des von ihm so genannten »hierarchischen« Systems. Am schönsten wohl da, wo er von Genie und Heiligkeit spricht: »Dennoch besteht eine geheimnisvolle Analogie, ja Verwandtschaft zwischen Genialität und Heiligkeit, insofern keine vollendete Genialität – im Unterschied zum Talent – sich vorstellen läßt, ohne einen perspektivischen Hinweis auch auf die ganz andere Sphäre der Heiligkeit, mag ihr Träger real auch noch so fern von ihr sein; insofern aber auch – und das ist viel mehr! – als vollkommene Heiligkeit immer auch einen Aspekt haben wird, der anders als genial eben nicht adäquat benannt werden kann, mag ihr Träger auch noch so weit davon entfernt sein, in irgendeiner Form Kulturwerke zu schaffen.« Der Satz, aus »Christentum und Kultur«, ist ein Beispiel für die Haeckersche Periode.

Schließlich fand Haecker die von Blumhardt benützte Bilder- und Symbolsprache bei Newman auf einer höheren intellektuellen Ebene wieder. Er meint, das Abendland habe mit seiner Begrifflichkeit zuviel von der orientalischen Symbolkraft der Bilder eingebüßt. In der Scholastik hätte die Intellektualität einen Höhepunkt erreicht, doch in deren Gefolge hätten sich die Sprache und das Denken nivelliert und abstrahiert. Die Bibel und die Evangelien sprächen in Bildern und Sinnbildern. So werde die Jugend Jesu erzählt, seine Versuchungen, seine Leidensgeschichte. »Die Ehrfurcht vor dem Bilde, das heißt aber dem Symbol, die jene Zeit hatte . . ., haben wir seit langem nicht mehr. Für uns ist Bild eben Bild. Die Nivellierung ist vollkommen. Ich will natürlich nicht sagen, daß es mit dem Gedanken viel besser sei, beileibe nicht. Denn das hängt alles zusammen. Damit das Bild Symbol werde, gehört das dichte und lichte Denken und Zusammendenken dazu. Aber ich meine, daß der Mensch von heute in noch so vagen und fließenden allgemeinen Begriffen sich immer noch besser versteht als in den sinnträchtigsten Bildern, als da sind Brot und Steine . . . (Der Europäer) hat auf keinen Fall den

orientalischen Sinn für Sinnfülle und Sinnkraft eines Bildes, eines Symbols.« Das Symbol gehört zu jener Spiritualität des Menschen, von der Haecker als einem (gegenüber der Intellektualität) Höheren des Menschen oft spricht. Mit dem Verfall des an die biblischen Symbole gebundenen Denkens hängt zusammen, daß Haeckers Stil heute kaum noch begriffen wird oder gelesen werden kann.

Der »Verwesung« des abendländischen Denkens und Fühlens hat Haecker sein Buch »Vergil, Vater des Abendlands« (1931) gegenübergestellt, das in vielen Auflagen und Übertragungen erschienen ist. Vergil ist für ihn der Fall der *anima naturaliter christiana*. Lange hat man geglaubt, daß Vergil die Geburt des Erlösers der Welt in Christus vorausgesagt habe. Daß dieser Legende nicht als Mythos, sondern als Prophetie geglaubt wurde, gibt Haecker das Recht, vom adventistischen Charakter der antiken Kultur zu sprechen. In den Leitmotiven vom »labor omnia vincit improbus« und »amor vincit omnia« erkennt Haecker die Humanität der Antike. Sie leitet über zum Christentum. Diese Humanität hat das von der Aufklärung »finster« genannte Mittelalter überwölbt. Gegenüber dem Griechenkult der deutschen Klassik betont Haecker: »Kultur, dieses heute die Geister des ganzen Abendlands bewegende und beschäftigende Wort, stammt nicht von den Griechen, die sonst uns ungefähr alle katholischen Wörter geschenkt haben, sondern ist die Gabe lateinischer Bauern und bezeichnet Wesen und Kunst der Bebauung des Landes.« Haeckers Kulturphilosophie appelliert im »Vergil« an ein katholisches Weltgefühl. Nirgends sonst hat er diese Weite erreicht, denn in den Satiren und Polemiken wendet er sich, wie Kraus, gegen Verhältnisse der Heimat. Walter Benjamin hat Haecker unerlaubter Methoden beschuldigt, er habe die philologische Apparatur unpräzis benützt. Das hat er – aber er wollte etwas ganz anderes, ein Vor-Bild des christlichen Abendlands.

⁂

Ein Jahr nach der Konversion, im November 1921, schrieb Haecker eine Vorrede für die erst jetzt zu einem Buch zusammengefaßten Aufsätze aus dem »Brenner« von 1914. Sie ist im Tonfall nach den Bekenntnissen des hl. Augustinus stilisiert, dem klassischen Konversionsbericht, wo ein kämpferisches Verhältnis zur Wirklichkeit zum Ausdruck kommt. Haecker, bisher verzweifelt, schien nun »mit Hilfe von oben«, auf festem Boden zu stehen. Zwei Söhne und eine Tochter gehörten zur Familie. Damals stieg Haeckers Ansehen, vor allem durch die Mitarbeit am »Hochland«, bei der katholischen Intelligenz sprunghaft an. Neben ihm gab es Przywara, Guardini, Dempf, Rademacher, Karl Adam, Joseph Bernhart, Peter Wust, den jungen Josef Pieper, den Schweizer Hans Urs von Balthasar und andere. Haecker war, als Publizist und Autor, der erfolgreichste. Ähnlich wie in Frankreich, Italien, England und Spanien vollzog der Katholizismus in Deutschland eine Erneuerung, wie sie bisher nicht für möglich gehalten war. Sie ergriff die Jugend und die Intelligenz. Mit Haecker oder in seinem Gefolge konvertierten Erik Peterson, Karl Thieme, Max Picard, Richard Seewald, Wilhelm Hausenstein, Sigismund von Radecki, Werner Bergengruen und Edzard Schaper, die Verleger Jakob Hegner und Heinrich Wild, die Schauspieler Horwitz und Ginsberg. Der Theologe Peterson wurde Haeckers Freund.

Die Begegnung der zwanziger Jahre verstand sich als Wiederbegegnung von Kirche und Welt, oder mit Haeckers Zentralthema: Christentum und Kultur. Haecker untersuchte Modelle der Integration. Er fand sie in dem Newman-Schüler Francis Thompson

als Dichter. Die polemische Ader ließ ihm keine Ruhe. Er griff zwei Idole des deutschen Geistes an, Stefan George und Thomas Mann. George gegenüber war er verzweifelt ungerecht, und er wußte es; die esoterische Schule des »Meisters« und ihr Kult ist auch andern auf die Nerven gegangen. Thomas Manns »Tod in Venedig« fand er peinlich, seine »gewählten« Ausdrücke könnten fehlende Gedanken nicht ersetzen, und als 1933 »Die Geschichten Jaakobs« erschienen, fand er die psychoanalytische Methode unangemessen und sakrilegisch.

Haecker hat in der Weltgeschichte eine Geschichte des Heils (und Unheils) gesehen. Er lehnte die zyklischen Theorien ab und folgte der heilsgeschichtlichen Linie von Adam bis zum jüngsten Tag und Gericht. Auf dieser Linie bewegten sich ihre Akteure und bekamen ihre Prädikate. Die erste Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts schien den eschatologischen Trend dieser Betrachtung zu bestätigen. Für Haecker war der Ausbruch des »Dritten Reiches«, 1933, nicht nur ein Schreckschuß, sondern die Bestätigung seiner Ahnung, daß die Deutschen als Volk vom Christentum abgefallen waren und die Hoffnung auf Wenigen, den Erwählten, liege. Nach Lage der Dinge mußte er sich zu ihnen rechnen. Aus dieser Stimmung, mehr verzweifelt als hoffnungsvoll, sind die »Tag- und Nachtbücher« entstanden. Er sucht nach dem Finger Gottes und bemerkt am 5. Januar 1941: »Die Italiener haben in Bardia die Flagge gestrichen. Warum habe ich das Gefühl der Genugtuung? Ist das in Ordnung? Habe ich dieses Gefühl, weil ich glaube, daß Gott endlich eingegriffen hat? Daß *seine* Mühlen mahlen? Daß Häuser der Sünde nach wie vor auf Sand gebaut sind?«

Mitte der zwanziger Jahre und bis in den Krieg hinein hatte Haecker einen Freundeskreis um sich.Persönlich zurückhaltend, beinahe schweigsam, saß er am Marmortisch des Café Heck am Odeonsplatz, einem altmodischen Betrieb, wo es ruhig zuging; man konnte ungeniert reden. Gäste dieses Tisches waren der Bibliothekar Max Stefl, der Schriftsteller Meyer-Reifferscheidt, die Theologen Joseph Sellmair und Domkapitular Hartig, Franz Josef Schöningh vom »Hochland«. Zu den ältesten Freunden, teilweise noch aus der Studienzeit, gehörten Hans Rupé, Homerübersetzer und Konservator am Nationalmuseum, und Richard Seewald. Dazu kamen die Verleger Oldenbourg und Harling (Alber-Verlag). Zu den Gelegenheitsgästen, wenn sie nach München kamen, gehörten der Staatsrechtslehrer Carl Schmitt, der Philosoph Joseph Bernhart, der Soziologe Alfred von Martin, der Maler Rudolf Schlichter, die Schriftsteller Sigismund von Radecki und Werner Bergengruen. Konrad Weiß fühlte sich in diesem Kreis nicht wohl; er traf Haecker in der Weinstube Holzbaur am Viktualienmarkt. Sie liebten dieses Lokal wegen seiner schwäbischen Speisen und württembergischen Weine. (Haecker war ein mäßiger Trinker; er rauchte Zigaretten.) Reifferscheidt, Radecki und Haecker galten als »Krausianer«; in diesem Punkt war mit ihnen nicht gut Kirschen essen. Ein merkwürdiger Gast war Hans Kestranek, der über Architektur und bildende Kunst zu Thomas von Aquin gekommen war und der einzige war, der Haecker, unter Berufung auf Thomas, laut zu widersprechen wagte. Jüngere Gäste dieses Tisches waren Max von Brück und Ernst Kammerer (von der »Frankfurter Zeitung«), der Konvertit und spätere Hegelforscher Johann Ludwig Döderlein und der Schreiber dieser Zeilen. Mit Verwunderung nahm ich zur Kenntnis, daß Haecker mit dem Verleger (Braun und) Schneider, Schöningh und Stefl zum Kegeln ging.

Haecker galt als Kristallisationspunkt katholischen Widerstands gegen das Dritte Reich und wurde entsprechend mißtrauisch beobachtet. Er wurde mehrmals verhaftet

und verhört. Er durfte keine Vorträge halten und seit 1938 keine Bücher herausbringen. Beruflich-offiziös, bei den »Fliegenden Blättern«, blieb er unbehelligt. Schlimme Stunden hatte er im Zusammenhang mit der Entdeckung des Verschwörerkreises der Weißen Rose auszustehen. Zwar konnte man ihm keine persönlichen Kontakte mit dem Studenten Willi Graf und den Geschwistern Scholl nachweisen, aber zur Lektüre dieses Kreises gehörten die Bücher und Aufsätze Haeckers. Als die Gestapo eine Haussuchung vornahm, kam seine sechzehnjährige Tochter wie zufällig (»auf Eingebung des Schutzengels«) ins Zimmer und schob, als gehörte es ihr, das Manuskript der »Tag- und Nachtbücher« in eine Mappe. Auf die Frage eines Beamten: »Was nehmen Sie da?« antwortete sie: »Ich muß zur Klavierstunde.« Der Beamte, in der Annahme, es seien Klaviernoten, sagte: »Dann gehen Sie.«

1944 erhielt Haecker die Nachricht, sein Sohn Reinhardt sei in Rußland vermißt. Er hatte große Hoffnungen auf diesen Sohn gesetzt, den man mit siebzehn Jahren zum Militär eingezogen hatte. Als das Haus an der Möhlstraße von einem Bombenvolltreffer zerstört wurde, kam Haecker, bereits schwer krank, mit dem Leben davon und wurde in das Dorf Ustersbach bei Augsburg evakuiert. Dort ist er am 9. April 1945, wenige Wochen vor dem Ende des Krieges, gestorben. Sein Grab ist auf dem dortigen Kirchhof.

Die Umstände des letzten Jahrzehnts haben Haecker nicht am Schreiben gehindert. Neben den Tagebüchern entstanden die Übersetzungen von Newman's historischen Skizzen über die Kirchenväter. Das »Glück des Schreibens« blieb ihm treu. Seit 1933, als seine öffentliche Wirkung eingeschränkt wurde, wandte er sich neuen Untersuchungen zu, Themen, die ihm seit langem am Herzen lagen. Die Bücher der dreißiger Jahre behandeln schwierige Komplexe: Geschichte, Schönheit, Wahrheit und die Frage »Was ist der Mensch« (1933 *sacerdotibus amicis* gewidmet). In dieser Schrift behandelt Haekker das »Chaos« der Gegenwart und stellt ihr, in apodiktischer Festigkeit, die wahre Ordnung gegenüber: »Die wahre Ordnung aber ist eine heilige Ordnung, ist Hierarchie. Die wahre Herrschaft ist die Herrschaft des »Heiligen«, ist Hierarchie, ist heilig: Sanctus, sanctus, sanctus Dominus. In ihm ist die Identität: Er ist sanctus, weil er dominus ist, und er ist dominus, weil er sanctus ist. Die Wahrheit macht uns frei, die Offenbarung nämlich eben dieser Seinsordnung, daß Gott heilig ist, der Heilige Herr, daß alle wahre Herrschaft Hierarchie ist.« Im Jahre darauf erschien »Schöpfer und Schöpfung«, eine Theodizee, 1935 »Der Christ und die Geschichte«, 1936 »Schönheit, ein Versuch«, Haeckers Ästhetik, und 1937 »Der Geist des Menschen und die Wahrheit«.

Damals las man diese Schriften anders als heute. Sie wurden affirmativ aufgefaßt, als Bestärkungen der christlichen Wahrheit und des Geistes in geistloser und geistfeindlicher Zeit. Ihr tautologischer Stil, ihr Pathos und ihre theologisch-philosophisch mit Augustin oder Leibniz ringenden Abstraktionen deuten an, daß Haecker sich übernommen hatte, als er den Boden des konkreten Anlasses und der Auseinandersetzung verließ. Er war kein Denker, sondern ein Schriftsteller, der über bestimmte Probleme kulturkritisch schreiben konnte, aber nicht über die *Analogia trinitatis*. Haecker war sicher nicht »ungeniert und leichtsinnig«, aber er schrieb »meine Mission scheint zu sein, immer von neuem an die Theologen zu appellieren, an die Theologen, welche Priester sind, an die Priester, welche Theologen sind«, und das war doch wohl ein Irrtum.

Er sollte noch einmal Gelegenheit finden, von einem sehr konkreten Punkt aus sein eigenes Problem zu durchdenken, das war »Der Buckel Kierkegaards«. Die Schrift ist

aus dem Nachlaß ans Licht gekommen, 1947, mit einem Geleitwort seines Freundes Richard Seewald. Auf Umwegen war das Manuskript in die Schweiz gelangt; »mit schaurig schwarz verkohlten Rändern« war es jener Bombennacht in München entrissen worden. Haecker hatte sich mit den Fortschritten der Kierkegaardforschung wenig beschäftigt. (Deshalb hat er die Anordnung der »Tagebücher« so gelassen, wie er sie 1923 zum ersten Mal vorgelegt hatte.) Im Jahre 1937 las er in einer dänischen Zeitung, daß es der Kierkegaard-Philologie gelungen war, die von Kierkegaard sorgfältig verwischten Spuren, das »Erdbeben« an seinem zweiundzwanzigsten Geburtstag, die »große Erschütterung« des Ich und den »Pfad der Verdammnis« von 1836 aufzuklären. Was Haecker erfuhr, war so grausig wie traurig: Kierkegaard hatte eine Rückgratverkrümmung, einen Buckel. Dadurch erklärten sich viele dunkle Punkte. Schlimmer noch war die Ursache des Zerwürfnisses mit dem Vater, des Gefühls der Verzweiflung, ja Verdammung in der herrnhutisch eingeengten Welt von Kierkegaards Elternhaus: Der Alte hatte, wie Kierkegaard in einer Erzählung sagt, *virginem matremque violasset:* Er hatte ein unschuldiges Mädchen, das in seinem Haus diente, vergewaltigt. Später hat er sie geheiratet, sie war Sören Kierkegaards Mutter. Das Erlebnis hat Kierkegaard tief verstört und eine Krise ausgelöst.

Haecker muß ergriffen gewesen sein. Er besorgte sich mehrere Kierkegaard-Bücher, er nennt sie in der Einleitung. Auf die Vergewaltigungsgeschichte geht er nicht ein, wohl aber auf den Buckel Kierkegaards; der wird für ihn, wie sollte es anders sein, zum Bild, zum Symbol für die gebrochene Natur des großen Dänen. Haecker hatte sein Leben lang bestanden auf dem Vorrang des Geistes, und nun fand er belegt und mußte zugeben, daß das Leibliche eines Menschen diesen Geist nicht nur in Nebensachen, sondern entscheidend bestimmen konnte. »Hat es überhaupt einen Sinn«, fragte er, »mit der äußeren Leibesgestalt Kierkegards seine »Innerlichkeit« in irgend einer Weise zu erklären, mit dem rein sinnlichen Sichtbaren das geistig Unsinnliche und Unsichtbare?« Man spürt, wie betroffen Haecker war. Kam hier doch der Sieg eines körperlichen Mankos über das »Spirituale« zum Ausdruck, die Bestimmung des Menschen durch ein Unglück, einen Zufall oder eine damit verbundene soziale Erniedrigung, und daß dieser Fehler paradoxe Folgen hatte: »Möglich, daß sein Buckel und die namenlosen Leiden, die er ihm verursachte, vor allem die geistigen Qualen durch die Verhöhnung vonseiten des Pöbels, in ihm die christliche Erkenntnis des Bösen und Gemeinen in der Welt noch verschärfte und verstärkte, das ist fast sicher.«

In seinem Kierkegaardaufsatz in »Christentum und Kultur« hatte Haecker von der Schwierigkeit gesprochen, einen komplexen Charakter mit und aus seinen Widersprüchen plausibel zu machen. Hatte er jetzt den Schlüssel gefunden? Nun gab es Gründe für die Annahme, daß Kierkegaard selbst der Verzweifelte war, den er in seinen Geschichten so gern auftreten ließ, daß er an Selbstmord gedacht und unter dem Gelächter des Pöbels gelitten hatte. Zu all diesem kam die Paradoxie, daß Kierkegaard sich als »Auserwählter« negativ bestimmt sah. Haecker zitiert eine Notiz Kierkegaards über »Des Lebens Eingang und Ausgang«: »Höre den Schrei der Gebärenden in der Geburtsstunde, sieh des Sterbenden Kampf im letzten Augenblick: und sag dann, ob, was so beginnt und was so endet, darauf angelegt sein kann, Genuß zu sein.« Das ist ein bei Haecker oft wiederkehrendes Motiv. Für die Ansicht, es sei besser, nicht geboren zu sein, und wenn man geboren sei, sei es am besten, möglichst bald zu sterben, zitiert er

Sokrates, Sophokles und andere Dichter und Philosophen bis zu Shakespeare und Schopenhauer. Nun fand er am Ende seiner Tage den Grund der Melancholie Kierkegaards.

Die Teilnahme Haeckers für Kierkegaard war um so verständlicher, als sich in diesem Schicksal sein eigenes spiegelte – jedenfalls konnte er auf das Schicksal seiner Mutter, die unglückliche Jugend und vielleicht auch auf die »gebrochene Nase« mit ähnlicher Bitterkeit zurückblicken wie Kierkegaard. In der Gesellschaft der Dörfer und Kleinstädte von 1879 war uneheliche Geburt für Mutter und Kind ein Makel. Wenn die Gesellschaft pietistisch vermuckt war, konnte die Sünde zur Ächtung führen. Wir wissen nicht, ob es im Fall Haeckers so war, aber sein lebenslanges Schweigen deutet auf eine seelische Verwundung hin – über die er sich, wie Kierkegaard, durch geistige Produktion rettete: »Wenn ich zurückdenke an Stunden des Schreibens einer glücklichen Seite, diese merkwürdige Mischung von unverdientem Einfall mit höchster eigener Tätigkeit, diese höchst unvergleichliche Lust der Freude, dann will es mir scheinen, daß das ein Leben wäre, der Ewigkeit würdig und ohne Gefahr des Überdrusses . . .« (Notiz vom 31. März 1940).

Haecker war am 20. Mai 1933 zum ersten Mal verhaftet und verhört worden, und zwar wegen eines Aufsatzes über das Hakenkreuz für den »Brenner«. Am 14. März 1940 war er abermals in Haft. In der Erinnerung an die erste Haft bemerkte er: »Nur einen halben Tag kostete ich, was es heißt, in die Hände des Menschen zu fallen.« Er spricht in eschatologischen Wendungen, weil er das Charakteristikum des »fluchbeladenen (Dritten) Reiches« im Abfall vom Glauben sah; durch diesen Abfall stehe es »abgrundtief unter dem adventistischen Heidentum«. Haecker befand sich in einer düsteren Stimmung. Er grübelte über das Nichts und schrieb in seinem letzten Beitrag, für das »Hochland«: »Gebraucht ein Mensch bona fide und mit gereinigtem Willen, in Zucht gehaltenem Fühlen, seine Verstandeskräfte bis zum letzten Ende ohne jede Nebenabsicht, nur um der Wahrheit willen, so *muß* er schließlich sagen, daß er Gott nicht versteht, und zwar *absolut* nicht versteht.« War Haecker verzweifelt? Jedenfalls hatte er das Gefühl der Gottverlassenheit: Wenn die Deutschen Gott verlassen haben, warum soll Er nicht auch sie verlassen? Gewaltsam mußte er sich zur Ordnung rufen: »So schwarz war alles in meinem Leben, und Gott hat es gelichtet. Vergiß es nicht, o mein Herz! Vergiß es nicht!«

Haecker starb mit fünfundsechzig Jahren. Es mag verlockend sein, die Frage zu stellen, wie er die Nachkriegszeit, den Wiederaufbau, das deutsche Wirtschaftswunder, das zweite Vatikanische Konzil, die Änderung der lateinischen Liturgie und den neuen Ökumenismus beurteilt hätte. Von dem, was er geschrieben hatte, führt kein Weg dahin. Er war ein Mann der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts und seiner Kämpfe. Das gilt von seinem Stil, der sich auf klassische Modelle berief, und von seinem Pathos, das den »Einzelnen« hervorhebt. Die Egalisierung der Gefühle und die Toleranz aller auf dem niedrigsten Nenner ließen seiner Leidenschaft keinen Raum, ganz zu schweigen von Haeckers Denken in Hierarchien und seinem Glauben an die triumphierende Kirche.

KÖLN: KIRCHE UND NATIONALSOzialismus.– Die Kommission für Zeitgeschichte hat durch umfassende Veröffentlichungen von Quellen und Forschungen das Verhältnis von katholischer Kirche und Nationalsozialismus wissenschaftlich weitgehend geklärt. Kürzlich erschien in der Reihe der Forschungen die Arbeit eines jungen Historikers, Ulrich von Hehl, zum Thema: »Katholische Kirche und Nationalsozialismus im Erzbistum Köln 1933–1945«[1], die unter erschöpfender Heranziehung der Literatur und des Archivmaterials ein plastisches Bild vom Kampf zwischen Nationalsozialismus und katholischer Kirche im Erzbistum Köln bietet. Die wissenschaftliche Leistung des Autors ist um so bemerkenswerter, als er zum Unterschied vom Rezensenten diese Zeit nicht miterlebt hat, dennoch die Tatsachen klar erfaßt und einordnet. Im Sinn der klassischen Tradition großer Geschichtschreibung will von Hehl in erster Linie erzählen und berichten. Das gelingt ihm vorzüglich. Diese Methode ist dem Ordnen des historischen Materials nach modischen Kategorien der Soziologie oder anderer theoretischer Disziplinen weit überlegen.

Von Hehls Arbeit verdeutlicht, wie unterschiedlich sich bei aller Einheitlichkeit der Zielsetzung sowohl auf katholischer als auch nationalsozialistischer Seite die Entwicklung im einzelnen gestaltete, bis in den Jahren 1938 und 1939 angesichts des Generalangriffs des Staates gegen die Kirche örtlich handelnde Personen und Strukturen der Bevölkerung bedeutungsloser wurden.

Der Kölner Erzbischof, Kardinal Schulte, war eine ruhig abwägende Persönlichkeit, die zwar jede Verbindung zur NSDAP ablehnte, auf der anderen Seite aber Möglichkeiten auszuloten suchte, einen halbwegs erträglichen *modus vivendi* zwischen Staat und Kirche herzustellen. In diesem Bestreben ging er manchen Katholiken, wie ich beispielsweise vom Kölner Kettelerhaus, der Verbandszentrale der katholischen Arbeiter- und Knappenvereine Westdeutschlands, her weiß, zu weit. Für ein vorsichtiges Taktieren des Erzbischofs mochten hohe Verwaltungsbeamte wie der Oberpräsident der Rheinprovinz, Freiherr von Lüninck, der März 1935 entlassen und durch den Essener Gauleiter Josef Terboven ersetzt wurde, mitursächlich gewesen sein. Im Grundsatz, in der Verteidigung der katholischen Glaubens- und Sittenlehre war er eindeutig und scheute den Konflikt nicht.

Als Glied des deutschen Volkes dachte und empfand Kardinal Schulte national. Wie von Hehl zutreffend ausführt, beurteilte er in betonter Nüchternheit und Zurückhaltung die offensichtlichen Schwächen des Weimarer Systems und fürchtete den antichristlichen Einfluß von Marxismus, Sozialismus und Liberalismus. Dazu trat die Sorge um die Widerstandskraft der Weimarer Republik gegenüber dem Kommunismus Rußlands. Von Hehl merkt an: »Da Schulte wie die Mehrzahl seiner Amtsbrüder vorwiegend in weltanschaulichen und weniger in politischen Kategorien dachte, da überdies die Sorge für das Seelenheil der ihm Anvertrauten im Mittelpunkt seines Wirkens stand, mußte er im Marxismus/Bolschewismus und Liberalismus die Gefahr schlechthin sehen« (S. 13). Ein größeres Lob konnte von Hehl dem Priester und Bischof nicht erteilen, als daß er primär aus priesterlicher Berufung dachte und die Grenze zwischen priesterlich-pastoraler Bestimmung und politischem Handeln in der Welt nicht verwischte.

Kardinal Schulte lebte in der Geschichte seines Volkes, und so konnte es nicht überraschen, daß er am 27. Dezember 1934 ungeachtet der Verfolgung der Kirche durch Staat und NSDAP eine Kundgebung der Kölner Kirchenprovinz übersandte, in der er sich angesichts der für 1935 angesetzten Saarabstimmung nachdrücklich für die Rückkehr des Saargebiets zum Deutschen Reich einsetzte. Hier gaben eben nicht taktische, sondern grundsätzliche Überlegungen den Ausschlag.

[1] Matthias-Grünewald-Verlag. Mainz 1977. 265 S.

Das Gebiet, das den Wahlkreis Köln-Aachen umfaßte, hatte der NSDAP bei den Reichtagswahlen vom 31. Juli 1932 ein Fünftel der Stimmen und damit das schlechteste Wahlergebnis von allen Wahlkreisen gebracht. Gegenkräfte verschiedener Art, insbesondere die katholische Glaubenshaltung, wirkten sich im politischen Bereich in der Ablehnung von Nationalsozialismus und Marxismus aus. Da sich die deutschen Bischöfe nicht auf eine gemeinsame von Kardinal Bertram als dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz am 2. Dezember 1930 übersandten Erklärung zum Nationalsozialismus einigen konnten, erließen einzelne Kirchenprovinzen wie die bayerische mit detaillierten Anweisungen für die Seelsorge und die Kölner Kirchenprovinz Kundgebungen gegen die weltanschaulichen Irrtümer des Nationalsozialismus (5. März 1931). Die Juliwahlen 1932 machten die NSDAP mit 230 Abgeordneten zur stärksten Reichstagsfraktion. Uniformierte Verbände dieser Partei drängten in die sonntäglichen Gottesdienste, worauf der Kölner Generalvikar David unter dem 22. Oktober 1932 die Geistlichen an die Fuldaer Pastoralanweisung erinnerte, die das Tragen von Parteiuniformen und Parteiabzeichen in Gottesdiensten untersagte.

Aus eigenem Erleben des für die Deutsche Nation tragischen Geschehens vom 30. Januar 1933 kann ich die Feststellung von Hehls unterstreichen, daß die Ernennung Hitlers zum Reichskanzler bei der Mehrheit der rheinischen Bevölkerung trotz des Unmuts über die Unstabilität der Weimarer Republik Betroffenheit auslöste, insbesondere als braun und schwarz uniformierte Formationen im Triumph der Sieger in Köln, wo ich wohnte, ebenso wie in anderen Städten die Straßen durchzogen. Die Auflösung des Reichstags, des preußischen Landtags sowie der Kommunalparlamente in Preußen trug bereits erkennbar die Handschrift Hitlers, während Teile des rheinischen Katholizismus wie der ideologische und im Grunde unpolitische Kölner Universitätsprofessor Benedikt Schmittmann sowie Blätter wie die »Junge Front« und »Kölnische Volkszeitung« und sogar das Zentrum, worauf von Hehl in einer Anmerkung hinweist, den Wahlkampf in erster Linie gegen Hugenberg-Papen und die Deutschnationale Volkspartei führten. Dabei drängte sich auch damals aus den Beispielfällen Lenin und Mussolini die Folgerung auf, daß angesichts des Totalitätsanspruchs der NSDAP Deutschnationale Volkspartei und Stahlhelm nur ein kurzes Zwischenspiel geben würden. Unsicherheitsfaktor im machtpolitischen Spiel blieb einzig die Reichswehr.

Zwar brachten die Reichstagswahlen vom 5. März 1933 der NSDAP mit 43,9 Prozent der Stimmen nicht die erwartete absolute Mehrheit, aber zusammen mit der Kampffront Schwarz-Weiß-Rot wurde dieses Ziel erreicht. Nach den preußischen Kommunalwahlen vom 12. März 1933 ging die NSDAP ungehemmt an die »totale Machtübernahme«. Am 13. März wurde Konrad Adenauer wegen »Korruption« und »Amtsmißbrauchs« abgesetzt, wogegen Kardinal Schulte bei Vizekanzler von Papen protestierte.

Zutreffend mißt von Hehl der Regierungserklärung Hitlers vom 23. März, die der Abstimmung über das Ermächtigungsgesetz vorausging, im Hinblick auf die Haltung des Episkopats erhebliche Bedeutung bei, da dieser sich nun entscheiden mußte, ob er die öffentlich angebotene Verständigung annehmen oder zurückweisen sollte. Denn der Reichskanzler hatte die Grundsätze des Christentums als »die unerschütterlichen Fundamente des sittlichen und moralischen Lebens unseres Volkes« angesprochen. Bereits am 25. März empfing Kardinal Schulte den Entwurf einer gemeinsamen Stellungnahme des deutschen Episkopats von Kardinal Bertram, dem er nach eingehender Beratung mit seinem Generalvikariat eine Reihe einschränkender Änderungs- und Ergänzungsvorschläge anfügte.

Zum Vertragsentwurf des Reichskonkordats äußerte sich Kardinal Schulte im Unterschied von Erzbischof Gröber von Freiburg und Bischof Berning von Osnabrück skeptisch mit der Frage, ob eine »Revolutionsregierung«, die Gesetz und Recht nicht achte, überhaupt konkordatsfähig sei. Trotz erheblicher Bedenken wegen der Rahmenbestimmung des Artikels 31 über den Schutz der katholischen Verbände votierten die Bischöfe für eine schnelle

Ratifikation des Konkordats, ohne vorher auf Behebung ihrer Beschwerden zu bestehen, weil sich innerhalb der NSDAP bereits konkordatsfeindliche Stimmen meldeten. In einer abgewogenen Stellungnahme bemerkt von Hehl zu Kardinal Schultes Einstellung zum Reichskonkordat: »Nun war abzuwarten, inwieweit der Staat seinen konkordatär bekundeten Willen gegenüber den NS-Gliederungen durchsetzen konnte. Daß er es wollte, scheint Schulte geglaubt zu haben. So hatte er sein Maß an Vertrauensvorschuß geleistet, obgleich auch ihm nicht entgangen war, daß Anspruch und Wirklichkeit weit auseinanderklafften« (S. 50).

Was sich innerhalb des Deutschen Reiches allgemein als Folge des totalitären Charakters der NSDAP abspielte, nämlich die Verfolgung jeder eigenständigen Gemeinschaft und hier der christlichen Kirchen insbesondere, sollte die Erzdiözese Köln nicht verschonen. Es kam zur Unterdrückung der katholischen Presse, der katholischen Vereine und der Bekenntnisschule. Anfang 1936 wurde der »Michael« verboten. Andere Zeitschriften wie die »Wacht« folgten. Am 19. November 1938 erlitt das wöchentlich erscheinende Organ der katholischen Arbeiter- und Knappenvereine Westdeutschlands, die »Ketteler-Wacht«, dasselbe Schicksal mit der auch für damalige Verhältnisse seltsam klingenden Begründung, einem Teil der Auflage – 122 von 81000 – hätten Einladungen zu einem Lichtbildvortrag über den Eucharistischen Kongreß in Budapest beigelegen. Was überhaupt noch erscheinen konnte, wie die »Kölner Kirchenzeitung«, wurde über verkürzte Papierzuteilung, fortwährende Auflagen und Beanstandungen in der Wirksamkeit aufs äußerste eingeengt.

Nachdem am 24. Januar 1938 der Kölner und der Aachener Diözesanverband des Katholischen Jungmännerverbandes aufgelöst und ihre Vermögen beschlagnahmt worden waren, wurde von der Geheimen Staatspolizei am 6. Februar 1939 das Jugendhaus des Reichsverbandes der Katholischen Jungmännervereine besetzt und beschlagnahmt. Auch die anderen katholischen Verbände wie der Katholische Akademikerverband, der Bund »Neudeutschland«, die Reichsverbände der Jungmädchen- und Jungfrauen- sowie der Frauen- und Mütterverein wurden 1938/39 aufgelöst.

1939 wurde alsdann die Bekenntnisschule beseitigt.

Der Kölner Verlag Bachem, der kirchliche Erklärungen druckte, geriet in wirtschaftliche Schwierigkeiten, weil ihm die behördlichen Aufträge entzogen wurden und die NSDAP in derselben Richtung Druck auf Private ausübte.

Mir scheint bei den Verfolgungsmaßnahmen von Staat und Partei gegen die Kirche die Feststellung von Hehls von Bedeutung, daß die Zahl der praktizierenden Katholiken sich in dieser Zeit nicht erhöhte, die glaubenstreuen Katholiken aber mobilisiert wurden und nachdrückliches Auftreten des Klerus im Kirchenvolk vollen Rückhalt fand. Die Beteiligung an der alljährlichen Kalker Bußwallfahrt, die von vielen als Demonstration gegen den Nationalsozialismus verstanden wurde, nahm zu. 1934 beteiligten sich über 40000 katholische Männer Kölns. Glaubenskundgebungen der Jugend mit hohen Teilnehmerzahlen vervollständigen das Bild.

Am 7. Dezember 1934 verbot der preußische Ministerpräsident Göring »bis auf weiteres sämtliche öffentlichen Veranstaltungen und Kundgebungen kirchlich-konfessionellen Charakters«, wobei für »althergebrachte« Prozessionen und Wallfahrten, Veranstaltungen in der Kirche und bei geschlossenen Weihnachtsfeiern Ausnahmen zugelassen wurden.

Allerdings sollte sich auch hier erweisen, wie unendlich schwer der Widerstand der Kirche in einem totalitären System ist, das vor allem die Jugend zu erfassen sucht, und wie sehr auch religiös bestimmte Menschen wenigstens äußerlich den Spielregeln eines übermächtigen und den Einzelnen erdrückenden Regierungssystems folgen. Als ich im Jahr 1935, um nur einen Fall herauszugreifen, bei Dr. Lejeune-Jung, einem gläubigen Katholiken, der später als einer der ersten im Zusammenhang mit den Vorgängen um den 20. Juli 1944 verurteilt und hingerichtet wurde, anläßlich eines kurzen Aufenthalts in Berlin zu Gast weilte, vermied er es geradezu auffällig, in Gegenwart seiner Kinder auch nur ein ein-

ziges politisches Wort zu sagen. Später erklärte er mir, die heranwachsende Jugend werde eben zu stark durch den Zeitgeist bestimmt. So nahm dann auch mit der Zeit die Teilnahme an der Kalker Bußwallfahrt ab. Für 1938 und 1939 wurden Zahlen zwischen 14000 und 20000 Teilnehmern genannt. Trotzdem hatte Kardinal Schulte recht in der Annahme, daß die Treue von Millionen von Katholiken ungebrochen war und sich auch öffentlich äußerte.

Am 7. Februar 1934 kam es zu einem Besuch Kardinal Schultes bei Hitler in Berlin, bei dem der Kardinal sogleich eine Reihe von Beschwerden vorlegte. Ebenfalls forderte er eine Erklärung, warum Hitler Rosenberg mit der weltanschaulichen Schulung der NSDAP beauftragt habe. Wie immer bei kritischen Gesprächen ging Hitler auf das Thema nicht ein, um mit Gegenvorwürfen zu antworten und es dann abzubrechen. Der Kardinal warf das Problem der durch Artikel 31 des Reichskonkordats geschützten katholischen Vereine auf und bot eine Neuorganisation im diözesanen Rahmen innerhalb der Katholischen Aktion an. Im Ergebnis verlief der Besuch im Sande, da das mit der Prüfung der Beschwerden betraute Reichsinnenministerium entweder die Vorwürfe zurückwies oder verharmloste, was den Kardinal zu einem Protest an Hitler veranlaßte, der dann unbeantwortet blieb.

Nach diesem Besuch erklärte der Kardinal einem Vertrauten, er halte Hitler für eine Sphinx, einen unheimlichen Mann, von dem man noch »furchtbare Dinge« erleben werde.

In Köln wurde unter Leitung des damalig zweiunddreißigjährigen Kaplans Joseph Teusch eine Stelle zur systematischen Beobachtung und Abwehr der christentumsfeindlichen Propaganda geschaffen, die institutionell vom Generalvikariat unabhängig war. Von hier aus wurde der Klerus informiert und wurden teilweise in Zusammenarbeit mit der Düsseldorfer Hauptarbeitsstelle für die Katholische Aktion Kleinschriften zur Verteidigung des christlichen Glaubens gegenüber dem Nationalsozialismus herausgegeben. Oft war es ein Wettlauf mit der Zeit, da die Staatspolizei viele Broschüren Teuschs beschlagnahmte. Die im Herbst 1934 veröffentlichten »Studien zum Mythus des 20. Jahrhunderts« gingen auf den Kölner Generalvikar David und den Bonner Kirchenhistoriker Wilhelm Neuss zurück. Da Kardinal Schulte taktische Bedenken gegen eine Veröffentlichung als Anlage zum Amtsblatt des Erzbischöflichen Ordinariats hatte, übernahm diese Schrift der Bischof von Münster, Graf von Galen, mit einem kurzen Vorwort als Beilage zum Amtsblatt Münster.

Eine unerhörte Beleidigung der Kirche durch den Treuhänder der Arbeit und »Honorarprofessor« an der Universität Köln, Börger, hatte die Kölner Pfarrgeistlichkeit mit einer Kanzelerklärung beantwortet. Regierungspräsident Diels brachte die Frage der Kanzelerklärungen bei einem Besuch am 8. Juni 1935 im Erzbischöflichen Palais zur Sprache. Um Auseinandersetzungen mit staatlichen Stellen einzuschränken, ordnete der Kardinal an, daß künftig Kanzelverkündigungen, die die Abwehr von Angriffen gegen die Kirche zum Gegenstand hätten und in mehreren Pfarreien verlesen werden sollten, vor der Verlesung dem Generalvikariat einzureichen seien. Würden sie dort beanstandet, müsse die Verlesung unterbleiben.

Im Kirchenvolk wuchs allerdings die Unruhe, weil dort naturgemäß von den vielen außerhalb der Öffentlichkeit sich abspielenden Verhandlungen und eingelegten Protesten nichts bekannt sein konnte. Die katholischen Verbände forderten stärkere Entscheidungshilfen ihrer Oberhirten. Von Hehl bemerkt zu diesem Vorgang: »Denn so energisch er (sc. Kardinal Schulte) einerseits einen Protest bei Hitler und ein gemeinsames Hirtenwort befürwortet hatte, so auffallend blieb seine Zurückhaltung im eigenen Wirkungsbereich. Auch die offensichtlich werdende Kirchenfeindschaft des Nationalsozialismus hatte ihn noch nicht bewegen können, seine auf Entspannung zielende Vorsicht bei öffentlichen Äußerungen aufzugeben« (S. 109). Kardinal Schulte mußte scheitern, und zum Jahreswechsel 1935/36 nannte er die Lage der Kirche »gefahrdrohend«, »so gefahrdrohend, wie wir es in unserem Leben noch nicht erfahren haben«, und niemand könne sagen, wie

lange die »Anstürme gegen Christentum und Kirche« noch anhielten (S. 114).

Am Morgen des 7. März 1936 waren deutsche Truppen in das durch den Locarno-Vertrag entmilitarisierte linksrheinische Gebiet einmarschiert. Hitler hatte Reichstagswahlen ausgeschrieben und diese mit der Billigung dieses Schritts durch eine Volksabstimmung verbunden. Es war eine Unverfrorenheit, als Oberpräsident Terboven und der Kölner Gauleiter der NSDAP, Grohé, den Kardinal zu einer Wahlkundgebung Hitlers und Görings in Köln einluden. Unter Hinweis auf die vielen Beschwerden erklärte der Kardinal mutig, das Kirchenvolk müsse es geradezu als Pflichtvergessenheit ansehen, wenn er eine parteipolitische Veranstaltung besuche. Da hinsichtlich der Wahl ein einhelliger Beschluß des deutschen Episkopats nicht zustandekam, entschloß sich Kardinal Schulte zu einer Wahlempfehlung mit erheblichen weltanschaulichen Vorbehalten.

Mit der dem Nationalsozialismus eigenen Dynamik nahm der Kirchenkampf fortschreitend schärfere Formen an und zielte immer offensichtlicher ins Zentrum des Religiösen. Daher ging Kardinal Schulte dazu über, die organisatorisch durch katholische Vereine nicht erfaßte Jugend anzusprechen und mit in die Katholische Aktion einzubeziehen, da dies nicht verboten werden konnte. Ähnliche Überlegungen lagen den im August 1936 verabschiedeten Fuldaer »Richtlinien für Männerseelsorge« zugrunde, die die gesamte Männerseelsorge pfarrlich aufzubauen bestrebt waren. Auf Anregung von Generalvikar David und Domvikar Teusch unterbreitete Kardinal Schulte der Fuldaer Bischofskonferenz am 18. August 1936 den Vorschlag, in Abwehr der glaubensfeindlichen Angriffe für Seelsorge und Kirchenzeitungen 35 Katechismusumfragen zu formulieren, der angenommen wurde. Diese »Katechismuswahrheiten« wurden in 5 bis 6 Millionen Exemplaren verbreitet, bis im November 1937 die Weiterverbreitung polizeilich verboten wurde.

»Entkonfessionalisierung« des öffentlichen Lebens lautete eines der Schlagwörter der NSDAP, die gleichzeitig versteckt und offen Kirchenaustrittspropaganda betrieb, wobei sie in den Großstädten, insbesondere in Köln, Düsseldorf und Essen zum Unterschied vom Land größere Erfolge aufzuweisen hatte. In dieses Bild paßt sich ein, daß Geistlichen nur noch in Ausnahmefällen der Religionsunterricht übertragen werden durfte. In den Lehrerbildungsanstalten aber erzog der Staat einen christentumsfeindlichen Nachwuchs, so daß in der Folge gerade jüngere Lehrer sich als Vorkämpfer nationalsozialistischen Gedankenguts hervortaten.

In der Arbeit von Hehls wird der Zwiespalt deutlich, der durch den deutschen Episkopat ging. Kardinal Bertram wollte ebenso wie Kardinal Schulte eine offene Konfrontation mit der Reichsregierung vermeiden, während die Bischöfe von Berlin und Münster die Enzyklika »Mit brennender Sorge« zu einer kirchlichen Kursänderung zu nutzen suchten. Auf der Kölner Diözesansynode vom April 1937 bekannte sich Kardinal Schulte aus grundsätzlichen Erwägungen zur Obrigkeit und dem damals bestehenden Staat, während er gleichzeitig Papst Pius XI. bewegt für die recht kritische Enzyklika dankte, die der Reichsregierung nichts weniger als weltnotorischen Vertragsbruch vorwarf.

Am 3. Januar 1938 verschloß und versiegelte die Geheime Staatspolizei das Gebäude der Bischöflichen Hauptarbeitsstelle in Düsseldorf. Der bischöfliche Protest nützte nichts. Durch Anordnung Heydrichs vom 22. Februar 1938 wurde die Bischöfliche Hauptarbeitsstelle aufgelöst und ihr Vermögen beschlagnahmt.

Trotz des 1939 ausbrechenden Krieges setzten NSDAP und Staat den Kirchenkampf fort. Unter Hinweis auf den Bedarf an Arbeitskräften für die Landesverteidigung verbot der Reichsarbeitsminister allen Personen unter 50 Jahren den Eintritt in ein Kloster. Als die Reichspressekammer am 1. Mai 1940 die Übertragung der Zeitungsrechte an Privatverleger verlangte, die keine Verpflichtungen gegenüber den Bischöfen übernehmen durften, stellte Kardinal Schulte das Erscheinen der »Kölner Kirchenzeitung« ein.

Allerdings steigerten sich auch die Spannungen innerhalb des deutschen Episkopats, wobei die beiden Gegenpole sich in den Per-

sonen von Kardinal Bertram, Breslau, und Bischof von Preysing, Berlin, verkörperten. Eine vermittelnde Stellung nahm Kardinal Schulte ein. Auf der Fuldaer Plenarversammlung vom 20. bis 22. August 1940 konnte nur mit Mühe ein Bruch vermieden werden. Ohne Konsultation der Bischöfe hatte Kardinal Bertram Hitler zu dessen 51. Geburtstag im Namen des Episkopats Glückwünsche übersandt. Bischof von Preysing legte aus Protest hiergegen das ihm von der Bischofskonferenz übertragene Pressereferat nieder und hatte sogar seine Resignation als Bischof erwogen. Als Bischof von Preysing eine allgemeine Aussprache vorschlug, verließ Kardinal Bertram den Saal, so daß Kardinal Schulte die Sitzung für geschlossen erklärte. Unter dem Einfluß von Kardinal Schulte bat die Mehrheit der Konferenzteilnehmer Kardinal Bertram, den Vorsitz wieder zu übernehmen.

In der Nacht vom 10. auf den 11. März 1941 starb Kardinal Schulte. Die Vakanz auf dem erzbischöflichen Stuhl dauerte fünfviertel Jahr, bis unter dem 1. Mai 1942 Joseph Frings zum Nachfolger ernannt wurde.

1941 begann der Staat mit der Enteignung von Klöstern, ja sogar des Exerzitienhauses Altenberg und des konkordatsmäßig geschützten Priesterseminars Bensberg. Im Regierungsbezirk Düsseldorf beschlagnahmte die Geheime Staatspolizei die konfessionellen Kinderheime und übertrug sie der Nationalsozialistischen Volkswohlfahrt.

Das Euthanasie-Programm Hitlers forderte den Protest der deutschen Bischöfe heraus. Nach einem entsprechenden Schritt des Episkopats erließ die Fuldaer Bischofskonferenz vom Juni 1941 eine »Instruktion über die christlichen Moralgrundsätze bezüglich der Tötung unwerten Lebens«.

In seinem Bistum wurde Erzbischof Frings schnell eine populäre Persönlichkeit, weil er das Volk und dieses wiederum ihn verstand. Mehrfach wandte sich Erzbischof Frings in den Jahren 1943 und 1944 gegen den Rassenkampf und stellte ihm Gottes Gebot entgegen: »Du sollst nicht töten.« In einer Ansprache in der Kölner Pfarrkirche Groß St. Martin betonte er u. a., niemand dürfe seiner Güter oder gar seines Lebens beraubt werden, weil er einer fremdem Rasse angehöre. Das könne nur als ein himmelschreiendes Unrecht bezeichnet werden. Wie nicht anders zu erwarten war, blieben seine Bemühungen um Hafterleichterung, Freilassung oder Begnadigung der nach dem 20. Juli 1944 verhafteten Kölner Diözesanen erfolglos.

Die näherrückende Front und die unaufhörlichen Luftangriffe machten es NSDAP und Staat immer schwieriger, noch durchgreifende antikirchliche Maßnahmen durchzusetzen. Das hatten sie auf die Zeit nach dem »Endsieg« verschoben.

Hans Berger

BEDEUTET ES FÜR DEN MENschen ein Wagnis zu glauben? – Den Begriff Wagnis verbinden wir gewöhnlich von vornherein mit verschiedenen positiven Grundeinstellungen. »Wagnis« erinnert an schöpferisches Entwerfen der Zukunft, an freie und mutige Selbstbestimmung zum Handeln. Wie könnte dies beim christlichen Glauben fehlen?

Auch noch aus einem anderen Grunde meint man gerade heute ein sogenanntes »Wagnis« des Glaubens rückhaltlos bejahen zu müssen, weil nämlich beim Wagnis das Moment des Risikos und der Unsicherheit mitschwingt. Der Glaube erscheint heute vielfach als unangefochtener, von überallher bedrängter, in Zweifel und in eine allgemeine Krise hineingezogener Akt. Viele verwenden das Bewußtmachen und Betonen von Unzulänglichkeiten beim Glaubensleben geradezu als *captatio benevolentiae*.

Einige scheinen überhaupt Verkündigung zu verstehen als Übertragung von persönlichen Unsicherheiten und einigen Problematisierungs- und Komplizierungstendenzen auf ihre Zuhörer. Vom »Wagnis des Glaubens« sprechen jedenfalls keineswegs nur Autoren, die vom existenzial-philosophischen oder protestantischen Denken her beeinflußt sind.

Es erscheint deshalb in dieser Situation recht unmodern, die Rede vom Wagnis des »Glaubens überhaupt« in Rede zu stellen.

Ist der übernatürliche Glaube aber tatsächlich ein Wagnis, wie oft so selbstverständlich behauptet wird?

Entscheidend ist hier, was »Wagnis« bedeuten soll. Meint man damit, daß der Glaube Dinge betreffe, die über unsere Erfahrung und unserem Denken hinaus liegen, daß man also sich selbst loslassen und auf Gott einlassen müsse, daß es sich um einen Akt der mutigen Entscheidung und des tapferen Herzens handle, dann ist ein richtiger Sinn getroffen!

Wenn man von »Wagnis« spricht, dann kann das aber auch heißen: Ich riskiere etwas, es kann daneben gehen, und ich kann mich täuschen, aber ich nehme das Risiko zu irren, in Kauf.

Ist der Glaube in diesem Sinne immer verbunden mit der Möglichkeit des Irrtums? Muß der Gläubige ein derartiges Risiko, sich zu täuschen, auf sich nehmen?

Den christlichen Glauben so zu verstehen, wäre nichts anderes als bloße Häresie. Denn übernatürlicher Glaube ist absolut gewiß, ihm haftet nicht mehr die Furcht zu irren an. Wie könnte er sonst absolutes Zutrauen sein zu Gottes Göttlichkeit, seiner Wahrheit und Wahrhaftigkeit? Ich wage einmal das Experiment, vielleicht täusche ich mich, es kann sehr daneben gehen, aber ich tue es halt einmal: diese Haltung ist keine Glaubenshaltung!

»Glauben« im christlichen Sinn bedeutet: an Gott und seine Offenbarung glauben. Seine Existenz und sein Wort annehmen, mit allen Konsequenzen. Das ist nicht leicht, denn wir bewegen uns sozusagen im Halbschatten, nicht in der hellen Evidenz einer mathematischen Lösung. Es ist schwer, denn die Konsequenzen können viel kosten, z. B. ein klares Ja zur sozialen Gerechtigkeit. Da es nicht leicht ist, ist es verdienstlich. Aber Glaube meint niemals einen Kierkegaardschen Sprung ins Dunkel, sondern meint den Weg der Erleuchtung zu Christus, der das Licht ist. Glauben ist für den Christen die Grundlage einer Zuversicht, die nicht enttäuscht werden kann, ist sicherer Sieg, der die Welt überwindet!

Gehen wir von einer etymologischen Überlegung aus. Das deutsche Wort »wagen« kann heißen: riskieren, Gefahr laufen, es darauf ankommen lassen, etwas unerschrocken unternehmen, sondieren, probieren, experimentieren, alles auf eine Karte setzen, sich ein Herz fassen. Die Grundbedeutung von wagen ist jedoch »aufs Spiel setzen«. Dem Verb liegt das mhd. »wage« zugrunde, das aus der materiellen »Waage« eine abstrakte Bedeutung »ungewisser Ausgang« entwickelt hat, die über Wendungen wie »in die Waage setzen« zu der Bildung »wage« geführt hat. Im allgemeinen schwingt also das Moment des Risikos und der Unsicherheit mit. Deshalb wird man also nicht schon jede freie und entschiedene Tat grundsätzlich als Wagnis bezeichnen, sondern nur diejenige, welche von einem Sicherheitsmoment begleitet ist, wo also etwas »daneben gehen« kann. Wollen wir einer Antwort auf die Frage, ob der Glaube ein Wagnis sei, näherkommen, so müssen wir zunächst die Heilige Schrift befragen. Hebr 11, 1 bezeichnet den Glauben als Wirklichkeitsgrundlage des Erhofften, Beweis der Dinge, die man nicht sieht, »sperandarum rerum substantia (hypostasis), argumentum (elenchos) non apparentium«, das heißt also gewiß etwas absolut Festes und Sicheres. Das Wort »Glaube« stammt (etymologisch gesehen) von der Wurzel »lub« und hängt zusammen mit: loben, anerkennen – erlauben – verloben, anvertrauen – geloben, sich binden an. Wir ersehen daraus, daß Glaube eine Wertantwort und eine personale Entscheidung darstellt. Zum Glauben gehört nach der Schrift also die unerschütterlich feste Überzeugung.

Im Judentum bedeutet Glaube sich festhalten an dem, der allein als Schöpfer Halt ist und gibt. Glaube ist eine menschliche Grundhaltung, die im Zusammenhang zu sehen ist mit dem jüdischen Weltbild. Das »Amen« bedeutet die Bejahung dieser Wirklichkeit wie sie ist, und ohne es gibt es keinen Halt. Das jüdische Glaubensverständnis erfaßt also mehr den ganzen Menschen und ist auf Gott ausgerichtet. Nach Hebr 11 ist Glaube nicht »Haben«, sondern »sich ausstrecken« nach dem, was man nicht hat. Glaube ist Feststehen in dem, was man noch erhofft und Beweis für das, was man noch nicht sieht. Ist das aber nicht paradox? Für den Intellekt ja. Der Hebräerbrief nennt viele Beispiele, so Noah, für den der Aufruf Gottes paradox erscheinen muß oder Abraham, für den die Forderung Gottes im Widerspruch stehen muß zur Ver-

heißung, die ihn herausreißt aus allen Sicherheiten.

Sie müssen beide durch das Paradoxe hindurch, denn für sie ist die Erfüllung der Forderung eine Existenzfrage. Das Neue Testament findet zu einem veränderten Verständnis von Glauben: Das Judentum mit seinem »Halt-suchen an Gott« hatte durch die Ferne Gottes sein ursprünglich persönliches Verhältnis zu ihm verloren und aus dem Festhalten an Gott ein Festhalten am Gesetz gemacht. Im Neuen Testament nun wird Glaube zum Glauben an Christus und damit zur Nachfolge Christi, ermöglicht durch die Schrift und die Kirche. Der neutestamentliche Glaube ist nicht mehr eine »Gewißheit« des Abraham, sondern die Gewißheit in Christus. An Christus zu glauben heißt auch, der Schrift und der Kirche zu glauben und an den Geist Gottes in ihr, der uns kindlich rufen läßt: Abba – Vater.

Welcher Sinn bleibt den genannten Schriftworten nun noch, wenn man das Wort »Glaube« ersetzen würde durch »Wagnis«? Würden sie ihre ursprüngliche Bedeutung nicht völlig verlieren? Sie bringen jedenfalls zum Ausdruck, daß Risiko und Zweifel keine Wesenskomponenten des Glaubens sein können. Glaube und Wahrheit stehen in der Bibel immer wieder untrennbar nebeneinander; irgendein fragwürdiges oder unsicheres Fundament ist ausgeschlossen. Die Heilige Schrift schildert uns den Glauben auch als lebendige dynamische Qualität, die vermehrt, aber auch vermindert oder verloren werden kann. Auch dies alles erfaßt die Kategorie »Wagnis« nicht, ja scheint es sogar auszuschließen.

Das Wort Wagnis dürfte bei uns also eine Reihe von Mißverständnissen und Verzerrungen des Glaubens begünstigen bzw. selbst Ausdruck von Einseitigkeiten in der Sicht des Glaubens sein. Dazu möchte ich folgende Überlegungen anstellen:

*

Im zweiten Jahrhundert mußte sich die Glaubenslehre mit der Gnosis auseinandersetzen. Danach ist Glaube zunächst eine Sache des Willens, der Hingabe, also der persönlichen Mitte – nicht der Erkenntnis. Dieses einseitig-voluntarische Glaubensverständnis sieht somit nur das Willensmoment im Glauben. Aber ist der Glaube wirklich eine Entscheidung, mit der man eine erkenntnismäßige Lücke willentlich überbrückt? Die Antwort muß lauten: nein!

Glaube ist im Prinzip ein Akt des Intellekts, weil Glaube mit Wahrheit zu tun hat, und weil Wahrheit nun einmal zum Erkennen gehört und nicht zum Wollen. Es ist nicht etwas wahr, weil ich es will! Heißt »credo in unum Deum« – ich will daß ein Gott sei? Gewiß nicht. Also läßt sich nicht einfach behaupten, daß Glaube ein Akt des Willens ist. Das schließt nicht aus, daß der Wille beim Glauben sogar ursächlich beteiligt ist. Aber der Wille des Glaubenden macht nicht aus einer rational zweifelhaften Sache eine sichere. Ein Fideismus, der mit dem bloßen Willensakt sich über die Leere hinwegtäuschen will, kommt auf nichts anderes hinaus als auf Atheismus des Intellekts. Johannes nennt den Glauben eine Erkenntnis *(sensus ut cognoscamus)*. Auch bei Petrus ist der Glaube Erkenntnis *(gnosis)* Jesu Christi und seines Werkes.

Aus der Freiheit und Uneinsichtigkeit des Glaubens folgt nun keineswegs einseitige Zuordnung zum Willen. Doch was den Willensbezug betrifft, ist der Glaube notwendig unbedingte Entscheidung. Ein Charakteristikum, das uns heutigen Menschen, die wir uns möglichst nicht binden und festlegen wollen, unsympathisch ist. Man darf Gott gegenüber keine Bedingungen stellen, keine Halbherzigkeiten zeigen, keine Vorbehalte machen. Man kann nicht neben ihm auch anderen Herren dienen wollen; man kann sich im Letzten nur entweder hingeben oder verweigern, nicht aber nur *teilweise* ja sagen.

Weil aber der Glaube so unbedingt und total sein muß, darf er gerade nicht als blinder Sprung ins Dunkel der Ungewißheit gewagt werden. Man muß eine vernünftige Sicherheit darüber haben, daß man bei seiner Entscheidung wirklich dem absoluten Gott gegenübersteht, daß er sich selbst verbürgt für die Wahrheit dessen, was unserer Einsicht und Nachprüfbarkeit entzogen und doch ganz zu bejahen ist.

Der Glaube ist also nicht ausschließlich Sache menschlicher Freiwilligkeit: warum sonst beten wir zu Gott für diejenigen, die nicht glauben wollen, daß sie glauben?

*

Die Frage: »Was ist der Glaube?« bedeutet nicht »wie erfahre ich den Glauben? Was scheint er mir zu sein?« Sondern hier geht es letztlich um die Wahrheit selbst. Sein und Auffassen, *esse* und *percipi*, gleichzusetzen, hieße, in den Kardinalfehler einer korrumpierten Philosophie zu verfallen. Die Selbsterfahrung mit ihren vielfältigen Täuschungsmöglichkeiten darf nicht verabsolutiert werden. Es geht ja auch nicht nur um mein Ich, sondern um den Glauben der Kirche. Zum Glauben gehört wesensmäßig das Hell-Dunkel, die Inevidenz, der Verzicht auf Eigeneinsicht, obwohl er dennoch absolute Sicherheit einschließt. Zum Erfahrungswissen steht der Glaube gerade im Gegensatz. »Was wir erkennen, verdanken wir der Einsicht, was wir glauben, der Autorität.« Sonst wäre Glaube kaum etwas anderes als eine Art Autosuggestion oder Selbstnarkose, ein gewagter Trip, mit dem man sich über die Härte der Situation hinwegtäuscht – und nicht klare Antwort auf den Ruf Gottes.

*

Beim subjektivistischen Mißverständnis steht einseitig der subjektive Glaubensakt im Blickfeld, getrennt von seinem Inhalt. Eine subjektivistisch verengte Sicht des Glaubens führt aber dazu, daß die Lebendigkeit eines schlichten und direkt auf Gott bezogenen Glaubens verloren geht. Es kommt zu einer Überbetonung der Selbstreflexion. Man hat nicht mehr so sehr den wervollen Inhalt im Blick, sondern sieht zu einseitig auf die Zerbrechlichkeit des Gefäßes. Solch eine Zielsetzung entmutigt. Für den einseitigen Subjektivismus existentialistischer Prägung wird Wahrheit letztlich inhaltsleer, sich dauernd ändernde Form, reine Schwingung, reiner Akt ohne Inhalt, der sich ins Dunkle fallen läßt. Nach Kierkegaard wird die Leidenschaft der Subjektivität desto stärker, je weniger Sicherung im Objektiven und Rationalen gegeben ist. Nicht allgemeingültige Orientierung an objektiven Werten und Normen, sondern absolutes Wagnis wird zur Daseinshöhe. Dies ist aber schließlich Aufgeben des Glaubens, von Luther einmal im Anschluß an Bernhard von Clairvaux »incurvatio hominis in seipsum« genannt.

*

Kennzeichnend für eine pelagianische Verzerrung ist, daß Glaube als Wagnis erscheint, weil er in erster Linie menschliche Anstrengung und Leistung ist. Der Mensch ist das Entscheidende, mit den ihm eigenen Kräften gelangt er zur Selbsttranszendenz! Wagnis paßt, so verstanden, zur modernen Pose des unternehmerischen, einsatzfreudigen, erfolgreichen Menschen, der alle Ergebnisse seines Tuns auf das eigene Konto bucht. Diese naturalistische Konzeption sieht auch im Glauben vorwiegend oder gar ausschließlich Möglichkeiten natürlicher Selbstverwirklichung und Selbsterfahrung oder Mittel zu menschlicher Lebenshilfe gegeben. Demgegenüber gilt: christlicher Glaube ist absolut übernatürlich. Er schließt selbst Erlösungsversuche durch menschliche Eigeninitiative gerade aus. Er ist also keine »Selbsttranszendenz« des eigenen Ichs; denn derartiges erinnert doch zu sehr an eine Art Münchhausenschen Akt, mit dem man sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf zu ziehen sucht. Natürliche Kräfte genügen nicht für einen Sprung nach oben, sondern Christus, der die Wahrheit selbst ist, muß den Glaubenden ziehen: »einen jeden zieht seine Begierde, uns aber zieht der vom Vater geoffenbarte Christus«. Es gibt nur ein Gezogenwerden durch Gott, keinen selbstmächtigen Sprung, kein Sich-Erheben zum Himmel, wie es babylonische Hybris versuchte: »niemand steigt auf, als wer auch herabsteigt«. Nicht die Eigentat, sondern das Kommen des Gottesreiches erhebt den Menschen zu Gott. So wird ihm eine völlig neue Dimension von an sich unerreichbaren Möglichkeiten eröffnet: Teilnahme am göttlichen Leben der Gnade.

Glaube ist also vor allem das Werk Gottes, übernatürliches Geschenk. Gewiß fordert der

Akt des Glaubens vom Menschen Hingabebereitschaft, Mut, Sich-selbst-loslassen-Können; aber all dies ist nur Antwort auf Gottes Tun – eine Antwort, die selbst wieder ohne Gnade unmöglich ist. Sieht man hier zu sehr menschliche Aktivität und Eigeninitiative, dann werden das Ich und seine Entscheidungen in ihrer Bedeutung aufgebläht und von der lebendigen Wirklichkeit isoliert, in der Gott die entscheidende Rolle spielt. Man kommt sich selbst zu wichtig vor, verkrampft sich in intellektuelle Sophismen und endet bei einem subjektivistisch-gnostischen Verständnis des Glaubensaktes. Geringschätzendes Zuvorkommen des Gnadenwirkens Gottes und Überschätzen der natürlichen Möglichkeit menschlicher Existenz, das ist Pelagianismus in irgendeiner Form. Übernatürlicher Glaube jedoch basiert nicht auf der eigenen Erfahrung oder Selbstreflexion; er verlangt ein Sich-selbst-Verlieren in der personalen Gottesbegegnung, er bedeutet Gehorsam und nicht titanische Selbstbejahung. Der Glaube ist also Gnadengeschenk. Deshalb kommt es beim Glauben nicht auf das Wollen oder Laufen an, sondern allein auf das Erbarmen Gottes. Nicht aus natürlichen Kräften, sondern allein aus Gott können wir etwas heilsam denken.

*

Bei einem elitären Mißverständnis ist der Glaube die Sonderleistung einer Gruppe besonders Befähigter. Er erscheint als Sache einiger Pioniere und Eroberer, eben der wagemutigen und unternehmerischen Menschen. Glauben wird damit zum bloßen Ideal, zu einem »Zielgebot«, nicht mehr allgemein möglich und verpflichtend. Das bedeutet die Gefahr einer Einschränkung der notwendigen allgemeinen Glaubensbereitschaft. Wäre der Glaube so ein gefährliches Risiko, das nur der heroische Ausnahmemensch auf sich nimmt (oder es auch ablehnt), wie könnte dann Christus den Unglauben so verurteilen? Der *Un*glaube ist nach der Heiligen Schrift ein todesgefährliches Risiko, das heißt also ein Wagnis, der Glaube dagegen für alle verbindlich, nicht nur für eine kleine Gruppe. Das Konzil von Trient hat diese Notwendigkeit des Glaubens als Prinzip, als Wurzel und Fundament jeder Rechtfertigung klar definiert. Der Glaube bedeutet Licht in der Dunkelheit; sich ohne dieses Licht zu bewegen ist ein gefährliches Risiko. Er bedeutet Leben, Nahrung der Seele; wer ihn nicht annimmt, läuft Gefahr, zugrundezugehen.

Zwar kann auch der Glaubende vielerlei psychologische Unsicherheiten, Anfechtungen und unfreiwillige Zweifel haben, doch nicht *insofern* er glaubt. Sie tangieren nicht den Glauben selbst. Sie sind nur ein Signum dafür, daß der Glaube noch nicht in alle Schichten seiner Seele hineinreicht. Glaube heißt ja Licht, Zweifel jedoch ist Unerleuchtetheit. Zum Glauben gehören wesensgemäß Uneinsichtigkeit, Geheimnischarakter und Unauslotbarkeit, nicht aber der Zweifel. Zweifel des Gläubigen sind nicht Zweifel im Glauben! Den Zweifel in den Glauben selbst hineinnehmen wollen, das bedeutet praktisch, ein Alibi suchen für die Unglaubenssituation der eigenen Person oder der Zeit. Nichtwissen schließt keineswegs auch notwendig Risiko oder Wagnis mit ein. Die Tatsache, daß dem Christen die absolute Heilsgewißheit fehlt, steht ja gerade zweifelsfrei, mit Glaubenssicherheit fest. Der Glaube selbst ist also kein Weg in die Ungewißheit, kein Lotteriespiel, bei dem man auch mit einer Niete rechnen muß. Unsicherheiten gibt es allenfalls im Vorfeld des Glaubens oder in Schichten der Seele, die von ihm noch nicht erfaßt sind. Die Rede vom Wagnis des Glaubens erscheint so als typischer Ausdruck moderner Kleingläubigkeit.

Glauben heißt nach C. Bliekast von der festen Erde auf die schwimmende Eisscholle springen. Die Existentialphilosophie neigt dazu, jede freiwillige Tat als Wagnis anzusehen, als Sprung ins ungewisse Dunkel. Wir wissen jedoch, daß ein freiwilliges Ja durchaus mit sicherer Voraussicht vereinbar ist. Gottes Wirken nach außen z. B. ist frei und doch kein Wagnis im existenzialphilosophischen Sinne. Die Tatsache einer uneingeschränkten Freiheit des Glaubensaktes läßt aber nicht auf den Wagnischarakter schließen.

Somit läßt sich resümieren, daß *der* Glaube letzten Endes kein Wagnis ist, wohl aber *das* Glauben. Denn das Glauben bedeutet für alle

Menschen – ob Christ oder Nichtchrist – sich zu etwas bekennen (für den Christen das Bekennen zur Botschaft Christi mit allen Konsequenzen). Und weil das Glauben vom Hören kommt (vgl. Paulusbriefe), muß man den, dem geglaubt wird, zuerst kennen. Das Kennen führt oft – nicht immer zum *Er*kennen. Der Sprung vom Erkennen zum *Be*kennen erfordert Mut zum Ja-Sagen. Darin steckt letzten Endes das Wagnis, das Risiko, die Ungewißheit, die Skepsis. Gerade in unserer Zeit des alles Erklärbaren, Beweisbaren, Meß- und Machbaren.

Renate Vogel

HILFE FÜR LESER. – ZUM ENDE DES Jahres möchten wir allen Freunden, Förderern und Lesern danken für die Treue, die sie uns gehalten, und für die Unterstützung, die sie uns gewährt haben.

Durch sie war es uns möglich, die Zeitschrift weiter zu entwickeln. Wir berichteten schon, daß die spanische Communio Mitte des Jahres ihre Arbeit definitiv aufgenommen hat. Wir konnten in der Zwischenzeit zwei weitere Gründungen einleiten, bis zu deren Abschluß freilich noch einige Zeit vergehen wird. Beide Gründungen bedürfen, da sie in politischen Erdbebenzonen durchzuführen sind, der Gebetshilfe unserer Freunde.

Leider können wir heute nicht mitteilen, daß die polnische Communio die Arbeit aufgenommen hat. Wir sind aber zuversichtlich und rechnen mit einem baldigen Beginn.

Dank allen, die es uns durch ihre Spenden möglich machten, die vielen Interessenten hinter dem Eisernen Vorhang mit einem Freiabonnement zu bedenken. Nutznießer waren aber auch zahlreiche Priester und Ordensleute in Übersee. Es liegt uns sehr daran, die Verbindung mit diesen Missionaren und Theologen auch in Zukunft zu pflegen und ihnen durch das Geschenkabonnement deutlich zu machen, daß persönliche Zuwendung und Hilfe auch im Zeitalter anonymer Großorganisation möglich sind.

Patenschaftsabonnements bitten wir zu bestellen beim Communio-Verlag, Moselstraße 34, 5000 Köln 50, Rodenkirchen. Vielen Dank.

# STELLUNGNAHMEN

Die fünf Beiträge zum Thema christliche Ehe[1] werfen einige Fragen auf, die, wenn sie schon nicht hier und heute zu beantworten sind, doch als offene Frage nachdrücklich ins Bewußtsein eingehen sollten. So gewiß es ist, daß kirchliche Lehre und damit auch die Lehre der Kirche von der Ehe niemals fertig da war und da ist, also bis an das Ende der Zeiten sich fortentwickelt, so gewiß ist es auch, daß ein unveräußerlicher Kern dieser Lehre durch alle Zeiten hindurchzutragen ist, der das *depositum fidei* ausmacht. Im historischen Ablauf werden es die Umstände von Zeit und Raum sein, die die Lehrer der Kirche anhalten, das geltende Verständnis von kirchlicher Lehre zu hinterfragen, sofern das notwendig erscheint. Dabei wird es Grenzen der Infragestellung geben müssen, die von der unter allen Umständen zu erhaltenden Substanz der kirchlichen Lehre gezogen werden.

Bezogen auf die Beiträge über die christliche Ehe heißt das:

1. Die Wandlungen im christlichen Eheverständnis werden von außen in die Kirche getragen. Unter dem Einfluß der Ergebnisse empirischer Wissenschaften werden Hilfen durch Anpassung an den Geist der Epoche für die von der herkömmlichen kirchlichen Ehelehre Enttäuschten versucht.
2. Die Hilfe soll den Ehewilligen und Ehepartnern erwachsen durch Abbau von Verrechtlichungen in der kirchlichen Lehre und durch Reduktion der institutionalistischen Sicht, ohne daß man freilich sicher ist, ob eine solche Neuakzentuierung christlicher Ehelehre die Ehe für die, die sie leben, ungefährdeter macht.

[1] In dieser Zeitschrift 5/79, S. 385, 393, 415, 433 und 476.

3. Bei aller Offenheit der Theologen für die Erkenntnisse der spekulativen und empirischen Wissenschaften in dieser Frage organisieren sie ihre Forderungen und Wünsche bezüglich einer dem Geist der Zeit widerstandsfähigen christlichen Ehe an einem Modell von Ehe, daß in der Regel die Wirklichkeit einer Ehegemeinschaft nicht einfängt.

Anmerkungen zu Punkt 3:
Es bedarf hier des Hinweises auf den Beitrag von Paul L. Weinacht, der den Satz enthält: »Auch für die Ehe, die als Liebesbund gemeint ist und auf Kinder hin orientiert ist, gilt noch immer, daß Familie nicht in der Ehe, sondern Ehe in Familie gründet.«[2] Das heißt nichts anderes, als daß das heute zur Diskussion gestellte Konzept von Ehe als einer weitgehend entinstitutionalisierten, vornehmlich auf persönliche Zuneigung zweier Menschen auf Lebenszeit angelegten Gemeinschaft in der Regel als Zweierbeziehung zeitlich sehr begrenzt gelebt wird, nämlich bis die Zweierbeziehung in das weitaus breitere und komplexere Beziehungsgeflecht der Familie aufgeht. Die Realitäten der Mehrkinderfamilie dominieren das Bewußtsein aller Familienmitglieder. Und das in der Regel über zwanzig Jahre lang, die Hochzeit familialer Gemeinsamkeit, in bezug auf welche alles das, was die Theologen zur Ehe sagen, wie ein Vorlauf und Anlauf auf die Familie hin anmutet. Nach Auszug der erwachsenen Kinder aus dem Familienverband bleibt eine Zweierpartnergemeinschaft zurück, möglicherweise für weitere zwanzig Jahre. Diese Drittphase von Ehe unterscheidet sich von der Erstphase (vor der Familiengründung), wenn schon nicht fundamental, so doch tiefgehend. Dies zu belegen, ist überflüssig. Die in der Debatte stehende Konzeption christlicher Ehe, wie sie in den Beiträgen vor allem von Ernst dokumentiert wird, hat letztlich allein die Erstphase von Ehe in Blick. Das ist, will man zum Wohle der Betroffenen Ehe und Familie sichern, auf die Dauer zu wenig.

Anmerkungen zu Punkt 2:
a) Höffe schreibt im gleichen Heft über das Verhältnis von Freiheit und Institution. Überzeugend, so meine ich, sein Nachweis, daß auf Institution als Entlastungsträger in keiner Gesellschaft zu keiner Zeit verzichtet werden kann. Dies gilt auch für die Ehe als Institution. Wer Gelegenheit hat, täglich mit jüngeren Frauen zusammenzuarbeiten, die Mann und Kinder haben, aber nicht in der Ehe leben, weiß, wie fragwürdig diesen Frauen ihr emanzipatorischer Versuch ist. Und auch daß sie in der Mehrzahl davon überzeugt sind, daß eine solche partnerschaftliche Beziehung, durchaus auf freiem Entschluß und Liebe gegründet, nicht für die Dauer des Lebens durchzuhalten ist. Jeder von uns, der christliche Ehe gelebt hat, weiß, daß es in ihr Phasen gibt, die nur aus dem Glauben an die Kraft des sich durchhaltenden Sakraments und an die auch durch Rechtsbestimmungen Sicherheit gewährende Institution ertragen werden.

b) Zum Thema Entrechtlichung bzw. Entinstitutionalisierung der christlichen Ehe: Gewiß, alles, was gegen den innersten Sinn des Sakraments verstößt, muß abgebaut werden. Doch wird die Kunst darin bestehen, die rechte Grenze zu finden. Wiederum bedarf es hier eines Hinweises. Vincens M. Lissek schreibt: Das Kind als Konfrontationsobjekt? Zur Neuregelung des elterlichen Sorgerechts: »Mit der Einführung des neuen Eherechts hat eine individualistische Sicht der Ehe Eingang in das Gesetz gefunden, bei der nur noch die Interessen und Rechte jedes einzelnen Ehegatten vom Gesetz geschützt werden . . . Diese Sicht der Ehe ist ganz natürlich auch von weittragender Bedeutung für die Familie, das Verhältnis von Eltern und Kindern zueinander und die rechtliche Ordnung dieses Verhältnisses.«[3] Mit anderen Worten: Die Vorgänge um das elterliche Sorgerecht in der Bundesrepublik legen zumindest die Vermutung nahe, daß eine weitgehend entrechtlichte und entinstitutionalisierte Konzeption von Ehe, akzeptiert von der Öffentlichkeit und von der jüngeren Generation, wenn in der Ehe lebend, dann weitgehend so gelebt, eine Entinstitutionalisierung der Familie nach sich zieht, sie unter das Gesetz der je eigenen Interessenwahrnehmung zwingt, was den Staat in Konfliktfällen nötigt, diese Familie un-

[2] Ebd., S. 417.

[3] In dieser Zeitschrift 4/79, S. 336.

ter eine von ihm entwickelte und verantwortete Frieden stiftende Apparatur zu stellen. Es ist unaufrichtig, über die Implikationen des Sorgerechts in der Bundesrepublik zu jammern und an den Voraussetzungen zu diesem Recht mitzuwirken.

Zu Anmerkung 1:
Die Beiträge von Ernst und Lehmann betonen die ekklesiale und personale Dimension der christlichen Ehe, die nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen. Zu welchen Härten beide Dimensionen führen können, zeigt der Beitrag von Wallmann. Dieser Rückblick gilt ja offensichtlich einer Ehe, deren über den Tod eines Ehepartners hinaus wirkende Treue aus Liebe und freiem Entschluß im Glauben an die Wirkkraft des Sakraments erwachsen und gefestigt ist. Nicht aus sozialen Zwängen. Gerade das will der Bericht ja all denen zeigen, die glauben, ohne die sichernde Kraft des Sakraments über die Dauer eines Lebens in der Gemeinsamkeit mit einem geliebten Menschen alle Höhen und Tiefen durchzustehen. Das ist die personale Dimension dieser Ehe, die fast zwangsweise in der Hypertrophie der Treue endet, nachdem sie vorrangig auf Partnerschaft, Liebe und freie Entscheidung gesetzt hat und nicht so sehr auf Recht und Institution. Was nützt dann die Feststellung aus ekklesialer Sicht: Der Mann hat zuviel und daher falsch geliebt. Er sollte wissen, daß die Zeit kurz ist und daher lieben, als liebte er nicht. Der um Rat Suchende (ein pastoraler Fall?) wird solche Feststellung als wenig hilfreich empfinden.

Worauf es ankommt: Sich bewußt zu machen, daß jede Neuakzentuierung in der Konzeption der christlichen Ehe weit über diese hinaus soziale Auswirkungen hat, die bedacht sein müssen, wenn die letzten Schäden nicht schlimmer sein sollen als die ersten. Diese in Grenzen zu halten, wird nur gelingen, wenn die Realitäten des Lebens die Konzeptionsmodelle der Theologen bestimmen und nicht umgekehrt.

Heinrich Schmitz

Nachbemerkung zur »Kleinen Korrektur« Joseph Kardinal Ratzingers[1]. So sehr ich dem Beitrag P. Diederichs[2] zustimmen konnte, zumal in seiner ›trinitarischen‹ Diktion, kamen auch mir Bedenken, in der Hinwendung zum Tabernakel durch den zelebrierenden Priester ein Argument für diese These zu sehen. Zunächst einmal ist die Hinwendung »zum Altar« viel älter als die Hinwendung zum »Tabernakel«. Ursprünglich haben, und jeder, der in der Geschichte des christlichen Altares bewandert ist, – man sollte sie baldigst wieder in Erinnerung rufen! – , wird bestätigen, daß die Aufbewahrung der heiligen Eucharistie im Tabernakel auf dem Altar, zumal dem Hochaltar eine geschichtlich recht junge Form der Eucharistieverehrung darstellt. Die meisten mittelalterlichen Altäre Deutschlands z. B. kennen gar keinen Tabernakel. Nach den einschlägigen Handbüchern kommen diese in der Verbindung mit dem Altar in Italien erst im vierzehnten Jahrhundert auf, um dort im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert zur Regel zu werden. In den außeritalienischen Ländern kennt die Gotik die Sakramentsschreine, die Sakramentshäuschen, kurzfristig auch die Sakramentstauben, um das hochwürdigste Gut aufzubewahren und zu verehren. Was diese Sakramentshäuschen oder auch Ziborien genannten Aufbewahrungsstätten im Leben der damaligen Gläubigen bedeuteten, geht aus einem kleinen Beispiel aus der Geschichte meiner Heimatstadt Goch hervor. Nach einem noch erhaltenen Privilegienbuch hatte der neue Landesherr jeweils bei der Inbesitznahme der Stadt »Eide zu tun, wobei er die Bestätigungsbriefe (der Stadtrechte) auf das Ziborium legt, in dem das heilige Sakrament steht, und zu schwören«. Wohl in der Nachfolge des Konzils von Trient und seinen wohl notwendig gewordenen Vorschriften über die würdige Aufbewahrung der heiligen Eucharistie und im Altarbau des Barocks wurden Tabernakel und Altar zu einer architektonischen Einheit. Erst nach dem Codex Juris Canonici von 1917 (c. 1269) durfte das Allerheiligste nur noch in einem Tabernakel, der mit dem Altar unverrückbar verbunden war, aufbewahrt werden. Damit ist natürlich die »trinitarische Bedeutung« der »Hinwendung zum Tabernakel« hinfällig. Zudem kamen diese

[1] In dieser Zeitschrift 4/79, S. 381.

[2] In dieser Zeitschrift 6/78, S. 498.

Bestimmungen über die Aufbewahrung des Allerheiligsten, als die von Kardinal Ratzinger angesprochene »Ostung« jedenfalls beim Neubau vieler Kirchen aufgegeben und in ihrem Symbolgehalt vergessen wurde. Und dennoch meine ich, daß die Zelebrationsrichtung nach Osten, oder einfach zum Altar damit ihre Bedeutung nicht verloren hatte. Denn der »Altar ist Christus«, es wurde ein alter Symbolgehalt allmählich wieder entdeckt. Wenn heute zum Volke hin zelebriert wird, so kann man darin weithin nichts anderes sehen, als einen ohne tiefere Reflexion übernommenen alten Brauch. Seit dem Beginn des zweiten Jahrtausends ist diesseits der Alpen bestimmt nicht mehr zum Volke hin zelebriert worden.

Wer die Geschichte alter Altaranlagen kennt, der weiß, daß das räumlich auch gar nicht möglich war. Nur in alten Basiliken Roms und anderer italienischer Städte hatte sich diese Zelebrationsform, die durchaus einen tiefen Sinn hat, lebendig erhalten. Wohl aus falschen, etwas romantischen Vorstellungen heraus, hatte sich die »Liturgische Bewegung« in Frankreich und Deutschland um die Stellung des Priesters hinter dem Altartisch – hinter einem Retabelaltar wäre das ja nicht möglich gewesen – bemüht. Weder im alten noch im neuen *Missale Romanum* gibt es eine Vorschrift über den Platz des Priesters bei der Feier der heiligen Messe! Selbst die lutherischen Gemeinschaften haben trotz einiger gegenteiliger Ansätze zur Reformationszeit, an der Stellung des Pfarrers vor dem Altar als Führer des betenden Volkes festgehalten. Noch vor dem Zweiten Weltkriege greift Rudolf Schwarz in seinem Buch »Vom Bau der Kirche« schon in der einleitenden Grundlegung einen alten Gedanken wieder auf. »Man hat in früheren Zeiten den Altar ›Christus‹ genannt, so wie man auch viele andere Dinge ›Christus‹ nannte . . .« So ist die Hinwendung des Priesters zum Altar, also zu Christus, durchaus, auch wenn die kosmisch begründete Ostung nicht mehr verstanden wurde oder verstanden wird, was aber nicht bedeutet, daß man sie nicht wieder verständlich machen könnte!, vom Sakrament her legitim. Das ganze Buch von Rudolf Schwarz ist in seinen Bauplänen von der Problematik der »Stellung des Liturgen« durchzogen. Er läßt alle Möglichkeiten offen! Ja, an anderer Stelle hat er einmal gewarnt, man solle nur nicht glauben, alle liturgischen Probleme gelöst zu haben, indem man den Priester einfach hinter den Altar stellt. Es geht ihm eben nicht um bloße Formen, sondern wie seinem Freunde Guardini, um den »Geist der Liturgie«. Wie sehr dieser hier die besondere Aufgabe der Liturgie sah, geht aus einem Brief hervor, den er mir einmal schrieb, als ich als Soldat aus Rußland einen kurzen Briefwechsel in liturgischen Fragen mit ihm führte. »Es kommt auf zweierlei an: einmal, daß die Agenden, das heißt die Anweisungen für den Vollzug der liturgischen Handlung und ebenso die Texte (dazu ist allerdings noch auf das in seinem Büchlein »Vom Geist der Liturgie« über die Gebete der römischen Liturgie Gesagte zu erinnern, d. Verf.) sorgsam, sowohl ihrem Sinn wie den Möglichkeiten der Pfarrgemeinde entsprechend, durchgearbeitet werden – dann aber, und das wird allmählich immer wichtiger, daß die Gläubigen lernen, wie man aus der Liturgie wirklich religiös lebt, damit diese nicht nur ein schönes, objektives Geschehen, sondern Nahrung des gläubigen Daseins wird. Und da ist sehr viel zu tun; denn es kommt nicht nur darauf an, zu erklären, wie dieser oder jener Gebrauch entstanden ist, oder was dieser und jener Text bedeutet, sondern zu lernen und zu lehren, wie man liturgisch betet, handelt und lebt.«

Noch eine Nachbemerkung zu den Altaranlagen der frühen Zeit, die ich außerhalb Italiens kenne. Da ist zunächst die alte Taufkirche in Riva S. Vitale im Tessin, noch aus dem fünften Jahrhundert, ein Zentralbau mit zentralem Tauftauchbecken, der man in merowingischer Zeit nach Osten eine kleine Apsis angefügt hat. Wenn auch einige Historiker meinen, hier habe ein Bischofssitz gestanden, so bin ich da anderer Meinung. Riva hat nie einen Bischof gehabt. Es handelt sich um eine Altarapsis und als solche wird sie noch heute verwendet. Sie ist so eng, daß der Priester nur zum Altar nach Osten hin die heilige Messe zelebrieren konnte. Bei der kleinen Hauskirche in Dura-Europos aus der Zeit um 240 am Euphrat in Syrien weiß man nicht, wo der Al-

tar gestanden hat. Wenn es auch wohl nur ein Tisch gewesen ist, so kann man über die Stellung des Priesters nichts Verbindliches sagen. Bei der »Basilika« von Imwas (Emmaus?) ist der Streit um die Datierung zwischen 240 und sechstem Jahrhundert noch nicht gelöst. Jedoch scheint bei den Raumverhältnissen in der Apsis die Stellung des Priesters zum Volk möglich gewesen zu sein. Gleichfalls in Vaison-la-Romaine in der Provence zeigt die Kirche Notre-Dame de Nazareth aus merowingischer Zeit eine basilikale Chorordnung mit Kathedra für den Bischof und halbkreisförmigen Bänken für das Presbyterium. Am wohl noch älteren Altar ist sicher »Versus populum« zelebriert worden. In dem noch merowingischen Rechteckchor der Willibrordkirche in Kellen bei Kleve, der im Grundriß erhalten ist, wird das aber aus räumlichen Gründen nicht möglich gewesen sein. Auch die merowingischen Reste in der Apsis von Civaux (Vienne) in Frankreich lassen einen ähnlichen Schluß zu. Die Stellung des Priesters vor und hinter dem Altar dürfte wohl für lange Zeit hindurch nebeneinander in den verschiedenen Kirchen je nach der Art der Choranlage geübt worden sein. Die Meßfeier »Versus populum« ist also schon weit vor der Jahrtausendgrenze nicht mehr die ausschließliche gewesen. Diese Veränderung mit dem Aufkommen einer der Gemeinde unverständlichen Sprache erklären zu wollen, wie die neuere Liturgieforschung den Vorgang zu erklären versucht, ist nur eine vage Vermutung. Das beweist die Entwicklung in den orientalischen Kirchen, in denen ja weiterhin in der noch zunächst verständlichen Volkssprache zelebriert wurde, und die ja die Stellung »Versus populum« nicht kennt. Ein gleichartiger Trugschluß liegt vor, wenn gesagt wird, daß den ersten christlichen Jahrhunderten der Opfergedanke in der Eucharistiefeier und der Begriff des Altares fremd gewesen sei. Schon im Hebräerbrief und im 1. Korintherbrief taucht das Wort Altar in der hellenistischen Form *»Thysiasteron«*, was dem altgriechischen *»Bomos«* entspricht, auf. Was nun das »Opfer« angeht, so sind wiederum zwei Paulus-Stellen heranzuziehen, nämlich einmal im 1 Korintherbrief 5, 7: »Als unser Opferlamm ist ja Christus geschlachtet worden«. Und im selben Brief 11, 26: »Denn sooft ihr dieses Brot eßt und den Kelch trinkt, sollt ihr den Tod des Herrn feiern, bis er wiederkommt.« Wenn also der Tod eines »Opferlammes« gefeiert wird, so ist diese Feier stets ein Opfer. Das wird noch bestärkt durch die Worte des Hebräerbriefes: »Um wieviel mehr wird das Blut Christi, der kraft seines ewigen Geistes sich selbst als makelloses Opfer Gott dargebracht hat.« Der »Opfergedanke« in der heiligen Messe ist also keineswegs erst im frühen Mittelalter entstanden. Das beweist auch die Anaphora des heiligen Hippolyt, die ja zur Grundlage des zweiten eucharistischen Hochgebetes wurde: »Wir bitten Dich, sende Deinen Heiligen Geist auf das Opfer der heiligen Kirche . . .« – Ebenso zeugt der Paschahymnus aus einer Osterpredigt dieses Heiligen, der 235 als Martyrer starb, klar und eindeutig vom Opfergedanken: »Pascha, Pascha des Herrn, ruft der Geist.« Wer derart zum Osterfest den »Pascha-Ruf« erhebt, der wird den »Opfergedanken« nicht verneinen. Es ist also ein Unding zu sagen, erst mit dem Aufkommen des »Opfercharakters« der heiligen Messe im frühen Mittelalter sei aus dem tragbaren Tisch der Basilika der feste, in der Apsis stehende Altar entstanden. Einleuchtender ist die Erklärung der Stellung des Priesters an der Spitze der Gemeinde durch die Ostung der Choranlage mit dem Altar, also der Hinwendung dem Lichte zu, einer Symbolik, in der Christus als Sonne der Gerechtigkeit, als Sonne des Heiles, als *Sol invictus* o. ä. gesehen wurde; eine Deutung, die bei den ursprünglich von Osten nach Westen gebauten alten Basiliken Roms nicht möglich war.

Franz Josef Nüss

Gerhard Schneider, geboren 1926 in Trier, ist seit 1968 Professor für Exegese und Theologie des Neuen Testaments an der Ruhr-Universität Bochum.

Hubert Jedin, geboren 1900 in Grossbriesen, war bis 1965 ordentlicher Professor für Kirchengeschichte an der Universität Bonn; Herausgeber des siebenbändigen Handbuchs der Kirchengeschichte (1963–1979).

Ernst Dassmann, geboren 1931 in Coesfeld, ist seit 1969 Ordinarius für Alte Kirchengeschichte an der Universität Bonn. Er legt Wert auf die Feststellung, daß die auf Seite 508 formulierten Überlegungen wirklich »Thesen« sind, die im Rahmen von Seminarübungen als Diskussionsgrundlage gedient haben. Sie sind auf Wunsch der Herausgeber ohne Anmerkungen und Kommentar in ihrer zur Gegenrede herausfordernden Kürze belassen worden.

J. A. de Kok OFM, geboren 1930 in Den Haag, ist seit 1967 ordentlicher Professor für Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Hochschule zu Utrecht (KTHU). – Der Beitrag auf Seite 512 ist der überarbeitete Text eines Vortrages, gehalten vor Gymnasiallehrern im Rahmen des von der KTHU angebotenen Aufbaustudiums. Die Übersetzung aus dem Niederländischen besorgte Ulrich Ruh.

Olivier Clément, Jahrgang 1923, arbeitet am Orthodoxen Institut St. Serge in Paris. Den Beitrag auf Seite 524 übersetzte aus dem Französischen Ingrid Verweyen.

Gerhard Müller, geboren 1947 in Mainz-Finthen, ist als Kaplan in Bürstadt (Hessen) tätig.

Curt Hohoff, geboren 1913 in Emden, studierte in Münster, Berlin, Cambridge und München Literatur und Sprachwissenschaften. Seit 1937 als freier Schriftsteller in München lebend. Mitglied der Akademie der Künste Berlin und der Bayerischen Akademie der schönen Künste.

Renate Vogel, geboren 1949 in Thyrnau (Krs. Passau), studiert Rechtswissenschaft, Katholische Theologie und Philosophie an der Universität Regensburg.