INHALT

Althammer, Andreas: Jugendweihe und Pastoral 579
Bärenz, Reinhold: Lernziel: Christlicher Sonntag. Pastoraltheologische Erwägungen zu einem Defizit 232
Balthasar, Hans Urs von: »Der Tod vom Leben verschlungen« 1
– : Ein exegetischer Laie über das »leere« Grab 198
– : Die Würde der Frau 346
– : Weltliche Schönheit und göttliche Herrlichkeit 513
Balzarotti, Rodolfo: Die Freiheit und das »Umsonst« in der Kunst des zwanzigsten Jahrhunderts 554
Biser, Eugen: »Mit anderer Stimme«. Predigt als Rückübersetzung 97
– : Die Traumreise eines lächerlichen Menschen. Dostojewskij in der Sicht Dantes 567
Blechschmidt, Erich: Zur Personalität des Menschen 171
Brague, Rémi: Gottes Meisterwerk. Geburt der Kunst aus der christlichen Mitte 527
Brück, Max von: Sprachmeisterschaft. Wilhelm Hausenstein zum 100. Geburtstag 499
Coffy, Robert, Erzbischof: Der Spender der Firmung 441
Cordes, Paul J., Bischof: Erfahrung als Hilfe zum Glauben 281
Elm, Kaspar: Die Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie des 12. und 13. Jahrhunderts 360
Ernst, Wilhelm: Gewissen in katholischer Sicht 153
Fischer, Balthasar: »Nicht wie die Gelehrten reden: eher wie die Ungelehrten«. Eine Mahnung Augustins an den christlichen Prediger (De doctr. chr. 4.65) 123
Frühwald, Wolfgang: Die literarische Gestaltung des Bösen 489
Greiner, Franz: Einblicke 507
– : Lesefrüchte 619
Grelot, Pierre: Vom Sabbat zum Sonntag 216
Guillet, Jacques: Die Bezeugung der Auferstehung nach der Apostelgeschichte . . 21
Habitzky, Meinolf: Noch einmal: das »leere« Grab 403
Henze, Winfried: Rudolf Peschs Abhandlung 301
Hermes, Astrid: Firmung: das wiederentdeckte Sakrament. Erfahrungen und Anregungen 450
Heyder, Gebhard OCD: Die revidierte Einheitsübersetzung der Bibel (Neues Testament) 270
Hohoff, Curt: Das Hochland und der Führer. Eine Erinnerung 75
– : Ein Besuch bei Benedetto Croce 395
Kamphaus, Franz: Schwerpunkte der Predigtausbildung 113
Lavaud, Claudie: Personsein oberhalb von Geschlecht 339
Leclercq, Jean OCist: Die Frau in der Mönchstheologie des Mittelalters 353
Lehmann, Karl: Zugang zum Ostergeschehen heute. Am Beispiel der Emmauserzählung 42

– : Die Stellung der Frau als Problem der theologischen Anthropologie 305
– : Zum Schriftzeugnis für die Firmung. Kleines Fragment eines Gesprächs zwischen Exegese und Dogmatik 434
Lena, Marguerite: Plädoyer für Mädchenerziehung. 330
Lustiger, Jean-Marie, Erzbischof: Die Jugend und der Glaube 196
Martin, Norbert: »Familiaris consortio« im Lichte des Glaubens. Die Wahrheit des »Anfangs« als Auftrag für die Zukunft 258
Mertes, Klaus SJ: Friede 194
Nossol, Alfons, Bischof: Maximilian Kolbe: Beispiel christlicher Proexistenz . . . 439
Nyssen, Wilhelm: Am Scheideweg. Zur gegenwärtigen Situation von Studenten- und Hochschulgemeinden 380
– : Kommet und empfanget das Licht. Taufe und Firmung in der orthodoxen Kirche. 409
Pesch, Rudolf: Das »leere« Grab und der Glaube an Jesu Auferstehung 6
Rabas, Josef: Die Lage der Kirche in der CSSR 57
Radl, Walter: »Firmung« im Neuen Testament? 427
Ratzinger, Joseph, Kardinal: Technische Sicherheit als sozialethisches Problem. 51
– : Was feiern wir am Sonntag? 226
– : »Wähle das Leben«. Eine Firmhomilie. 444
Repgen, Konrad: Sind »selig, die keine Gewalt anwenden«? 278
– : Christ und Geschichte 475
Roegele, Otto B.: Erfahrungen mit der Predigt 147
– : Vom »Sofortprogramm« zum Frühwarnsystem. Kirche und Publizistik im Jahrzehnt nach der deutschen Synode 386
Sandfuchs, Wilhelm: Predigt im Rundfunk nach 1950 in der Bundesrepublik . . . 130
Schade, Herbert SJ: Kunst: Kultbild oder Denkanstoß?. 293
Scheffczyk, Leo: Die Auferstehung Jesu: der Lebensgrund des Glaubens 32
Schneeweiß, Heinz: Ostern 146
Schönborn, Christoph OP: Der byzantinische Bilderstreit – ein Testfall für das Verhältnis von Kirche und Kunst? 518
Siegwart, Maria: Das Ja des Menschen zu Gott: Mariapoli Münster 1981. Ein Bericht 69
Simmel, Oskar SJ: Der Papst und die Jesuiten. 401
Spieker, Manfred: Die Demokratiediskussion unter den deutschen Katholiken 1949-1963 83
Stöcklein, Paul: Joseph Bernhart. Erinnerungen aus den Jahren 1937-1946 183
– : Der Goethefreund Ernst Beutler. Erinnerungen aus der Kriegs- und Nachkriegszeit 603
Strocka, Volker Michael: Sakrale Kunst als historisches Problem 544
Thalmann, Richard: Die Medienpredigt am Radio 139
Vocke, Harald: Antiochien oder Arabertum? Christen und Kirchen im heutigen Libanon (I) 463
– : Die Kraft der Maroniten. Christen und Kirchen im heutigen Libanon (II). . . 593
Wagner, Hans: Tag des Herrn – Tag des Menschen. Schritte zur Erneuerung der christlichen Sonntagskultur. Ein Werkstattbericht. 243

Waschbüsch, Rita: Auch heute noch: Mutter als Beruf? 325
Zahradníček, Jan: Zur Begrüßung 182
Bemerkungen eines Laien zur Predigt und zum Prediger heute 149
Communio Brasiliensis 198
Der Sonntag: der Tag um des Menschen willen. Aus dem Pastoralschreiben der Schweizer Bischofskonferenz 209
Hilfe für Leser 620
Veränderung. 198
Die Zukunft des Sonntags 302

BESPROCHENE BÜCHER

Neues Testament. Revidierte Einheitsübersetzung (Gebhard Heyder OCD). 270

STELLUNGNAHMEN

Lobkowicz, Nikolaus 407
Radl, Walter. 621

REDAKTIONELLE HINWEISE

Betr. Mitarbeiter 96, 199, 303, 408, 509, 622

»Der Tod vom Leben verschlungen«

Von Hans Urs von Balthasar

Über die Auferstehung Christi etwas Angemessenes auszusagen, setzt eine möglichste Entfernung von aller innerkosmischen oder gar nur physikalischen Betrachtung voraus. Daß »das Sterbliche verschlungen wird vom Leben« (2 Kor 5,4), daß »der Tod verschlungen wird in den Sieg hinein« (1 Kor 15,54), ist in diesem Bereich nicht von ferne anzunähern. Nur im Horizont theologischen Denkens, unter der Voraussetzung, daß der geschaffene Kosmos von vornherein die Dimensionen »Erde und Himmel« (»Diesseits-Jenseits«) umfaßt, daß Gottes inneres Leben ein dreieiniges Ereignis ist, daß die weltliche Natur im Hinblick auf Teilnahme am göttlichen Leben geschaffen worden ist und Gottes Wort und Sohn in die Welt kam, um deren Schuld in seiner Passion zu tragen und »in sich selber den Haß zu töten« (Eph 2,16), läßt sich etwas von dieser Überwindung des anscheinend endgültigen Todes in die Übermacht ewigen Lebens erahnen. Denn ein einzelner Aspekt des Glaubensmysteriums – wie die Auferstehung Christi – läßt sich nur von allen übrigen zentralen Aspekten her erhellen, was freilich die Dinge für die greifenwollende Vernunft nicht einfacher macht, sondern sie zwingt, dem Gesamt-Mysterium auch in jedem seiner Sonderaspekte seinen Raum zu lassen.

Wir versuchen im folgenden, das Geheimnis der einmaligen Auferstehung Christi – der dann freilich zum »Wegebahner« (Joh 11,25; 14,6; Hebr 2,10) für alle übrigen wird – von der Einmaligkeit seiner Konstitution und Sendung als Erlöser der Menschheit her anzunähern. Nur wenn gesehen wird, was Jesus in seinem Leiden und Sterben »dahingibt«, und infolgedessen aufgrund seiner Konstitution als Gottmensch dahinzugeben fähig ist, kann auch gesehen werden, was er als der Auferstehende an leibhaftiger Wirklichkeit wiederzugewinnen vermag.

I

Der Tod Jesu am Kreuz ist durch ein doppeltes Paradox gekennzeichnet, was auch in den neutestamentlichen Aussagen deutlich wird.

Der sündigen Menschheit gegenüber ist Jesus einerseits der »Ausgelieferte« (*traditus* Mk 9,31 u. oft), damit sich die Sünde der Welt an ihm, seiner lebendigen Leiblichkeit, austobe. Passion setzt ohne jeden Zweifel eine Passivität des Leidenden voraus. Jesus *kann* sich, obschon dazu provoziert (Mk 15,30 parr), nicht wehren, aber dieses wirkliche Nichtkönnen setzt bei ihm ein aktives Nichtwollen voraus: »Deshalb liebt mich der Vater, weil ich mein Leben dahingebe, um es wiederzugewinnen. Niemand raubt es mir, sondern

ich gebe es freiwillig dahin; ich habe die Vollmacht, es hinzugeben, und ich habe die Vollmacht, es wieder zu nehmen; diesen Auftrag habe ich von meinem Vater erhalten« (Joh 10,17f.). In dieser Freiwilligkeit des »Hingebens« liegt nicht nur und nicht vor allem der physische Tod, sondern der Sinn (und dessen Ermöglichung durch die gottmenschliche Konstitution) der Hingabe: die Übernahme der Jesus aufgeladenen Weltschuld. Freiwillig-aktiv eröffnet er den Raum seiner Geistleiblichkeit, um darin passiv die ganze unvorstellbare Brutalität der widergöttlichen Menschheitssünde sich auswirken zu lassen. Die Dimensionen dieser Sünde reichen vom Anfang der Menschheit bis zu ihrem Ende, Vergangenheit und Zukunft sind im gegenwärtigen Geschehen eingeschlossen, was den Erleidenden geistig in eine Art Zeitlosigkeit entrückt (»Jésus en agonie jusqu'à la fin du monde«: Pascal), aber auch seiner Leiblichkeit eine (in der Hingabe-Vollmacht begründete) Zer-Dehnung (*»dis-tentio«:* Augustinus) verleihen muß, die physiologisch unbeschreibbar bleibt. Dieses erste Paradox liegt somit in einer alle Grenzen des Leidenkönnens überschreitenden Passivität, die ermöglicht wird in einer vorgängigen, alle Grenzen möglicher Selbsthingabe überschreitenden aktiven Vollmacht.

Aber mit dem Begriff Vollmacht enthüllt sich das zweite Paradox: Die Vollmacht, in absoluter Freiwilligkeit den Akt der Selbsthingabe zu setzen, ist ein vom Vater erhaltener Auftrag: Hiermit öffnet sich die trinitarische Dimension. Ihr zugekehrt bedeutet die absolute Hingabe Jesu an die Weltsünde jene Gottverlassenheit, die das innerste Wesen der von ihm erfahrenen Sündensituation ist, also die äußerste Ent-Fernung (nochmals *dis-tentio)* zwischen Vater und Sohn, ökonomisch erwirkt durch den Heiligen Geist. Aber schon sieht man, daß dieses Überliefertsein auch von Gott-Vater an die Sünde nur ermöglicht wird durch den absoluten Liebes-Gehorsam des menschgewordenen Sohnes Gott gegenüber, daß somit die finstere Nacht des Verlorenhabens Gottes (oder der Selbstverfinsterung Gottes) eine Funktion und Äußerung ihrer höchsten Intimität ist, wie Jesus sie noch vor der Verlassenheitserfahrung, aber auch für diese ausdrücken kann: »Siehe, es kommt die Stunde, und sie ist schon da, wo ihr euch zerstreut, ein jeder an seinen Ort, und mich allein laßt, aber *auch dann* bin ich nicht allein, denn der Vater ist mit mir« (Joh 16,31f.).

Vergleichen wir diese beiden Paradoxe der Passion, so werden sie nur verständlich von einer trinitarischen Voraussetzung her: Die innergöttliche Distanz zwischen den göttlichen Personen innerhalb der einzigen göttlichen Natur muß so unendlich sein, daß innerhalb der vollkommenen Einheit des Wesenswillens von Vater, Sohn und Geist Raum ist für das, was ökonomisch als der (freie!) Gehorsam des Sohnes bis hinein in die Verlassenheitserfahrung vom Vater erscheinen wird und was aufgrund dessen – immer im »Auftrag« des Vaters – die freie Zur-Verfügung-Stellung der leibgeistigen Wirklichkeit des menschgewordenen Sohnes für die Auswirkung der Weltsünde sein wird. Nur wenn diese Ermöglichung alles Heilsgeschichtlichen aus dem Trinitarischen

festgehalten wird, erhält das erstere hinreichende Glaubwürdigkeit; läßt man sie fallen, so hängt das »*pro nobis*« der Passion in der Luft und wird – wie heute von vielen Theologen – schließlich fallengelassen.

Dann erscheint natürlich auch die Auferstehung Jesu wie ein isoliertes Wunder, das mit der Passion nur durch das Band »Verdienst-Lohn« zusammenhängt, ein Band, das ja schon in den Texten des Neuen Testaments nur ein Gleichnis ist (weil ja hier doch immer das »Verdienst« der Liebe ihr eigener »Lohn« ist).

Aber noch muß diese erste Betrachtung, die ganz allgemein die Beziehung von Ökonomie und Theologie umkreiste, konkretisiert werden auf die besondere Rolle der Leiblichkeit Jesu in seiner Leidenshingabe an die Menschheit und darin an den Vater im Heiligen Geist.

II

Daß Jesus seinen lebendigen Leib als Raum für die Weltsünde anbieten kann, bedeutet eine freie Vollmacht, die sich vor allem Erleiden von der Menschheit her ausdrückt in seiner Selbsthingabe als Eucharistie. Diese wird bezeichnenderweise auch zeitlich vor der Passion eingesetzt, obschon sie deren Vollzug antizipierend voraussetzt, wie die Einsetzungsworte klar zeigen: »Nehmt den (für) euch hingegebenen Leib, das (für und von) euch vergossene Blut.« Daß der Leib Jesu den Dimensionen der Weltsünde gewachsen war, hatte zur Voraussetzung, daß seine (auch) leibliche Selbsthingabe in der Eucharistie je schon diese Dimensionen erreicht und überschritten hatte, denn seine Liebe erweist sich im Tragen der Sünde stärker als diese. Seine Passion, zu der sein Tod gehört, ist immer schon umgriffen von seiner freien Liebe (»ich gebe mein Leben dahin von mir selbst aus: *ap'emautou:* Joh 10,18), einer Liebe, die zugleich Ausdruck seines Liebesgehorsams an den Vater ist.

So konnte er auch, aller passiven Passion voraus, sein »Leib und Blut« als Dahingegebenes seiner Kirche übermachen: »Tut dies zu meinem Gedächtnis«: ein offenbar endgültiges, nie zurückgenommenes Vermächtnis. Das wird bei der Auferstehung notwenig zu bedenken sein. Die Stiftung der Eucharistie, die das Kreuz und den Tod in sich einschließt, ist eine Art »Annagelung« an die Kirche und durch sie an den Kosmos, die nicht zurücknehmbar ist.

Aber es gibt auch die der Trinität zugewandte Seite der eucharistischen Weggabe von Jesu lebendiger Leiblichkeit. Er gibt sie wie den Menschen ebenso dem Vater zu dessen Verfügung: Gott ist es ja, der in Christus die Welt mit sich versöhnt (2 Kor 5,19); man müßte eigentlich von einer Kommunion des Vaters aufgrund der Eucharistie des Sohnes sprechen, die ja nichts anderes ist als die Herstellung der *Communio* zwischen Gott und der Menschheit. Auch diese Hinterlegung seiner Leiblichkeit beim Vater kann in Ewigkeit nicht zurückgenommen werden. Ist sie doch, wenn wir tiefer nachdenken, nichts

anderes als die höchste ökonomische Form der ewigen trinitarischen Selbstverdankung des Sohnes an den ihn zeugenden Vater, welche Selbstverdankung sich ewig ausdrückt in der sich anbietenden Rückgabe seines gesamten Gottseins an den zeugenden Ursprung; und in diesem Angebot liegt auch der Ursprung der Möglichkeit des trinitarischen Beschlusses der Menschwerdung und der Welterlösung.

III

Alles bisher Gesagte scheint nun fast unüberwindliche Schwierigkeiten für das Ereignis der Auferstehung Christi aufzuhäufen. Wie kann das an die Menschheit und an Gott bedingungslos und endgültig Weggebene – der »geopferte« Leib Christi – von diesem ebenso bedingungslos und auf immer zurückgewonnen werden? Und wie kann Jesus selbst sagen, er habe die Vollmacht, sein Leben nicht nur hinzugeben, sondern es »wieder an sich zu nehmen« (Joh 10,18)?

Man muß auf die anfänglich gezeigten Paradoxe, vertieft durch die Realität der Eucharistie, zurückgreifen, um die Vereinbarkeit des scheinbar Auseinanderliegenden zu sehen. Beginnen wir mit der Hingabe des Leibes an die Weltsünde, die ihn »verzehrt« oder vernichtend »hinunterwürgt« *(katapinein:* 1 Kor 15,54; 2 Kor 5,4): Es zeigte sich, daß dieses Passive umgriffen und überholt wird von der eucharistischen Selbsthingabe an die Kirche, die dort, wo der Empfang des Leibes und Blutes des Herrn als das, was er ist, »unterschieden« wird (1 Kor 11,29), diese Hingabe entsprechend verdankt: Die Kirche *wird* Leib des Herrn und gibt sich als solcher dem Schenkenden in dankbarer Anerkennung zurück. Das ist dann auch die tiefste Weise, in der Jesus Vollmacht hat, sein Leben wieder an sich zu nehmen: Er erhält sich selbst aus der Kirche zurück, ohne sich deshalb aus ihr zurückziehen zu müssen. Und weil er am Kreuz zeitlos für die Schuld der gesamten Weltzeit gelitten hat, erhält er sich ebenso zeitlos aus allen Geschlechtern der Glaubenden zurück.

Natürlich darf dieser Aspekt keinen Augenblick abgelöst werden von der trinitarischen Beziehung, die in den neutestamentlichen Texten vornehmlich betont wird: Der Vater in der Kraft des Heiligen Geistes gibt dem gestorbenen Sohn seine bei ihm hinterlegte, für die Welterlösung zur Verfügung gestellte Leiblichkeit insofern zurück, als sie inskünftig das bleibende Instrument dieser Versöhnung sein wird. Wenn der Sohn sein Leben ausdrücklich im Auftrag des Vaters zurücknimmt, so heißt das, daß er sich in seinem ewigen Sohnesgehorsam vom Vater als der leibhaftig Lebendige zurückerhält; hat doch das ganze Ziehenlassen des Sohnes durch den Vater (bis zur Gottverlassenheit am Kreuz) für den Vater nichts anderes zum Ziel gehabt, als den Sohn in seiner ganzen Leibhaftigkeit für die Welt als die für immer anschauliche Ikone des Vaters aufzurichten. Das wird im letzten dadurch vollendet, daß der Sohn auferste-

hend sich selbst – »mit Leib und Seele, mit Gottheit und Menschheit« – vom Vater her zurückerhält.

Nun kann auch verstanden werden, inwiefern der Tod vom siegenden Leben »verschlungen« wird. Dieser Tod war in jeder Beziehung – sowohl zur Welt wie zu Gott hin – eine Funktion der sich schenkenden Liebe, auch wo er als die zerreißende Macht der Sünde als der höchste Feind von Leben und Liebe auftrat. Die Feindschaft, die in diesem Töten liegt, wird vernichtet, aber das Sterben selbst bleibt das eines Liebenden und wird insofern in das Auferstehungsleben mithinein verklärt, nicht etwa als ein bleibender »Schatten« (im Sinn C. G. Jungs), sondern als eine Form, in der die lebendige Liebe sich »bis ans Ende« (Joh 13,1) manifestieren konnte. Darum tritt das lebendige Lamm in der Apokalypse als das »wie geschlachtete«, als »Sieger« auf und kann der verklärte Herr von sich sagen: «Ich *war* tot, aber siehe, ich lebe in alle Ewigkeit und habe die Schlüssel des Todes und der Unterwelt« (1,18). Er nimmt seinen Modus des Totseins als ein Gewesenes, und darin bleibend Prägendes, mit in sein ewiges Leben, und daß er »die Schlüssel« für Tod und Unterwelt hält, zeigt nochmals, daß er den Tod als den durch die Liebeshingabe bestandenen und überwundenen in seiner eigenen höchsten Lebendigkeit hat. Dies keinesfalls im Sinn einer hegelschen Dialektik, in der das Negative als ein inneres Moment des ewigen Lebens erschiene: Ist es doch dessen *Macht*, sich in die Ohnmacht von Passion und Tod auszuliefern; oder, um alle Zweideutigkeit auszuschließen: ist doch die »Ohnmacht der Liebe Gottes stärker als die Menschen« (1 Kor 1,25).

Das »leere Grab« und der Glaube an Jesu Auferstehung

Von Rudolf Pesch

Angesichts der nach wie vor kontroversen Diskussion um die Frage der Historizität des »leeren Grabes« und um die Rolle des »leeren Grabes« im Zusammenhang des urchristlichen Osterglaubens ist es angebracht, zunächst einmal die biblischen Texte, die Grabeserzählungen der Evangelien in ihrer Vielfalt und Unterschiedlichkeit reden und ihr eigenes Wort sagen zu lassen, bevor wir mit einer kritischen Sichtung des ältesten Zeugnisses einsetzen und eine für unseren Wissensstand wie unsere theologische Reflexion verantwortbare Position formulieren. Denn die Darstellungen (und darin implizierten Vorstellungen) der Evangelientradenten und -redaktoren fügen sich nicht ohne weiteres in die Schablonen und Raster, welche zum guten Teil die neuzeitliche Diskussion um das »leere Grab« kanalisiert haben.

I

Zunächst ist auf die Unterschiede zu achten, wie das »leere Grab« in den verschiedenen Erzählungen der vier Evangelien überhaupt »vorkommt«, zur Sprache gebracht wird.

In der ältesten Überlieferung, am Schluß des Markusevangeliums (Mk 16,1-8),[1] wird *nicht* erzählt, die drei Frauen, die am Ostermorgen zum Grab kamen, um Jesus zu salben, hätten Jesu Grab leer gefunden; *erzählt* wird vielmehr, sie seien davon überrascht worden, daß der sehr schwere Stein aus der Tür des Grabes weggewälzt war, und beim Eintritt ins Grab habe sie der Engel, der dort auf der rechten Seite saß, in Schrecken versetzt. Vom »leeren Grab« ist nicht in der »erzählten Welt«, also im erzählenden Teil, in welcher der Erzähler selbst das Wort führt und über das in seiner Erzählung vorgestellte Geschehen berichtet, die Rede, sondern in der »besprochenen Welt«, also im Rede-Teil, in dem der Erzähler dem Engel das Wort gibt und den Frauen erklären läßt, warum sie im wunderbar geöffneten Grab vergeblich auf der Suche nach Jesus sind. *Die Rede vom »leeren Grab«* ist im Munde des Engels ein *bestätigender Hinweis* für seine Botschaft, Jesus sei auferstanden: »Er ist nicht hier (= im

---

1 Vgl. hierzu R. Pesch, Der Schluß der vormarkinischen Passionsgeschichte und des Markusevangeliums: Mk 15,42-16,8. In: M. Sabbe (Hrsg.), L'évangile selon Marc (Bibl. ETL 34), Leuven/Gembloux 1974, S. 435-470; ders., Das Markusevangelium, II. Teil Kommentar zu Kap. 8,27-16,20 (HThK II,2). Freiburg i. Br. 1977, ²1980, ³1982, S. 519-543; ders., Das Evangelium der Urgemeinde (Herderbücherei 748). Freiburg i. Br. 1979, S. 215-222; R. Pesch/R. Kratz, So liest man synoptisch VIII: Passionsgeschichte, Zweiter Teil. Frankfurt a. M. 1980, S. 150-153.

Grab}. Sieh, der Ort, wo sie ihn hingelegt haben!« Der Hörer und Leser der Erzählung, mit der Engelsrede bekannt gemacht, stellt sich freilich folgerichtig vor, die Frauen hätten gesehen, daß Jesus dort, wo er hingelegt wurde, nicht mehr war; doch der Erzähler selbst formuliert diese »Vorstellung« nicht aus, er berichtet nicht so vorgestelltes Geschehen.

In der von der Markus-Vorlage und einer apologetischen Grabwächtertradition abhängigen mt Bearbeitung der ältesten Überlieferung (Mt 28,1-8)[2] wird ebenfalls *nicht* erzählt, die beiden Frauen, die zur Grabbesichtigung kamen (ohne den angesichts der Grabeswache unmöglichen Salbungswunsch), hätten Jesu Grab leer gefunden; erzählt wird allerdings auch nicht einmal, sie seien in das Grab, von dem der Engel den Stein wegwälzte, hineingegangen, weil der Engel, der mit ihnen sprach, auf dem Stein *vor* dem Grab Platz genommen hatte. Vom »leeren Grab« ist auch bei Mattäus nur im Engelsmund die Rede; Jesus »ist nicht hier« (= im bislang versiegelten und bewachten Grab), weil »er auferstanden ist, wie er gesagt hat«. Das »leere Grab«, das zu besichtigen der Engel die Frauen einlädt (»Kommt, seht den Ort, wo er gelegen hat!«), bietet die *Bestätigung* für die Wahrheit und die Erfüllung der Vorhersage Jesu, er werde nach drei Tagen auferstehen (Mt 27,63). Die Frauen können deshalb den Jüngern sagen: »Auferstanden ist er von den Toten« (28,7). Auch der Hörer und Leser der mt Erzählung stellt sich folgerichtig vor, die Frauen seien der Einladung des Engels, das leere Grab zu inspizieren, gefolgt und hätten sich davon überzeugt, daß Jesu Leichnam nicht mehr dort war, wo er durch Siegel und Wachen gesichert gelegen hatte; doch auch Mattäus formuliert diese »Vorstellung« nicht aus, zumal er die jüdische Rede vom Leichendiebstahl der Jünger durch die Grabwächtererzählung zureichend widerlegt glaubt. In der mt Komposition erhält das »leere Grab« allerdings insofern mehr Gewicht, als der Engel damit – zumal angesichts der Sicherung des Grabes durch Siegel und Wachen – die Wahrheit und Erfüllung der Auferstehungsprophetie Jesu beweist. Mattäus reagiert also bereits auf eine Diskussion, in der das »leere Grab« als Beweis für die Auferstehung Jesu in Frage gestellt war, vermutlich, weil die ältere, bei Markus erhaltene Überlieferung, nach der die Frauen Jesu Grab geöffnet vorgefunden hatten, polemisch für die Verleumdung der Jünger Jesu, sie hätten seinen Leichnam gestohlen, ausgenutzt worden war. Die offene Frage, wer den Stein weggewälzt habe (Mk 16,4), läßt Mattäus deshalb auch nicht mehr offen.

In der Lukas-Bearbeitung der Markus-Vorlage (Lk 24,1-10)[3] wird erstmals

---

2 Vgl. hierzu R. Kratz, Auferweckung als Befreiung. Eine Studie zur Passions- und Auferstehungstheologie des Mattäus (SBS 65). Stuttgart 1973; ders., Rettungswunder. Motiv-, traditions- und formkritische Aufarbeitung einer biblischen Gattung (Europäische Hochschulschriften XXIII, 123). Frankfurt a. M. 1979, S. 511-541; R. Pesch/R. Kratz (s. Anm. 1), S. 153-158.

3 J. Ernst, Das Evangelium nach Lukas (RNT). Regensburg 1977, S. 650, rechnet nicht mit „direkter Mk-Abhängigkeit". Doch vgl. F. Neirynck, Le récit du tombeau vide dans l'évangile de

erzählt, die Frauen, die mit den von ihnen zubereiteten Spezereien zum Grab kamen, seien in das Grab, von dem sie den Stein weggewälzt fanden, hineingegangen und hätten es leer gefunden: »Sie fanden den Leib des Herrn Jesus nicht« (V 3). Die Reaktion auf diesen Befund ist »verlegene Ratlosigkeit« (Aporie), die dann durch die nun erst hinzutretenden *beiden* Engel gelöst wird, die den Frauen vorhalten, daß sie »den Lebenden bei den Toten suchen«, und erklären, warum die Frauen Jesu Leichnam nicht fanden: »Er ist nicht hier, sondern auferstanden!« Die Frauen glauben dieser Deutung des leeren Grabes, das für sie zunächst ein aporetischer Sachverhalt war, weil die Engel sie an Jesu eigene Auferstehungsprophetie erinnerten. Wie wenig Gewicht Lukas dem »leeren Grab«, das bei ihm erstmals in der »erzählten Welt« begegnet, zumißt, zeigt die Fortsetzung seiner Erzählung (Lk 24,11f.), für die er sich auf andere Traditionen stützt. Die Apostel glauben den Frauen nicht und selbst Petrus, der zum Grab läuft und im Grab nur die Tücher erblickt, also das »leere Grab« konstatiert, gerät nur ins Staunen über das Ereignis. Noch deutlicher wird Lukas in einer gewiß redaktionellen Partie der Emmauserzählung, wo die beiden Jünger erzählen, die Frauen hätten sie in Schrecken versetzt mit der Nachricht vom leeren Grab und der Engelserscheinung. Die Bestätigung der Aussage der Frauen, daß Jesu Leichnam im Grab nicht zu finden sei, durch die Grabinspektion einiger Jünger, hat diese nicht zum Glauben an Jesu Auferwekkung gebracht, obwohl die Frauen das Engelswort, er lebe, übermittelt hatten (Lk 24,22-24).

In der johanneischen Präsentation der zuvor bei Markus und Lukas greifbaren Traditionen (Joh 20,1-18)[4] findet sich ein reicheres Spektrum: Maria von Magdala, die nun allein zum Grab kommt, reagiert bereits darauf, daß »sie den Stein aus der Grabstätte weggenommen sieht«, mit der Meldung an Petrus und den Lieblingsjünger: »Sie haben den Herrn weggenommen aus der Grabstätte, und wir wissen nicht, wo sie ihn hingelegt haben.« Ebenso reagiert sie, da sie sich weinend in das Grab vorbückt, auf die Frage der beiden Engel, warum sie weine; und schließlich noch einmal bei der Begegnung mit Jesus, den sie für den Gärtner hält: »Herr, wenn du ihn fortgetragen hast, sage mir, wo du ihn hingelegt hast, und ich will ihn holen.« In apologetischer Zurückweisung jüdischer Polemik, die den christlichen Auferstehungsglauben aus einem Mißverständnis herleitete – der Gärtner des Gartens, in dem Jesu Grab lag, habe den Leichnam umgebettet; die Christen hätten aus dem »leeren Grab«

Luc (Lc 24,1-12). In: »Orientalia Lovan periodica« 6/7 (1975/76), S. 427-441; G. Schneider, Das Evangelium nach Lukas. Kapitel 11-24 (ÖTK III,2). Gütersloh/Würzburg 1977, S. 491-494; R. Pesch/R. Kratz (s. Anm. 1), S. 158-160.

4 Vgl. hierzu R. Mahoney, Two Disciples at the Tomb. The Background and Message of John 20.1-10 (TWG), Frankfurt a. M. 1974, und meine Rezension in: BZ NF 21 (1977), S. 303 f.; R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium III. Teil. Kommentar zu Kap. 13-21 (HThK IV,3). Freiburg i. Br. 1975, S. 353-380; R. Pesch/R. Kratz (s. Anm. 1), S. 160-164.

Jesu Auferstehung gefolgert –, wird nun deutlich erklärt, daß weder das »geöffnete« noch das »leere Grab« der ersten Zeugin den Gedanken an Jesu Auferweckung nahelegten. Daß das Grab leer war, ist nun in der »erzählten Welt« deutlich konstatiert: »Wo der Leib Jesu gelegen hatte«, sah Maria von Magdala die beiden Engel dasitzen; seine Beziehung zum Auferstehungsglauben erhält es aber erst (indirekt) in der Begegnung Marias mit dem Auferstandenen selbst. Der Leser und Hörer des Textes weiß nun: Das Grab war nicht geöffnet und leer, weil man Jesus weggenommen hatte, sondern weil er auferstanden war, um »zum Vater hinaufzusteigen«.

Die zur Erzählung vom Wettlauf Petri und des Lieblingsjüngers zum Grab umgestaltete Tradition von der Grabinspektion Petri enthält eine gewollte Spannung. Petrus konstatiert, daß das Grab tatsächlich leer ist: »Er schaut die Tücher daliegen, und das Schweißtuch, das auf seinem Kopf gewesen, nicht mit den Tüchern daliegen, sondern gesondert, zusammengefaltet an einem Ort.« Zweifellos soll mit dieser Schilderung der Gedanke an einen Leichenraub der Jünger oder eine Translation des Leichnams abgewehrt werden: »Hätten Räuber oder andere Leute den Toten nicht mitsamt den Leinentüchern weggetragen?«[5] Aber ausgeschlossen wird auch die Unterstellung, Petrus könne aus der vieldeutigen Tatsache des »leeren Grabes« Jesu Auferweckung erschlossen oder gefolgert haben: »Denn noch kannten sie nicht die Schrift, daß er von den Toten auferstehen müsse« (V 9). In Spannung dazu steht nun freilich die Mitteilung über den Lieblingsjünger: »Dann nun ging auch der andere Jünger, der als erster gekommen, in die Grabstätte hinein; und er sah und glaubte« (V 8). »Dieser Jünger erfaßt gleichsam mit einem Blick den Tatbestand und kommt sogleich zum Glauben. Zu was für einem Glauben? Nach dem Kontext ohne Zweifel zu dem vollen Glauben an die Auferstehung Jesu; jegliche Abschwächung (im Hinblick auf V 9) verbietet sich. In dem klaren und festen Glauben des geliebten Jüngers liegt die Pointe der Erzählung. Das wird auch durch 21,7 bestätigt, wo der gleiche Jünger aufgrund des reichen Fischfanges zu Petrus sagt: ›Er ist der Herr.‹ Er kann gleichsam die Spuren und Zeichen seines Herrn lesen; darin ist er der ideale Jünger mit einem exemplarischen Glauben.«[6]

II

Überblicken wir die Grabeserzählungen der vier Evangelien, so läßt sich das reiche Spektrum der erzählerischen Verwendung des »Motivs«[7] des »leeren Grabes« Jesu systematisch so ordnen:

---

5 R. Schnackenburg, Joh III, S. 367.

6 R. Schnackenburg, Joh III, S. 368.

7 Zum Terminus vgl. G. Fohrer u. a., Exegese des Alten Testaments (UTB 267). Heidelberg 1973, S. 102-106.

1. In der Markus- und Matt.-Darstellung begegnet das Motiv nur in der »besprochenen Welt«, in Redepartien der Erzählungen, nicht in der »erzählten Welt«. Als »Tatsache« konstatiert bzw. vorausgesetzt wird das »leere Grab« nur in der Rede des Engels; von den Frauen, die zum Grabe kommen (Mt) und in das Grab hineingehen (Mk), wird nicht berichtet, sie hätten das Grab leer gefunden.

a) In der Mark.-Darstellung ist die Rede vom »leeren Grab« im Munde des Engels ein bestätigender Hinweis für seine Botschaft von der Auferstehung Jesu.

b) In der Matt.-Darstellung ist die Rede vom »leeren Grab« im Munde des Engels darüber hinaus die Bestätigung für die Wahrheit und die Erfüllung der Auferstehungsprophetie Jesu selbst.

c) Im Matt.-Evangelium wird überdies antichristlich-jüdische Polemik vorausgesetzt und abgewiesen, wonach die Auferstehungsbotschaft der Jünger ein der betrügerischen Prophetie Jesu (27,63) entsprechender Betrug sei: Die Jünger seien gekommen, hätten den Leichnam Jesu gestohlen und dann zum Volk gesprochen: »Er wurde auferweckt von den Toten« (27,64; vgl. 28,13); sie hätten folglich das »leere Grab« zum Beweisstück ihrer Verkündigung machen wollen.

2. In den Luk.- und Johannes-Darstellungen begegnet das Motiv vorzüglich in der »erzählten Welt«, in Erzählpartien bzw. in Reden (Maria von Magdala), die konstatierte Tatsachen deuten.

a) In der Luk.-Grabesgeschichte wird Jesu Leib von den Frauen nicht gefunden; die Aporie der Frauen wird in der Rede der Engel unter Voraussetzung, daß sie zutreffend beobachtet haben (»Er ist nicht hier«), durch die Botschaft von der Auferweckung Jesu gelöst, die Jesu eigener Prophetie entspricht. In der »besprochenen Welt« wird das »leere Grab« – ähnlich wie im Matt.-Evangelium ein (bestätigender) Hinweis auf die Erfüllung der Auferstehungsprophetie Jesu; die Erinnerung daran läßt die Frauen der Deutung des Engels, die ihre Verlegenheit aufhebt, glauben.

b) Lukas läßt auch Petrus das »leere Grab« konstatieren, ihn aber nicht zum Glauben, sondern nur zur Verwunderung kommen; die Emmausjünger berichten sogar, »einige der Unsrigen« hätten sich davon überzeugt, daß das Grab, wie die Frauen berichtet hatten, leer sei; und sie bestätigten, daß die Jünger dadurch – trotz des Berichts der Frauen über das Engelgesicht und die Botschaft der Engel – nicht zum Glauben kamen.

c) Im Johannesevangelium konstatiert Maria von Magdala (wie die Frauen in der Mk-Darstellung) zunächst das »geöffnete Grab«, später auch das »leere Grab«; sie folgert jeweils, man habe Jesus weggenommen.

d) Wie im Luk.-Evangelium kommt auch im Johannesevangelium Petrus aufgrund seiner Inspektion des leeren Grabes nicht zum Glauben; begründet wird dies mit Unkenntnis der Schrift (vgl. auch Lk 24,25).

e) Das Johannesevangelium kennt schließlich aber auch den Fall, daß der Lieblingsjünger das »leere Grab« »sah und glaubte«.

f) Vorausgesetzt und abgewiesen werden auch im Johannesevangelium antichristlich-jüdische Polemiken, wonach durch einen Leichendiebstahl (der Jünger) bzw. durch eine Translation des Leichnams Jesu das »leere Grab« zum Grund der Auferstehungsbotschaft bzw. des Auferstehungsglaubens der Christen geworden sei.

3. Während das Motiv des »leeren Grabes« in der »besprochenen Welt« der Erzählungen, die das leere Grab in der »erzählten Welt« nicht konstatieren lassen, als Bestätigung der Auferstehungsbotschaft (und der Auferstehungsprophetie Jesu) benutzt ist, erscheint es in den Deutungen der Erzählungen, die es in der »erzählten Welt« als Tatsache konstatieren lassen, in seiner prinzipiellen Vieldeutigkeit, die den Beweischarakter für die Auferstehungsbotschaft nur in deren Horizont und unter Ausschluß anderer Deutungen zukommen läßt. Die verschiedenen Darstellungen der Evangelien machen – zum Teil veranlaßt durch jüdische polemische Deutung des »leeren Grabes« – also recht unterschiedlichen Gebrauch vom Motiv des »leeren Grabes«. Auffällig ist, daß nicht der Sachverhalt des Motivs, nämlich daß Jesu Grab leer war, sondern nur dessen Deutungen als kontrovers erscheinen. Eine Bestreitung der in den Erzählungen vorgestellten Tatsache scheint es nicht gegeben zu haben.

4. Auch das Motiv vom »geöffneten Grab« wird in den Evangelien nicht durchweg gleich benutzt. Während im Mark.-, Luk.- und Joh.-Evangelium Jesu Grab am frühen Morgen des ersten Wochentages von den Frauen geöffnet vorgefunden wird, werden die beiden Frauen im Mattäusevangelium »des Nachts« (28,13; vgl. 28,1) zu Zeugen der Graböffnung durch den vom Himmel herabkommenden Engel gemacht.

III

Es ist nicht überflüssig, die Terminologie der Rede vom »leeren Grab« in den Evangelien genau zur Kenntnis zu nehmen. Zunächst ist festzustellen, daß terminologisch nie vom »leeren Grab« gesprochen wird. In den besprechenden Texten heißt es: »Er (sc. Jesus) ist nicht hier« (Mk, Mt, Lk), und »Sieh, der Ort, wo sie ihn hingelegt hatten« (Mk) bzw. »Auf! Seht den Ort, wo er lag« (Mt) bzw. »Sie haben den Herrn weggenommen aus der Grabstätte« (Joh). Erzählend wird konstatiert: »Sie fanden den Leib des Herrn Jesus nicht« (Lk) bzw. »Und vorgebückt erblickt er (sc. Petrus) die Binden allein« (Lk) oder „Und er schaut die Tücher liegen, und das Schweißtuch, das auf seinem Kopf gewesen, nicht mit den Tüchern liegen, sondern gesondert, zusammengefaltet an einem Ort« (Joh) bzw. »Sie (sc. Maria von Magdala) schaut zwei Engel in weißen (Gewändern) (da) sitzen, einen beim Kopf und einen bei den Füßen, wo der Leib Jesu gelegen hatte.« Strenggenommen kann vom »leeren Grab« nur im

Blick auf die Mt-Darstellung die Rede sein, ansonsten treffen die Frauen in der Grabstätte den Engel (Mk) bzw. die beiden Engel (Lk, Joh) an; und in die apologetische Tradition von der Grabinspektion Petri sind die »Reliquien« Jesu (Binden, Tücher, Schweißtuch) als Beweis im Grab dafür, daß der Leib Jesu von den Jüngern nicht gestohlen wurde, eingedrungen.

Alle Texte verstehen die erzählte oder besprochene Tatsache, daß Jesu Grab leer ist, als *Folge* der (leiblichen) Auferstehung Jesu, auch wenn sie im einzelnen unterschiedlich nuancieren: »Er ward auferweckt, er ist nicht hier!« (Mk) – »Er ist nicht hier, denn er ward auferweckt, wie er sprach!« (Mt) – »Er ist nicht hier, sondern auferweckt« (Lk). Bei einer Ausnahme, dem späten Bericht über den Lieblingsjünger, der mit den Augen des Glaubens sieht (Joh 20,9), gilt das »leere Grab« jedoch *nie* als *Ursache* des Auferstehungsglaubens, sondern durchweg als bestätigendes Zeichen. Und es bleibt merkwürdig, inwiefern es als solches beansprucht wird und wo! Nämlich nirgends im apostolischen Kerygma, in keiner Schrift des Neuen Testaments, sondern allein in den synoptischen Grabeserzählungen und allein im Munde der Engel!

Wo das »leere Grab« – abgesehen vom Lieblingsjünger, in dessen Gestalt »exemplarischer Glaube« illustriert ist – von Menschen als solches wahrgenommen und konstatiert wird, daß Jesus im Grab nicht zu finden ist, wird die Vieldeutigkeit der konstatierten Tatsache festgehalten (»Ich weiß nicht, wo sie ihn hingelegt haben«). Dem »Nicht-mehr-Dasein« Jesu im Grab entspricht zunächst nur die Aporie (Lk) und das »Nicht-Wissen« (Joh) der menschlichen Zeugen, sofern sie nicht verleumderische Lügen (Leichendiebstahl, Translation des Leichnams) in Umlauf setzen. Wer inzwischen am toten Jesus gehandelt hat, können diejenigen, die sein Grab leer finden, nicht wissen. Daß Gott an ihm gehandelt, ihn auferweckt hat, können sie nur Gottes Boten bzw. dem sich selbst offenbarenden Auferstandenen glauben. Deshalb können in den Grabeserzählungen auch nur die Engel, die Gottes Handeln anzusagen beauftragt und ermächtigt sind, die Nicht-Auffindbarkeit Jesu im Grab als Bestätigung seiner Auferweckung anführen und auf den Ort verweisen, wo der Gekreuzigte gelegen hat. Daß Jesus im Grab nicht mehr zu finden ist, weil er auferstanden ist (und nicht aus irgend anderen Gründen), kann nur geglaubt werden.

IV

Da nun der nicht aus der Auffindung des leeren Grabes, sondern durch die Erscheinungen des Auferstandenen gewonnene Glaube daran, daß Gott Jesus auferweckt hat, für den Glaubenden die gleichzeitige Annahme ausschließt, Jesus, »der Lebende«, könne noch im Grab, »bei den Toten« gesucht und gefunden werden (Lk), darf erörtert werden, ob die Rede vom »leeren Grab« unabhängig davon zunächst in den Bereich historischen Wissens gehört oder nicht. Der Glaube an Jesus als den Auferstandenen impliziert zumindest für die

ersten Glaubenszeugen die Glaubensvorstellung, daß Jesu Leichnam im Grabe nicht zu finden ist. Man kann aber nicht als unabdingbar ansehen, daß der Glaube auf die Verifikation der geglaubten Vorstellung durch den Nachweis, daß Jesu Grab tatsächlich leer war, angewiesen gewesen sei.[8] Daß die Frage danach im Neuen Testament als nicht kontrovers erscheint, darf zunächst noch nicht zugunsten einer unbestreitbaren Tatsächlichkeit der Auffindung des »leeren Grabes« gebucht werden, weil die Kontroversen um die Deutung des leeren Grabes in einer Zeit aufgekommen sein können, in der die Frage, ob Jesu Grab überhaupt leer aufgefunden wurde oder nicht, bereits nicht mehr überprüfbar war. Beachten wir das Gefälle der neutestamentlichen Überlieferung von der ältesten Erzählung, die Markus bietet, hin zu den jüngeren der späteren Evangelisten, so ist zunächst bedeutsam, daß erst die späteren Erzähler die Grabbesucher das »leere Grab« konstatieren lassen, während der Mk-Bericht nur den Engel von der Nichtauffindbarkeit Jesu im Grab reden läßt, also den himmlischen Boten, der Jesu Auferweckung vermeldet. Da der Engel Jesu Auferweckung *im Grab* verkündet, ist es – im Sinne der Implikationen des Auferstehungsglaubens – erzählerisch konsequent, daß er auf das leere Grab als Bestätigung seiner Botschaft hinweist. Die zunächst offene Frage ist also diejenige, ob die älteste Überlieferung aufgrund von Wissen um die historische Tatsache der Auffindung des leeren Grabes am Ostermorgen oder aufgrund der Vorstellungsimplikate des Auferstehungsglaubens den Grabesengel so reden ließ, wie er redet. Läßt sich diese umstrittene Frage noch mit angemessener Wahrscheinlichkeit beantworten?

V

Daß sich diese Frage nur aufgrund historisch-kritischer Prüfung der in Mk 16,1-8 überlieferten ältesten Grabeserzählung beantworten läßt, bedarf keiner ausführlicheren Begründung.[9] Doch muß auch die Grablegungserzählung Mk 15,42-47 in die Untersuchung einbezogen werden, da sich die Frage nach der Historizität des »leeren Grabes« für diejenigen Forscher von selbst erledigt, die nicht mit der Historizität der Mk 15,42-47 erzählten Bestattung Jesu durch Josef von Arimatäa in einem Einzelgrab rechnen. Wir beschränken allerdings unsere Überprüfung auf Mk 16,1-8 unter der Voraussetzung, daß die Grable-

8 Vgl. insbesondere die Ausbildung des Glaubens an die Entrückung des Moses anhand der Überlieferung von der Unkenntnis seines Grabes (Dtn 34,5 f.); dazu R. Pesch, Mk II, S. 523 f. (Lit.). – Zu den unterschiedlichen anthropologischen Voraussetzungen der frühjüdischen Vorstellungen über eine postmortale Existenz vgl. H. C. C. Cavallin, Life after Death, Lund 1974.

9 Die Bemühungen der »Neu-Griesbachianer«, das Markusevangelium erneut als das jüngste Evangelium auszugeben, halte ich für gescheitert; vgl. etwa meine Rezension in: »Theologische Revue« 75 (1979), S. 108 f.

gungserzählung historisch zutreffend überliefert »die Nachricht, daß der angesehene Ratsherr Josef von Arimatäa Jesus noch am Abend seines Todestages vom Kreuz abgenommen und bestattet hat, nachdem er bei Pilatus die Freigabe der Leiche Jesu erreicht hatte«.[10] Freilich sagt die Überlieferung, die das Felsengrab nicht näher lokalisiert, nichts davon, die Grabstätte habe Josef gehört (anders Joh 19,40, wo allerdings nicht von einem Felsengrab die Rede ist).

Die Überprüfung von Mk 16,1-8 hat zunächst *die literarkritischen Fragen* nach der Quellenherkunft und der Einheitlichkeit oder Zusammengesetztheit des Textes zu beantworten. Verschiedene Urteile haben verschiedene Vorentscheidungen der überlieferungskritisch-historischen Frage zur Folge. Falls Mk 16,1-8 eine selbständige (womöglich spät entstandene) Erzähleinheit gewesen sein sollte,[11] ist die Ausgangslage eine andere, als falls der Text der Abschluß der (vermutlich recht früh entstandenen, aus der Jerusalemer Urgemeinde stammenden) vormarkinischen Passionsgeschichte war;[12] falls der Text aus einer Grundschicht (16,1-4.8 oder 16,1-6.8 oder ähnlich) und redaktionellen Zusätzen zusammengesetzt ist,[13] hat die historische Nachfrage bei einer rekonstruierten Vorlage einzusetzen, und falls der Text ein ursprünglich einheitlicher, auch vom Evangelisten nicht bearbeiteter Text ist,[14] kann sie vom vorliegenden Textbestand als der ältesten erreichbaren Textgestalt ausgehen. Eine umfassende literarkritische Analyse führt m. E. zu dem Ergebnis, daß Mk 16,1-8 in der vorliegenden Textgestalt der Schluß der alten vormarkinischen Passionsgeschichte war.

Die *gattungskritische Analyse* erweist diesen Text als eine »konstruierte Erzählung«,[15] die vom Kontakt mit den Gattungen der Türöffnungs- bzw. Befreiungswundertraditionen, der Angelophanieerzählungen und insbesondere der Erzählungen, welche die Suche nach und die Nichtauffindbarkeit von entrückten bzw. auferweckten Personen inszenieren, geprägt, jedoch kontextgebunden sehr eigenständig geformt ist.[16] Die *formkritische Analyse*, die uns den Blick für die vorliegende erzählerische Inszenierung schärft, bietet wichtige

---

10 R. Pesch, Mk II, S. 517.

11 So zuletzt H. Paulsen, Mk XVI,1-8, in: NT 22 (1980), S. 138-175,150 f.

12 Vgl. die in meiner Anm. 1 genannten Arbeiten.

13 Eine Übersicht über die literarkritischen Hypothesen bietet jüngst F. Neirynck, Marc 16,1-8. Tradition et Rédaction. In: ETL 56 (1980), S. 56-88.

14 So mit R. Pesch, Mk II, S. 519-521 jetzt auch A. Lindemann, Die Osterbotschaft des Markus. Zur theologischen Interpretation von Markus 16,1-8. In: NTS 26 (1979/80), S. 298-317.

15 D. h. das Ziel der Erzählung ist nicht »Berichten über Geschehen«, sondern »Inszenieren von Wahrheit«, die in der Erzählung »besprochen« wird, die dazu »konstruiert« erscheint. Der Erzähler ist nicht an wahrem Geschehen, sondern an wahrer Botschaft interessiert, was die Verarbeitung wahren Geschehens freilich nicht ausschließt.

16 Vgl. ausführlich R. Pesch, Mk II, S. 521-528.

Argumente für die Überlieferungskritik.[17] Die *Überlieferungskritik* (einer Erzählung) hat zunächst die Aufgabe, die Züge der Erzählung, die dem Erzähler vom Erzählschema der Gattung, an dem er sich orientiert, für die Konstruktion der Erzählung gleichsam »vorgeschrieben« werden, von den Erzählzügen zu sondern, über welche der Erzähler – gemessen am Diktat des Gattungsmusters – frei verfügt. Sie hat sodann zu prüfen, inwiefern die konkrete Form der notwendigen und insbesondere der freien Erzählzüge auf historische Grundlagen, die den Erzähler zur Konstruktion der Erzählung veranlaßten, zurückschließen lassen.

Die Gattung der Erzählung von der Suche nach und der Nichtauffindbarkeit einer entrückten bzw. auferweckten Person hat als tragendes Handlungsgerüst *die vergebliche Suche*, die in unserer Erzählung in V 6 vom Engel besprochen wird: »Ihr sucht Jesus, den Nazarener, den Gekreuzigten . . . Er ist nicht hier.« Die vergebliche Suche der Frauen (V 1) ist im Anschluß an die Grablegungserzählung und im Dienst der Bestätigung der Auferstehungsbotschaft, die ebenfalls der Engel in V 6 verkündet, konsequent als ein *Gang zum Grabe* dargestellt. Dieser Gang ist in der Einleitung (V 1: »gekommen«) angedeutet und in den drei Hauptteilen der Erzählung (2-4.5-7.8) ausgeführt: 1. Die Frauen »kommen zum Grab« (V 2); 2. Sie »waren hineingegangen in das Grab« (V 5); 3. »Und hinausgegangen flohen sie vom Grab« (V 8). Die Inszenierung der das Erzählgerüst tragenden, notwendigen Erzählzüge hat nur in der »Flucht« der Frauen eine besondere Note; deren Begründung (»denn Zittern und Entsetzen hielt sie«) interpretiert sie als Reaktion auf die Engelsbotschaft und weist sie so als legendären (der Gattung der Angelophanien entliehenen) Zug aus.[18] Die *Einleitung* (V 1) nennt drei (der aus Mk 15,40 bekannten vier) Frauen als die Handlungsträger der »Suche«. Ihr Gang (»gekommen«) zum Grab wird durch die Absicht, Jesus zu salben, motiviert und durch den Kauf der Kräuteröle vorbereitet. Die ungewöhnliche Absicht einer nachträglichen Totensalbung erweist sich insofern als ein für die Inszenierung notwendiger Erzählzug, als sie *den Gang in das Grab hinein* (VV 3-5) erfordert, der für die Inszenierung der Gattung »Suche und Nichtauffindbarkeit« (hier: des gekreuzigten und *begrabenen* Jesus von Nazaret) unabdingbar ist. Es läßt sich kaum ein anderes Motiv ausdenken, das dazu geeignet wäre, einen Gang in das Grab und damit *die Suche im Grab* zu motivieren – vorausgesetzt, der Erzähler läßt die Suchenden noch ohne Kenntnis der Auferstehungsbotschaft zum Grab aufbrechen, wie er es ja (mit guten Gründen) tut. Die einleitende Zeitangabe »Und als der Sabbat vorüber war« nennt in

17 Vgl. die Schlußfolgerung der vorzüglichen Analyse bei F.-J. Niemann, Die Erzählung vom leeren Grab bei Markus. In: ZKTh 101 (1979), S. 188-199,199: »Die generative Matrix, die die in der Erzählung vorkommenden Wortfelder synthetisiert, lautet: ›Er ist auferstanden; er ist nicht hier‹«.

18 Vgl. zur Begründung R. Pesch, Mk II, S. 535 f.

der kontextgebundenen Erzählung den frühest möglichen Zeitpunkt für den ihren Gang zum Grab vorbereitenden Kauf von Kräuterölen; sie markiert freilich auch den Tag ihres Grabbesuchs im Kontext als den »dritten Tag« seit Jesu Tod und *kann* daher eine erzählerische Umsetzung der theologischen Zeitangabe[19] des Kerygmas (vgl. 1 Kor 15,5) sein.

Der *erste Hauptteil* (VV 2-4) der Erzählung berichtet zunächst vom Gang zum Grab, der von zwei Zeitangaben gerahmt ist (V 2), die andeuten, daß die in der Frühe des ersten Wochentages aufgebrochenen Frauen bei Sonnenaufgang beim Grab ankamen. Angesichts der Verbreitung des Motivs der Hilfe Gottes in der Morgenfrühe (hier auch: des dritten Tages) sowie des in VV 3-4 aufscheinenden Kontakts mit Befreiungswundertraditionen (in denen die nächtliche Befreiung der Eingekerkerten in der Morgenfrühe entdeckt wird) lassen sich die Zeitangaben nicht auf das Konto exakter (aus historischer Information schöpfender) Berichterstattung buchen; die freien Erzählzüge scheinen für die theologische Interpretation der Erzählung in Dienst genommen zu sein.[20] In VV 3-4 ermöglicht der Erzähler den Gang der Frauen in das Grab hinein nicht dadurch, daß er sie – was er mit dem Hinweis auf die Schwere des Steins und die Frage nach dem »Helfer in der Not« für unmöglich erklärt – das Grab durch Umwälzen des Rollsteins öffnen läßt, sondern dadurch, daß er ein Wunder-Motiv aus Befreiungswundertraditionen[21] benützt und so den Hörer auf weiteres wunderbares Geschehen spannt. Die Frauen, die eben noch ratlos fragten, wer ihnen den Stein aus der Tür des Grabes wegwälzen werde (V 3) – als seien sie nach den Vorbereitungen am Abend am Morgen unbedacht aufgebrochen –, blicken auf und sehen, »daß der Stein weggewälzt ist« (V 4). Sie konstatieren die Öffnung des Grabes, und zwar – wie der Hörer, der den Engel dafür verantwortlich machen wird (vgl. Mt par), auslegen soll – dessen wunderbare Öffnung, die auf die vergebliche Suche der Frauen schon vorverweist. Um die Frauen ins Grab gelangen zu lassen, hat der Erzähler frei Legendenmotive bemüht, die ihm einerseits die Einführung der Angelophanie erlauben, die andererseits freilich auch den Gang zum Grab (VV 1-2) ins Legendenlicht tauchen und die schließlich eine rationale Umdeutung der Ursachen dafür, daß das Grab geöffnet war (was die Frauen sehen) und leer ist (was der Engel sagt), etwa durch die Verleumdung der Frauen selbst oder der Jünger, ausschließt.

Im *zweiten Hauptteil* (VV 5-7) der Erzählung, ihrer Mitte und ihrem Höhepunkt, wird die vergebliche Suche der Frauen nicht mehr »erzählt«, sondern nach der stilgemäßen Inszenierung der Angelophanie (V 5) vom Engel

---

19 Vgl. dazu K. Lehmann, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift (QD 38). Freiburg i. Br. 1968.

20 Für Einzelheiten vgl. R. Pesch, Mk II, S. 522,530 f.

21 Vgl. besonders R. Kratz (s. Anm. 1).

»besprochen« (VV 6-7). Der Erzähler vermeidet es, die Frauen das »leere Grab« konstatieren zu lassen; sie werden nur vom Engel, der die Auferstehungsbotschaft bekräftigt, darauf hingewiesen (»Siehe, der Ort, wo sie ihn hingelegt haben«), nachdem er zunächst (formelhaft) die »Nichtauffindbarkeit« des gesuchten »Jesus von Nazaret, des Gekreuzigten« festgestellt hat: »Er ist nicht hier!«[22] In der vorliegenden Inszenierung ist das »leere Grab« ein Motiv, das notwendig besprochen werden muß, weil im Rahmen der Gattung »Suche und Nichtauffindbarkeit« die Auferstehungsbotschaft vom himmlischen Boten, der von Gottes Handeln am Gekreuzigten Kunde bringen kann, *im Grab* ausgerichtet wird. Daß für die Inszenierung eine Angelophanie gewählt wurde, was die Gattung nicht vorschrieb, hängt zweifellos mit dem theologischen Urteil des Erzählers zusammen, daß die Auferstehungsbotschaft »Offenbarung« ist, die aus der Entdeckung des leeren Grabes durch die Frauen nicht hätte abgeleitet werden können; es hängt auch damit zusammen, daß die Frauen Jesu Leichnam nicht suchen, um sich die Auferstehungsbotschaft bestätigen oder widerlegen zu lassen (wie in anderen Texten der Gattung), sondern um Jesus im Grab zu salben, welche »unmögliche« Absicht sie freilich nicht ausführen können.

Überblicken wir den ersten und zweiten Teil der Erzählung, so zeigt sich, daß der Erzähler für die Inszenierung seiner Erzählung im Rahmen einer verbreiteten Gattung nur auf folgende vorgegebene Daten angewiesen war:

1. die Namen der drei Frauen (V 1); sie waren Mk 15,40 zu entnehmen.
2. das Begräbnis Jesu in einem Felsengrab (VV 3 f.); es war in Mk 15,42-46 erzählt.
3. die Tatsache des Kreuzestodes Jesu (V 6), der Voraussetzung seiner Grablegung; sie war in Mk 15,21-45 berichtet.
4. den Glauben an Jesu Auferweckung »am dritten Tag«, der die Vorstellung, sein Leichnam sei noch im Grab zu finden, ausschloß; dieser Glaube ist, so wird Mk 16,7 angedeutet, der Prophetie Jesu (beachte den Rückverweis auf Mk 14,28) und den Erscheinungen des Auferstandenen verdankt.

Gerade dadurch, daß der Erzähler die Frauen zwar in das Grab hineingelangen, aber hier nicht die Unauffindbarkeit des Leichnams Jesu, das »leere Grab« konstatieren läßt, dadurch, daß er das »leere Grab« als Bestätigung der Auferweckungsbotschaft vom Engel besprechen läßt, entzieht er das »leere Grab« der historischen Nachprüfbarkeit und beläßt es im Bereich der für den Glauben an Jesu leibliche Auferweckung notwendigen Vorstellung.

Im *Schlußteil* (V 8) der Erzählung hat der Erzähler überdies jede Nachfrage dadurch unmöglich gemacht, daß er erzählt, die Frauen hätten aus Furcht geschwiegen, »niemandem etwas gesagt«. Die für eine historische Logik unglaubliche Angabe – wenn die Frauen nichts gesagt hätten, könnte vom

22 Zur Formel vgl. bei R. Pesch, Mk II, S. 522 f.,533.

Erzähler auch nichts berichtet werden – ist dem mit legendärem Erzählen vertrauten Hörer ein bedeutsamer Wink.

VI

Der mit legendärem Erzählen vertraute Hörer versteht: Er soll nicht nachfragen, ob das Grab leer war, er soll nicht den Gang zum Grab wiederholen, der von einer falschen Suche gesteuert war, er soll nicht, wie Lukas dann auslegt, »den Lebenden bei den Toten suchen«. Wer die Glaubenserfahrungen verdichtende Legendensprache versteht, sieht sich an den Ort verwiesen, an dem der Auferstandene sich in seinem neuen Leib zu sehen gibt, in seiner Jüngergemeinde, der Gemeinde derer, die ER aus ihren Gräbern geholt hat, damit sie mit ihm leben. Die Engelrede (Mk 16,6 f.) wird dadurch, daß die Frauen geschwiegen haben sollen (V 8), zur (durch den Erzähler vermittelten) unmittelbaren Botschaft an die Hörer des Textes. Was sagt der Engel? Er wehrt zunächst – wie durchgängig in Epiphanieerzählungen – dem Schrecken (vgl. V 5) der Erscheinungsempfänger („Erschaudert nicht!") und macht sie so zum Empfang seiner Botschaft bereit. Dann stellt er fest, daß die Suche (Präsens »ihr sucht«) nach dem gekreuzigten Jesus von Nazaret im Grab unangebracht ist, weil »er auferweckt wurde« (Aorist) und »nicht hier ist« (Präsens), was durch einen Blick auf den Platz, »wo sie ihn hingelegt haben« (Aorist), bestätigt werden kann. Mit dem kohortativen „wohlan« beginnt der Umschwung in der Rede, die Einweisung in die vom Auferstandenen selbst angesagte Zukunft (mit Imperativen): »Geht hin, sagt seinen Jüngern und (vorab) dem Petrus.« Was den Jüngern gesagt werden soll, da die Botschaftsempfänger zu Botschaftsübermittlern gemacht werden (geschichtete Rede), ist das, was Jesus selbst, dessen Rede der Engel in der seinen erinnernd vermittelt, den Jüngern bereits »gesagt hat« (Aorist). Was er für die Zukunft angesagt hatte: „Nach meiner Auferstehung werde ich euch vorangehen nach Galiläa« (Mk 14,28), ist nun Gegenwart geworden: »Er geht euch voran nach Galiläa« (Präsens); und in der Gegenwart gilt seine Verheißung: »Dort werdet ihr ihn sehen« (Futur)!

Der Voraus-Gang des Auferstandenen nach Galiläa ist nach Mk 14,27 f. der Gang des Hirten zur Sammlung seiner Herde, der Gang des erhöhten Jesus zur Sammlung seiner Jüngergemeinde, die somit als der Ort bestimmt ist, an dem er sich zu erfahren gibt, als »der nicht von Händen gemachte Tempel«, den er »in drei Tagen erbaute« (Mk 14,58; vgl. 15,29).

Die den Jüngern verheißene »Vision« des Auferstandenen wurde in der vormarkinischen Passionsgeschichte und wird im Markusevangelium nicht mehr erzählt; dadurch, daß sie in der Verklärungsgeschichte (Mk 9,2-13) proleptisch inszeniert war,[23] bleibt die Verheißung von Mk 16,7 eine Einladung

23 Vgl. R. Pesch, Mk II, S. 69-84 und 526,534 f.

an alle Hörer, in der Gemeinde der Jünger deren grundlegende Ostererfahrung einzuholen.

VII

Sofern das überlieferungskritische Urteil, daß »die Entdeckung des geöffneten und leeren Grabes Jesu (die als solche alle möglichen Erklärungen zuließe, wie spätere jüdische und rationalistisch antichristliche Polemik zeigt) durch drei galiläische Frauen am ersten Wochentag nach Jesu Kreuzestod und Begräbnis nicht als historisch gesichert gelten kann«,[24] zureichend begründet ist, was folgt dann aus diesem Urteil für eine heutige theologische Verständigung im Blick auf den Glauben an Jesu Auferstehung? Es könnte uns das Bewußtsein dafür neu geschärft werden, daß der Glaube an die Auferstehung nicht auf die historische Vergewisserung durch ein »leeres Grab« angewiesen ist, sehr wohl aber auf die geschichtlich-gegenwärtige Beglaubigung durch den »Leib« des Auferstandenen, seine Gemeinde, seine Kirche – und deren »Lebendigkeit«. Zu solcher Einsicht beizutragen ist aller Anstrengung der Exegese in historisch-kritischer Bemühung wert, freilich auch der theologischen Reflexion des Exegeten. Dabei ist dann zu bedenken, welche Symbolkraft der Rede vom »leeren Grab« in der Sprache der Auferstehungsverkündigung zukommt. Die Sehweise des Glaubens, welche die »konstruierte Erzählung«, die Grabeslegende bestimmt, bestreitet dem bloßen Augenschein, die wahre Wirklichkeit eines Geschehens wahrnehmen zu können, das seine ihm eigene Realität und seine eigentliche Tiefe darin hat, daß es gleichzeitig wahrnehmbares Ereignis und unsichtbares Handeln Gottes ist. Daß der leibhaftig-wirklich Auferstandene, der – wie die Ostererzählungen betonen – kein Phantom ist, sondern er, Jesus von Nazaret, der Gekreuzigte, selbst, der durch den Fluch des Gesetzes scheinbar Verurteilte, von Gott jedoch ins Recht Gesetzte und als sein irdisch-sichtbares Bild zu seiner unsichtbaren Rechten Erhöhte, daß er, der Vollender der göttlichen Offenbarungs- und Heilsgeschichte, bereits, wie er gesagt hat, seinen Jüngern »vorangeht«, um sich von ihnen sehen zu lassen, sie aus den Gräbern ihres Zweifels und Unglaubens, sie aus dem Tod zu holen und um durch die Konstitution seines »Leibes«, der Kirche, der ganzen Menschheit den Weg zum Leben zu öffnen, dies ist das Ereignis, von dem her zurückblickend das Grab, das Symbol des Todes, als »leer« erkennbar wird, weil der Tod, durch den Auferstandenen besiegt, seinen Stachel verloren hat. Die Botschaft »Er ist auferweckt« heißt in der Auslegung der Verklärungserzählung (im ursprünglichen Zusammenhang der vormarkinischen Passionsgeschichte) zugleich: »Dieser ist mein geliebter Sohn, auf ihn sollt ihr hören« (Mk 9,7)! Daß

24 R. Pesch, Mk II, S. 536.

die Glaubenden in der Person Jesu Gott selbst gesehen haben und Gott selbst gehorchen, ist das zentrale und eigentliche Moment an der Auferweckung Jesu im Unterschied zur Rede von der Auferweckung und Entrückung anderer Toter; und die Anverwandlung der Gattung von der Suche und Nichtauffindbarkeit von Auferstandenen bzw. Entrückten in die unverwechselbar eigenständige Form der Grabeserzählung Mk 16,1-8 (und der übrigen Grabeserzählungen der Evangelien) markiert in der Sprache des Glaubens deutlich diese Differenz. »Wir haben in ihm Gott gesehen« und »Wir haben in ihm auf Gott zu hören«, lautet die Botschaft, nicht: »Wir können das Grab leer sehen«, es sei denn, diese Möglichkeit ist als Folge der Auferstehung Jesu begriffen: Wir können sehen, daß der Tod seine Macht verloren hat, daß der Kerker der Gottesferne Israels und der Heiden geöffnet ist, daß die Welt erlöst ist, weil im neu konstituierten »Leib« des Auferstandenen »Leben nach dem Tod« gelungen, die göttliche Lösung bekannt und lebbar ist, wie Sünde und Tod, Armut und Krankheit besiegt werden können. Der Gottesbote im geöffneten Grab sagt, daß wir das Grab leer sehen können: »Er ist auferweckt! Er ist nicht hier. Sieh, der Ort, wo sie ihn hingelegt hatten!« Und der Glaubende kann nicht umhin, blickt er auf Jesu Tod zurück, so zu reden: »Sein Fleisch hat die Verwesung nicht geschaut« (Apg 2,31 mit Ps 16,10). Denn er redet aufgrund der Erfahrung der Auferstehung Jesu als des Anbruchs der sichtbar-unsichtbaren Vollendung und Verwandlung der Welt.

Die Bezeugung der Auferstehung nach der Apostelgeschichte

Von Jacques Guillet

Die Apostelgeschichte steuert keine besonderen Informationen über die Auferstehung Jesu bei. Hier liegt nichts vor, was der alten Überlieferung gleichkäme, die Paulus schon gleich bei seinem Eintritt in den Glauben erhalten und den von ihm gegründeten Gemeinden übermittelt hat (1 Kor 15,3-5). Und auch nichts, was den Erscheinungsberichten entspräche, mit denen die Evangelien abschließen. Höchstens daß Petrus in seiner Rede in Cäsarea uns sagt: »Gott hat ihn (Jesus) . . . erscheinen lassen . . . uns, die wir mit ihm nach seiner Auferstehung von den Toten gegessen und getrunken haben« (10,41), während das Vorwort zum Buch berichtet: Der auferstandene Jesus hat den Aposteln »durch viele Beweise gezeigt, daß er lebt; vierzig Tage hindurch ist er ihnen erschienen und hat vom Reich Gottes gesprochen« (1,3). Doch ist es wenig wahrscheinlich, daß diese Bemerkungen auf frühere Überlieferungen zurückgehen. Sie drücken vor allem die Vorstellung aus, die Lukas sich von dieser Zeit macht und den Lesern übermitteln will, von der Zeit, da die Zeugen der Auferstehung, bevor sie diese zu verkünden begannen, selbst die Erfahrung erlebt haben, deren Zeugen sie dann »in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an die Grenzen der Erde« (1,8) sein sollten.

In der Sicht der Apostelgeschichte ist dieses Erlebnis entscheidend, denn es liegt allem, was in der Folge berichtet wird, zugrunde. Was Petrus und die Elf vor ihr Volk hinstellt, was Paulus durch die ganze Welt treibt – alles, was von Jerusalem bis Rom geschieht, ist zugleich und zusammen die Kraft des Heiligen Geistes und die Realität des Auferstehungsereignisses. Worin besteht somit dieses Zeugnis? Was trägt es bei? Worauf gründet es? Was verlangt es?

Auferstehung und Bekehrung

Der Grundzug, der das, was die Apostelgeschichte über die Auferstehung sagt, am beständigsten durchzieht, ist der, daß diese einen Aufruf zur Umkehr darstellt. Zwischen dem, was Petrus in Jerusalem über die Auferstehung sagt, und dem, was Paulus in Athen oder Rom darüber sagt, bestehen große Unterschiede. Aber es gibt einen gemeinsamen Punkt: Bei allen, Juden oder Heiden, muß sie eine Lebensänderung, eine radikale Entscheidung herbeiführen. Wenn man den Sinn dieser Entscheidung in den verschiedenen Formen, in denen sie sich stellt, erfassen will, muß man das Buch von Anfang bis Ende durchgehen.

1. In Jerusalem

Ob nun vor der versammelten Menge von »Juden, frommen Männern aus allen Völkern unter dem Himmel« (2,5) oder vor den Leuten, die zu der Schönen Pforte des Tempels herbeigelaufen waren (3,10), oder vor den zum Gericht versammelten »Führern, Ältesten und Schriftgelehrten« (4,5; 5,25) richtet Petrus in Jerusalem stets die gleiche Botschaft aus: «Kehrt um und tut Buße, damit eure Sünden getilgt werden!« (3,19; vgl. 2,38; 4,12; 5,31). Die Sünden, um die es dabei geht, sind natürlich die, die die Zuhörer begangen hatten, denn dadurch, daß Gott Jesus auferweckt, hat er ihn »als Herrscher und Retter an seine rechte Seite erhoben, um Israel die Umkehr und Vergebung der Sünden zu schenken« (5,31). Die Auferstehung hat aufscheinen lassen, wozu alle diese Sünden geführt haben: Sie brachten dem Gerechten, dem Heiligen, dem Messias, den Gott seinem Volk verheißen und in der Person des Jesus von Nazaret gegeben hatte, den Tod.

Für diesen Tod ist ganz Jerusalem verantwortlich. Gewiß ignoriert Petrus den Sachverhalt nicht; er macht zwischen der entscheidenden Rolle der Hohenpriester und der maßgebenden Leute einerseits und der Passivität der Bevölkerung andererseits einen Unterschied; er weiß, daß die Führer selber »aus Unwissenheit gehandelt« haben (3,17) und nicht im Sinne hatten, direkt Gott zuwiderzuhandeln. Und doch sind die Bewohner Jerusalems, und wäre es auch bloß deswegen, weil sie die Untat geschehen ließen, je nach ihrer Stellung, ihrem Gewissen und ihrer Macht allesamt kollektiv haftbar für die Tötung Jesu. Sie sind haftbar wie alle die es sind, die eingreifen könnten, sich aber nicht rühren, wenn in einer Stadt oder einem Volk eine Untat öffentlich begangen wird. Haftbar aus einem noch genaueren Grunde, denn die Kreuzigung Jesu war nicht nur öffentlich ausgeführt, sondern auch öffentlich als verdiente Strafe für den ausgegeben worden, der sich vor seinen Richtern als der Messias Gottes und König Israels deklariert hatte. Diese Deklaration konnte in Jerusalem niemand unbeteiligt lassen: Stimmte sie, so verpflichtete sie dazu, für Jesus Partei zu ergreifen; stimmte sie nicht, so mußte man ihn zurückweisen. Man kam nicht darum herum, Stellung zu nehmen. Darum erhebt Petrus in all seinen Reden in Jerusalem den direkten Vorwurf: »Ihr habt ihn umgebracht« (2,23), »verleugnet« (3,15), »gekreuzigt« (4,10), »ans Holz gehängt und ermordet« (5,30).

Was man als ein Stilmittel oder als unerträgliche Strenge ansehen könnte, ist in Wirklichkeit Offenbarung der unerhörten Heilswahrheit. Wenn Petrus Jerusalem vor seine Sünde stellt, dann nicht, um es niederzudrücken, sondern im Gegenteil um ihm die unerhörte Botschaft zu bringen: Indem Gott Jesus auferweckt, nimmt er nicht an einem schuldbeladenen Volk Rache, sondern bietet er ihm Vergebung an. Denn Jesus ist gestorben, indem er verzieh (Lk 23,24) und seinen Tod dem Vater darbrachte, um für seine Brüder Verzeihung zu erlangen.

Dadurch, daß Gott seinen Sohn auferweckt, die Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi zum Vorschein gebracht hat, hat er das Gebet des Gekreuzigten erhört; er verzieh Jerusalem, bot Israel das Heil an, präsentierte ihm seinen Messias. Die Vorwürfe des Petrus rufen nicht nach Bestrafung und fordern nicht Wiedergutmachung, sondern lassen vielmehr das höchste Erbarmen zutage treten: Auf die schlimmste Sünde, auf die Ablehnung, die über Israel eigentlich endgültiges Verderben hätte bringen können, antwortet Gott damit, daß er sagt: Bereut, glaubt der frohen Botschaft, dem Evangelium von der Vergebung! Petrus fügt jedoch eine Forderung hinzu: »Kehrt um, und jeder von euch lasse sich auf den Namen Jesu Christi taufen zur Vergebung seiner Sünden!« (Apg 2,38). Die Sünde Jerusalems ist eben ein sichtbares Ereignis gewesen und hat eine Situation geschaffen, die nunmehr zu einem nicht mehr rückgängig zu machenden Sachverhalt geworden ist und zum Schicksal dieser Stadt gehört: Sie hat Jesus verworfen. Um diese Situation zu ändern, ist es nicht mit bloßem Bedauern getan, so bitter und tief es auch sein mag, sondern »jeder« muß eine Geste, einen Schritt, tun. Nicht einen Schritt zurück, als ob das, was geschehen ist, aus der Welt geschafft werden könnte. Sondern einen Schritt vorwärts, einen Schritt in den Glauben, um sich der Gruppe derer anzuschließen, die »den Namen Jesu tragen«.

Diese Gruppe besteht aus den Jüngern und Zeugen. Auch sie sind an der Sünde Jerusalems mitschuldig, und ihr Vergehen ist noch schlimmer gewesen als das vieler anderer: Sie haben ihren Meister, dem sie Treue gelobt hatten, schmählich im Stiche gelassen. Petrus, der ihm am nächsten stand, hat ihn nicht weniger als dreimal öffentlich verleugnet. Als ihn darnach der Blick Jesu traf, hat er bitterlich geweint. Doch selbst die bittersten Tränen wären umsonst gewesen, wenn nicht der auferstandene Jesus gekommen wäre, um ihm Vergebung zu bringen, ihn seines Vertrauens zu versichern, ihn in seiner Sendung zu bestärken. Weil Petrus ebensoviel, ja noch mehr als die Leute von Jerusalem gesündigt hat, kann er, ohne damit sich selbst ins Licht zu stellen, die Schuld seines Volkes anprangern; weil er als erster von seinem Herrn Vergebung erlangt hat, kann er sie allen schuldig Gewordenen verheißen. Doch diese müssen ihrerseits das gleiche erfahren, was Petrus und seine Gefährten erlebt haben; auch sie müssen sich vom Auferstandenen erfassen und aufrichten lassen. Zwar wird diese Erfahrung für sie nicht genau die gleiche sein: Petrus verspricht denen, die sich bekehren werden, nicht, daß sie den Herrn sehen werden, sondern er verspricht ihnen mehr als das: den Heiligen Geist. Dieser ist die wesentliche Gabe, die von Gott selbst verheißen ist und alle anderen Gaben vollendet und in sich schließt (Lk 24,49; Apg 1,8; 2,33), und alle empfangen den gleichen Geist. Der normale Weg, um ihn zu empfangen, ist der, den Jesus zuerst seine Jünger gehen hieß, der Weg des Glaubens und des Gehorsams (5,32), der Weg der Taufinitiation (2,38), des Beitritts zur Jüngergemeinde Christi, des Festhaltens »an der Lehre der Apostel, an der brüderlichen

Gemeinschaft und am Brechen des Brotes« (2,42). Man braucht sich nicht vom Gottesvolk zu trennen, sondern soll mitten in ihm zum Zeichen des In-Erfüllung-Gehens der Verheißung des Reiches seines Messias werden.

2. *In Cäsarea*

In Cäsarea, der römischen Hauptstadt, im weltoffenen Hafen, nimmt das Wort des Petrus einen anderen Ton an. Der Inhalt bleibt im wesentlichen der gleiche: das Geschehen in Jerusalem (10,39), die Auferstehung, die Vergebung der Sünden (10,40-43). Doch statt von der Reue, die der sündigen Stadt gepredigt wird, wird hier die Vergebung vom Glauben abhängig gemacht. Der Hauptmann Kornelius, der als »fromm und gottesfürchtig« bekannt ist (10,2), hat nichts verübt, wovon er Abstand nehmen sollte, und Petrus hat ihm nichts vorzuwerfen. Als dieser über die Schwelle dieses heidnischen Hauses tritt, entdeckt er im Gegenteil, daß Gott »in jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und tut, was recht ist,« aber er erfaßt damit auch, daß die Gnade, die Gott Israel verheißen hat, für alle Menschen bestimmt ist. Doch da diese Gnade durch die Person und das Wirken Jesu, durch seinen Tod und seine Auferstehung gekommen ist, muß Petrus zu denen, die Gott suchen und es ohne dieses Zeugnis nicht wüßten, sagen, »daß jeder, der an ihn (Jesus) glaubt, durch seinen Namen die Vergebung der Sünden (Läuterung und Zugang zum wahren Gott) empfängt« (10,43). Auch diese Gerechten haben also in ihrem Leben eine Änderung vorzunehmen, einen Schritt zu tun; sie haben die Taufe zu empfangen, die diesen Namen auf sie legen und sie mit der Gemeinde der an Jesus Glaubenden vereinen wird.

Kornelius ist eher bereit, die Taufe zu empfangen, als Petrus bereit ist, sie zu gewähren. Dies kommt darin zum Ausdruck, daß auf Kornelius und sein Haus plötzlich der Geist herabkommt, worin Petrus und seine Begleiter unwillkürlich die gleiche Gabe wahrnehmen, die sie zu Jerusalem empfangen hatten und die ihre neue Identität ausmacht. Darf man sich weigern, diese kleine Gruppe von Heiden mit der Muttergemeinde zu vereinigen? Petrus »ordnete an, sie im Namen Jesu Christi zu taufen« (10,48), und verweilte auf ihre Einladung hin einige Tage bei ihnen. In Cäsarea hebt etwas Neues an für diese paar gutwilligen Heiden, erst recht aber für die Kirche, an die der Ruf ergeht, ihren Blick bis an die Enden der Erde zu richten und ihren Glauben und ihre Taufe bis dorthin zu bringen.

3. *In Antiochia in Pisidien*

In Jerusalem macht Petrus keine Unterschiede, er wägt die Verantwortungen nicht ab. Jerusalem ist die Hauptstadt des jüdischen Volkes, die heilige Stadt Israels, deshalb haben die Taten, die es vollbringt, die Beschlüsse, die es faßt,

daselbst zwangsläufig eine kollektive Tragweite. Aber nicht alle Juden sind für den Tod Jesu verantwortlich. Was man in Jerusalem nicht entscheiden kann, da man um das im Herzen Verborgene nicht weiß, wird klar, wenn man sich weit weg vom Geschehen befindet, vor Gemeinden, die daran überhaupt nicht beteiligt waren. Man verkündet hier die Auferstehung Jesu nicht gleich wie in der Hauptstadt. Die Apostelgeschichte ist sich dessen vollauf bewußt. Sie gibt der Predigt des Paulus auf jüdischem Boden ein ganz eigenes Gepräge. Dieses tritt wiederholt hervor: in Damaskus, wo die Predigt eher auf Ablehnung stößt (9,20-22), in Thessalonich, wo sie mit gemischten Gefühlen aufgenommen wird (17,2-4), in Cäsarea, wo sie bereitwillig angenommen wird (17,10-12). Doch die Apostelgeschichte verlegt den typischen Diskurs, die Botschaft vom Evangelium an die Juden in der Diaspora, in die Synagoge von Antiochia in Pisidien (13,15-41).

Die Auferstehung nimmt in dieser Rede einen beträchtlichen Platz ein, wird aber noch viel stärker als in den Reden in Jerusalem in die Kontinuität der Geschichte Israels und der Taten Gottes hineingestellt. Zweifellos hat Lukas gedacht, daß in Jerusalem, das von der Predigt Jesu und den von ihr aufgeworfenen Fragen noch voll war, kein Grund vorlag, langsam vorzugehen, und daß es hier im wesentlichen darum ging, die entscheidende Frage nach Jesus und seiner Beziehung zu Gott zu erhellen. In Antiochia, fern von den Ereignissen und fern auch von den letztlich entscheidenden Auseinandersetzungen, nimmt Paulus gewissermaßen davon Abstand. Auch hier erhalten die Ereignisse ihren ganzen Stellenwert; sie werden sogar eingehender geschildert als in Jerusalem, wo jedermann sie kennt (vgl. 13,27-31). Aber sie werden von zwei Darlegungen eingerahmt, die beide auf der Schrift gründen: einmal von der Abhandlung über die Gaben, die Gott seinem Volk – von den Patriarchen an bis zu Johannes dem Täufer – gegeben hat; sodann von der Übernahme der Schriftargumentation, die in der Pfingstrede von den Psalmen 2 und 15 aus dargelegt wird, doch wird ein eigentlich paulinisches theologisches Thema hinzugefügt: »In allem, worin euch das Gesetz des Mose nicht gerecht machen konnte, wird jeder, der glaubt, durch ihn gerecht gemacht« (13,38 f.).

Die Auferstehung bleibt also auch hier das entscheidende Ereignis, doch ist es notwendig, ihre ganze Tragweite hervorzuheben. Die Leute von Jerusalem waren wohl oder übel mit Jesus und seinem Ereignis konfrontiert und kamen nicht darum herum. Petrus hatte sie nur vor die Realität zu stellen. Die Aufgabe des Paulus ist eine andere. Sie verlangt vielleicht nicht mehr Mut, als der Fischer von Betsaida benötigte, um sich vor den Hohen Rat hinzustellen, doch erfordert sie eine Überlegeung, die Petrus sich ersparen konnte. Dieser befand sich in Jerusalem, wo sich das Schicksal Israels stets entschieden hatte; er lebte in der Nähe des Tempels, betete daselbst die *Schekina,* die unmittelbare Gegenwart des lebendigen Gottes an; er hatte es mit den Hohenpriestern und dem Hohen Rat, mit den höchsten Autoritäten seines Volkes zu tun.

In Jerusalem Jesus als den Auferstandenen verkünden, hieß Israel als ganzes und das gesamte Schicksal des Gottesvolkes heraufbeschwören.
Paulus hat keine andere Sendung und kein anderes Evangelium, aber er kann dieses nicht auf die gleiche Weise verkünden, es nicht mit diesem unmittelbaren Charakter auferlegen, der dazu verpflichtet, sich entweder dafür oder dagegen zu erklären. Um aufzuzeigen, daß die Auferstehung Christi das entscheidende Ereignis der jüdischen Geschichte ist und allen Juden eine entscheidende Wahl, eine neue Sicht ihrer Geschichte und des Wirkens Gottes, eine neue Art und Weise des Lebens und Sich-Verhaltens vor Gott aufzwingt, brauchte es einen Saulus von Tarsus: einen Juden, der im jüdischen Glauben ganz radikal gewesen war; einen Pharisäer, der sein Leben der anforderndsten Suche nach dem heiligen Willen Gottes geweiht hatte; einen Rabbiner, der die Geschichte, Tradition und Kultur seines Volkes voll und ganz besaß. Und dieser Mann mußte, nachdem er den Abstand zwischen seinem Ideal und dem Evangelium Jesu ermessen hatte, von Christus gepackt und in diesem Licht und unter dieser Gewalt gezwungen worden sein, den Sprung über den unüberschreitbaren Abgrund zu machen und sich in Damaskus und Antiochia zwar immer noch als Jude, in erster Linie aber als Jünger und Zeuge Christi zu wissen. Dies ist das Drama des Paulus, die Geschichte, die er den Philippern erzählen wird, welche versucht sind, sich von der jüdischen Grandeur verlocken zu lassen (Phil 3,1 bis 11).
Indem er Paulus in der Synagoge von Antiochia in Pisidien die Worte über die Rechtfertigung aus dem Glauben in den Mund legt, verleiht Lukas nicht nur dessen Rede einen echt paulinischen Klang, sondern hält er den Wesenszug der Verkündigung des Heilswerks, das Gott in Jesus vollbracht hat, an das jüdische Volk fest: Was ihr im Gesetz sucht, was euer tiefstes Verlangen, eure einzige Berufung ist, das gibt euch nun Gott in Jesus Christus.

4. In Athen

Die Rede des Paulus auf dem Areopag bildet einen auffälligen Kontrast zu allen früheren. Die Auferstehung wird darin erst am Schluß erwähnt, und zwar nur in einer untergeordneten Position als die Gewähr, die Gott den Menschen geleistet hat, damit sie ihre Idole aufgeben. Sie bildet gewissermaßen ein zusätzliches Argument, das solche überzeugen soll, die die eigentlichen Gründe, diejenigen, die der Hauptteil der Rede darlegte, nicht zu überzeugen vermochten: das echte Bild Gottes, des Schöpfers, des Einzigen, des Transzendenten. Müssen wir darin, daß der Auferstehung sowenig Platz eingeräumt wird, daß sie als eine ärmliche Verwandte der Vernunftargumentation erscheint, die Spur eines ungeschickten Versuchs des Paulus erblicken, die Wege der Menschenweisheit einzuschlagen? Eines Versuchs, dessen Mißlingen ihn endgültig dazu entschieden hätte, nicht mehr »gelehrte Weisheit« vorzutra-

gen, sondern »nichts mehr zu wissen außer Jesus, und zwar als den Gekreuzigten« (1 Kor 2,1-2)? Und wirklich: der Tod Christi wird in der Rede in Athen nicht erwähnt; diese weist kaum Anklänge an die Korintherbriefe auf.

Doch nichts beweist, daß die Rede auf dem Areopag im Apostolat des Paulus nur einen vorübergehenden Moment darstellte. Wenn man die Apostelgeschichte als ganze nimmt und diese Rede als ein Stück aus einer Reihe weiterer, so bleibt man dem Denken des Lukas zweifellos mehr treu, als wenn man dieses Stück als das typische Modell der christlichen Verkündigung an die heidnische Welt auffaßt. Wir dürfen jedoch dabei nicht vergessen: Wenn der Verfasser der Apostelgeschichte die Unterschiede in den Verhältnissen zu Jerusalem, zu Cäsarea und zu Antiochia zur Geltung zu bringen verstanden hat, dann gedenkt er die Rede in Athen treffend in den Ort hineinzustellen, in den er sie versetzt: in diese Stadt, die stets in Bewegung ist, in diesen Kreuzungspunkt sämtlicher intellektueller und religiöser Strömungen. Obwohl somit dieser Predigttypus selbst für Lukas nicht unbedingt den einzigen darstellt, so ist er doch repräsentativ und muß näher besehen werden.

Hier drängt sich eine erste Bemerkung auf. Zwar scheint die Auferstehung erst am Ende der Rede und am Schluß eines Satzes auf, doch ist nicht zu vergessen, daß Lukas schon vor der Rede, um die Predigt des Paulus in Athen zu charakterisieren, schreibt, dieser habe »das Evangelium von Jesus und von der Auferstehung verkündet« (17,18). Somit handelt es sich nicht um ein nebensächliches Thema.

Weiterhin ist zu bemerken, daß weder die Stellung am Schluß noch die Kürze der Erwähnung uns täuschen dürfen. Mit der Auferstehung hat sich in der Welt etwas ereignet, das für die ganze Menschheit entscheidend ist: Durch sie ist ein Mann »vor allen Menschen ausgewiesen worden« im Hinblick auf den »Tag«, an dem Gott den ganzen »Erdkreis in Gerechtigkeit richten wird« (17,31). Und dieses Ereignis ist nicht nur entscheidend, sondern es steht auch in direktem Zusammenhang mit allem Vorausgehenden. Die Auferstehung ist nicht nur ein vorübergehender Moment in der Geschichte, sondern dieser Moment schließt das lange Geschehen, das ihm vorausgeht, ab: das der Erschaffung der Menschheit durch Gott, das des Zwiespalts der Menschen zwischen dem tastenden Suchen nach Gott und den Verirrungen in Abgötterei (17,22-29). In diesem Marsch gleichsam »ins Blaue«, in diesen »Zeiten der Unwissenheit« liegt gewissermaßen die Entsprechung zu den Zeiten vor, die in den Reden an die Juden Jesus vorausgingen. Doch innerhalb Israels lag bei diesen jetzt vergangenen Zeiten der ganze Nachdruck auf dem Wirken Gottes, der auf seinen Christus vorbereitete, bevor er ihn seinem Volk sandte. Die Sünde des Menschen erscheint erst am Schluß dieser Bewegung, nimmt jedoch dann in der Zurückweisung und Tötung Jesu durch Jerusalem ihre heftigste Form an. Bei den Heiden hingegen ist in der Perspektive der Rede von Athen die Sünde sozusagen ein Dauerzustand, das Antlitz des wahren Gottes wird beständig

entstellt, doch ohne daß der Mensch es aufgäbe, trotz seiner Irrtümer im Dunkel nach ihm zu suchen.

Beide Wege aber enden am gleichen Punkt: bei der Auferstehung Jesu Christi. Durch die diffuse, beständige Sünde der Heiden hindurch, durch die Sünde seines Volkes und ihren Höhepunkt im Tod Jesu hindurch gelangen Heiden und Juden zum gleichen Moment und zur gleichen Erfahrung, zur Reue und Vergebung vor dem Auferstandenen. Die Wege waren nicht dieselben – und der Unterschied erklärt zweifellos, warum in der Rede zu Athen über den Tod Jesu geschwiegen, dieser Tod aber in den Reden zu Jerusalem dermaßen betont wird: Die Heiden von Athen oder Korinth sind dafür keineswegs verantwortlich. Aber sie sind nicht weniger sündig als die Bewohner Jerusalems, und sie werden jetzt, gleich wie diese, durch die Auferstehung dazu aufgerufen, zu bereuen und die Vergebung Gottes entgegenzunehmen.

Gestehen wir es: Der Gedankengang ist hier lückenhaft, und es ist nicht leicht, den Zusammenhang zwischen der Auferstehung Christi und dem Aufruf zur Reue zu erfassen. Weshalb wird Jesus in seiner Auferstehung von Gott zum Richter der Lebenden und Toten bestellt? Es kann sich dabei nicht einfach um eine Ehrenrettung handeln, selbst wenn diese sich so weit erstreckt wie das Universum. Zwischen Jesus, der Sünde der Heiden, ihrer Reue und ihrer Vergebung muß ein Zusammenhang bestehen. Über diesen Punkt schweigt sich die Rede praktisch aus, und es wäre verwegen, wollte man sich eine Logik ausdenken, zu der uns die Elemente fehlen.

Vielleicht ist es jedoch mit aller Behutsamkeit und Zurückhaltung möglich, von den gewöhnlichen Perspektiven der Apostelgeschichte über die Heilsverkündigung an die Heiden aus den Zusammenhang zu erfassen, der Lukas zufolge zwischen der Auferstehung Christi und dem Aufruf zur Reue besteht. Wenn Gott dadurch, daß er Jesus auferweckt, ihn zum Herrn (2,36), zum Urheber des Lebens (3,15; 5,31) macht, ihn in den Besitz des Heiligen Geistes setzt und ihm die Macht gibt, diesen auszugießen, so bringt er ihn in eine Situation, welche über die Grenzen Israels hinausgeht und die gesamte Menschheit einbegreift. Wenn es irgendwo auf der Welt Sieg über den Tod gibt, so ist das eine Neuigkeit, welche sämtliche Menschen angeht, so daß es ein Verbrechen wäre, sie in Unkenntnis darüber zu lassen. Wenn Gott seinen Geist geben, dem Herzen des Menschen innewohnen, in das von Kornelius und der Seinen eindringen kann, so beweist dies, daß die Macht des Herrn Jesus grenzenlos ist, daß sie die Schranken einreißt und alle Menschen in der gleichen Erfahrung zur Gemeinschaft werden läßt. Dies ist das, was Petrus zu Cäsarea erlebt und ihn veranlaßt hat, die Heiden zu taufen, ohne ihnen vorerst die Beschneidung aufzuzwingen. Dies ist das, was Paulus überall, wohin er vordringt, erlebt und worüber er zur Verwunderung der Gemeinden, in denen er haltmacht, berichtet (14,27; 15,4). Dies ist die Achse des ganzen Berichtes der Apostelgeschichte und der Bewegung, von der er getragen ist. Nun aber

äußert sich diese Macht stets in einer Bekehrung, einer Lebensänderung. Obwohl die Rede in Athen sich über diesen Punkt weniger verbreitet als die anderen, setzt sie doch die gleichen Sachverhalte voraus. Die Auferstehung, dieses einzig dastehende Ereignis in der Menschheitsgeschichte, ist nicht nur ein außerordentliches Zeichen, sondern verändert auch das Leben des Menschen von Grund auf, erschließt ein neues Universum.

Die Zeugen

Für dieses Universum wählt und gibt sich der Herr Zeugen. Die Apostelgeschichte bietet hierüber eine genau bestimmte Lehre: Zum ersten gibt es »die Zeugen der Auferstehung Jesu«, das heißt solche, »die die ganze Zeit mit uns zusammen waren, als Jesus, der Herr, bei uns ein und aus ging, angefangen von der Taufe durch Johannes bis zu dem Tag, an dem er von uns ging« (1,21-22); sie haben vom auferstandenen Herrn die Sendung empfangen, ihr Zeugnis zum jüdischen Volk und zu den Heiden zu tragen (1,8). Dies sind die Elf und der Ersatzmann für Judas, Matthias. Zum andern gibt es Paulus, der zwar nicht dabei war, als Jesus auf Erden lebte, aber vom Auferstandenen doch eine ähnliche Sendung empfangen hat. Ihre Situation ist nicht die gleiche, aber sie haben ein und dieselbe Sendung, welche die gleichen Wesenszüge aufweist.

Erstens den, daß sie das, was sie verkündigen, gesehen, unmittelbar erfahren haben. Paulus hat zwar Jesus während dessen Erdenlebens nicht gesehen und scheint bei Damaskus ein andersgeartetes Erlebnis gehabt zu haben als die Zeugen der vierzig Tage, für die die Erscheinungen ein Wahrnehmen, das Zeichen dafür sind, daß Jesus von Nazaret und der Auferstandene miteinander identisch sind. Dennoch ist sein Erlebnis so unmittelbar wie das ihre, und es besagt gleichfalls eine Identität zwischen dem erhöhten Herrn, der sich vom Himmel her offenbart, und dem Gekreuzigten, den Paulus in dessen Jüngern verfolgt. Auf diese Vision werden übrigens noch weitere folgen (18,9; 26,16), während die Erscheinungen der vierzig Tage sich nicht wiederholen zu können scheinen, da das Wiedererkennen nunmehr zustande gekommen ist.

Dieses Wiedererkennen verläuft über einen Unterschied. Selbst wenn Jesus vor den Seinen die gleichen Gesten vollzieht wie einst; wenn er mit ihnen ißt (Lk 24,42), mit ihnen des Weges geht (24,15) und das Brot bricht (24,31), ist der Auferstandene doch nicht derselbe wie einst, nur daß er durch irgendwelche Verkleidung unkenntlich geworden wäre. Er ist derselbe, wie sie ihn noch nie gesehen hatten, weil ihre Augen wie mit Blindheit geschlagen waren (24,16) und sie ihn noch nicht richtig kannten. Während seines Lebens kannten sie ihn, obschon er die ganze Zeit hindurch bei ihnen war, erst von außen, wie Fremde (vgl. Joh 14,9). Die Auferstehung läßt vor ihren Augen den wahren Jesus erscheinen, den, den sie vorher noch nicht zu sehen vermochten. Nicht einen

anderen als ihren Meister – dieser wiederholt absichtlich die gleichen Gesten und Verhaltensweisen wie vor dem Tod –, sondern ihren Meister in seiner tieferen Identität, in seiner voll enthüllten Persönlichkeit.

Darum erstreckt sich das Zeugnis, das sie – die Zwölf und Paulus – über den Auferstandenen ablegen, nicht nur auf die Tatsache der Auferstehung, des Wiederlebendigwerdens eines Toten, sondern auch auf die Person Jesu, die nur durch ihre Beziehung zu Gott bestimmt ist. Der, den sie gesehen haben, ist »der Herr und Messias« (Apg 2,36), »der Heilige und Gerechte«, »der Urheber des Lebens«, »der Knecht«, der »Messias Gottes« (3,13.14.18.26), der »Retter« Israels (5,31), »der Sohn Gottes« (13,33; vgl. 9,20).

Ihre Erfahrung beschränkt sich somit nicht auf eine Feststellung. Sie begeben sich eigentlich nicht auf das Terrain positiver Vergewisserungen. Wenn sie behaupten, den Herrn gesehen zu haben, denken sie nicht daran, ihn zu beschreiben, die Einzelheiten zu erwähnen, die näheren Angaben zu machen, die es ermöglichen würden, ihre Aussagen nachzuprüfen. Auch für einen noch so wenig anspruchsvollen Nachforscher gäbe es kaum etwas Unbefriedigenderes als ihre Auskünfte über das, was sie erlebt haben. Alles, was sie zu sagen haben, ist: »Wir sind Zeugen« (Apg 2,32; 3,15; 5,32; 10,41; 13,31). Welcher Richter, welcher Historiker gäbe sich mit einer solchen Behauptung zufrieden?

Dieses Zeugnis ist eben nicht das einer privilegierten Situation, einer unbestreitbaren Kompetenz, einer unverdächtigen Unparteilichkeit, einer anerkannten Autorität. Diese Männer ermangeln all dessen, was den Zeugen in einer abzuklärenden Angelegenheit qualifiziert: das Nichtvorhandensein irgendwelchen Interesses, eine ganz objektive Einstellung. Sie sind ganz engagiert, sie können keine weiteren Beweise liefern als ihr Wort. Worauf hoffen sie es gründen zu können?

Eben darauf, daß ihr Wort nicht ihr Wort und daß ihr Zeugnis nur die Bezeugung eines anderen ist. Wenn sie selbst unanzweifelbare Zeugen wären und entscheidende Beweise beibringen könnten, dann wäre die Auferstehung etwas Verifizierbares, eine empirisch gesicherte positive Tatsache. Aber sie brächte uns nicht aus unserer Welt hinaus; sie wäre bloß ein unverständliches Ereignis in der ganzen Reihe der Phänomene, ein Faktum mehr, das in die unerklärten Fakten einzureihen wäre. Sie würde uns nichts Neues lehren über Gott, sie würde am Schicksal des Menschen nichts ändern. Das Zeugnis des Petrus und des Paulus gehört einer anderen Ordnung an; es ist die Enthüllung eines Mysteriums, es verkündet das Heil der Menschheit.

Die Episode, worin die Natur dieses Zeugnisses am deutlichsten aufscheint, ist die des Auftretens des Petrus und des Johannes vor dem Hohen Rat, vor den die Tempelpolizei sie gebracht hat, weil sie durch die Heilung eines Kranken, der an der Schönen Pforte bettelte, einen verdächtigen Volksauflauf hervorgerufen hatten (Apg 4,1-14). Der Bericht über dieses Verhör ist dem über den Prozeß Jesu (Lk 22,66-71) nachgestaltet. Unter den Mitgliedern des Gerichts

werden Hannas und Kajaphas erwähnt (4,6), die Hohenpriester, die beim Prozeß Jesu eine entscheidende Rolle gespielt hatten (Joh 18,13-27). Nun aber hatte Petrus gerade im Hofe des Hannas Jesus dreimal verleugnet (Lk 22,54-62; Joh 18,15-27). Petrus befindet sich somit, wenn nicht am gleichen Ort – die Texte gestatten uns solche Präzisierungen nicht –, so doch auf jeden Fall in der gleichen Lage wie Jesus im Moment seiner Gefangennahme. Damals weilte Petrus im Hof des Palastes, bloß ein paar Schritte von dem entfernt, den zu verleugnen er sich anschickte, nachdem er ihm Treue geschworen hatte (Lk 22,33). Heute ist Jesus nicht mehr zu erblicken, und Petrus bleibt sich selbst überlassen. Unter denen, die zugegen sind, wissen sicher viele um die Geschichte jener Nacht, und er selbst kann sie nicht vergessen.

Und nun steht der Renegat des Paschafestes, der Galiläer, der sich durch die Fragen der Wächter und Frauen verängstigen ließ, vor dem Hohen Rat, vor den höchsten Autoritäten seines Volkes. Er begnügt sich nicht damit, auf die Fragen des Verhörs zu antworten, er ergreift die Offensive und macht seine Richter verantwortlich: »Ihr habt ihn gekreuzigt, Gott hat ihn auferweckt« (Apg 4,10). Ist es denn nicht mehr der gleiche Petrus? Dies ist kaum wahrscheinlich, und der Text zielt nicht in diese Richtung. Er unterstreicht im Gegenteil, daß der gleiche Petrus, der Jesus verleugnet hat, nun imstande ist, vor Gericht für dessen Sache einzustehen und um des Namens Jesu willen den Tod zu riskieren. Somit ist kein anderes Argument vorzubringen als: »Wir sind Zeugen«, denn außer seinen Jüngern hat niemand den Auferstandenen gesehen.

Dies also ist das apostolische Zeugnis über die Auferstehung: das Vorhandensein einer Kraft, die nicht aus dem Menschen, aus seiner Macht oder seiner Geschicklichkeit stammt, sondern von oben. Dank dieser Kraft sind die Jünger, obwohl ihr Meister nicht mehr sichtbar anwesend ist, zu der Rolle und Haltung fähig, die dieser vor dem Tod einnahm. Diese Kraft kann nur von Gott kommen, sie muß aber auch von Jesus stammen, denn sie gibt den Menschen die Charakterzüge Jesu. Wenn Jesus imstande ist, den Menschen die Kraft Gottes, seinen Heiligen Geist zu geben, und wenn dieser Geist dazu bewegt, so zu handeln wie Jesus, dann deswegen, weil er von Gott her durch Jesus denen gegeben wird, die sich auf seinen Namen berufen. Das Zeugnis der Apostel lautet: »Diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt, hat Gott zum Herrn und Messias gemacht, des sind wir alle Zeugen. Er ist durch die rechte Hand Gottes erhöht worden, hat vom Vater den Heiligen Geist empfangen und ihn nun ausgegossen, wie ihr seht und hört« (Apg 2,32-36). Sie sagen: »Wir haben ihn gesehen.« Doch die Kraft ihres Wortes liegt darin, daß sie sich selbst ganz dem Sehen und Hören hingeben.

Die Auferstehung Jesu: der Lebensgrund des Glaubens

Von Leo Scheffczyk

Die Auferstehung Christi ist recht eigentlich das Herzstück des christlichen Glaubens. Sie gleicht einem geistigen Brennpunkt, in dem sich die Strahlen des göttlichen Lichtes sammeln, um das Leben des Glaubens mit Geist und Feuer zu erfüllen. Bezeichnenderweise bekennen die Emmausjünger nach ihrer Begegnung mit dem Auferstandenen und der Belehrung über den Sinn des Heilsereignisses: »Brannte uns nicht das Herz in der Brust, als er unterwegs mit uns redete und uns den Sinn der Schrift erschloß?« (Lk 24,32). Für sie lag in diesem Ereignis der Sinn der Schrift beschlossen und damit auch der Lebensnerv des Christusglaubens.

In anderer Weise – nämlich vom unheilvollen Gegensatz eines fehlenden Auferstehungsglaubens her – bekräftigt Paulus die fundamentale Bedeutung der Wahrheit von der Auferstehung des Herrn: »Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos« (1 Kor 15,14). Es gilt aber auch: ». . . dann ist euer Glaube nutzlos, und ihr seid immer noch in euren Sünden« (1 Kor 15,17). Nach Paulus kommt der Glaube als Wahrheit und Leben nicht aus ohne die Verankerung im Grund der Auferstehung.

Eine noch persönlichere Färbung nimmt dieses Bekenntnis im Philipperbrief an, wo Paulus sich nicht scheut, seine Erfahrung mit der Auferstehung Christi in »paränetischer Autorität«[1] der Gemeinde als Beispiel zu empfehlen. Es geht ihm hier um die »überragende Erkenntnis Christi Jesu« (Phil 3,8), näherhin um »die Gerechtigkeit auf Grund des Glaubens, damit ich ihn erkenne und die Kraft seiner Auferstehung und [die] Gemeinschaft seines Leidens, seinem Tode gleichgestaltet« (Phil 3,9f.)[2]. Das hier genannte »Erkennen« ist offensichtlich kein nur theoretisches Erfassen einer gegenständlichen Wahrheit, sondern die Erfahrung von »Kraft« und von »Gemeinschaft«, die bis zur »Gleichgestaltung« mit Christus geht. Bemerkenswerterweise wählt Paulus eine sonst nicht gebräuchliche Reihenfolge: Die Erkenntnis der Kraft der Auferstehung ist der Erfahrung der Leidensgemeinschaft mit Christus vorangestellt! Damit wird unterstrichen, daß der Glaube wesentlich Auferstehungsglaube ist und die christliche Existenz eine Ausformung dieses Glaubens, der freilich unlösbar

1 Vgl. W. Wolbert, Vorbild und paränetische Autorität. Das Problem der »Nachahmung« des Paulus. In: »Münchener Theologische Zeitschrift« 32 (1981), S. 249 ff.

2 Vgl. zur Stelle J. Gnilka, Der Philipperbrief (Herders theol. Kommentar zum NT X,3). Freiburg 1968, S. 191 ff.

verbunden bleibt mit den Todesleiden Christi. Die Einheit von Kreuz und Auferstehung ist das Prägemal der christlichen Existenz.

Es kann kein Zweifel sein, daß der Apostel diese »Erkenntnis« des Auferstandenen als Wahrheit und Kraft schon auf die gegenwärtige Existenz im Glauben bezieht, obgleich nachfolgend ihre Erstreckung auf die Zukunft auch bedacht wird. Aber der Auferstehungsglaube ist nach ihm eine schon in dieses Leben eingreifende und es verwandelnde Kraft. Wie aber kann dies einem säkularisierten Denken, das angeblich nur diese eine irdische Wirklichkeit und ihre Kräfte kennt, nahegebracht werden?[3]

1. Die Gottestat am Gekreuzigten

Der Sinn der Auferstehung Christi ist heute viel gefragt. Als Wort des Glaubens und der Verkündigung steht die »Auferstehung« in einem beziehungsreichen Licht, das freilich auch in vielen Farben schillert.

In dem Bestreben, den Inhalt des Wortes von vermeintlichen geschichtlichen Verkrustungen zu befreien und es einem zeitnahen Verständnis zu erschließen, geht man von seiner Bedeutung »für uns« aus, gleichsam von seinem Reflex im heutigen Bewußtsein. So interpretiert man »Auferstehung« als das »Zum-Glauben-Kommen« der Jünger[4], als »Einheit von Leben und Tod« in der Liebe Jesu[5] oder als »Gnadenerfahrung nach dem Tode Jesu«[6]. Aber solche Reflexe, die nicht geleugnet werden können, holen nicht die Realität des Heilsgeschehens ein. Der Reflex kann nicht ohne die Lichtquelle bestehen, die Energie nicht ohne ihren Träger, die Wirkung nicht ohne den Bewirkenden. Darum ist der Auferstehungsglaube ohne Kern, wenn er nicht am Auferstandenen selbst haftet. Das Ereignis ist nicht ohne die Person zu fassen, an der es sich ursprünglich vollzog. Was ihm an Wirklichkeit und Kraft zukommt, muß von dem Geschehen an der Person des Gottmenschen abgeleitet werden. »Auferstehung« bleibt eine Idee, ein moralischer Appell oder ein nur menschlicher Wert, wenn sie nicht am Auferstandenen selbst ansetzt und an dem neuen Sein, das an ihm offenbar wurde und das sich danach wie konzentrische Kreise um ein Zentrum ausweitete.

Darum ist das ursprüngliche Bekenntnis der Auferstehung das schlichteste und zugleich inhaltlich konzentrierteste: »Er ist auferstanden, er ist nicht hier« (Mk 16,6; parr Mt 28,6; Lk 24,6). *Er* ist es, den »Gott von den Wehen des Todes

---

3 So u. a. H. Braun, Die Heilstatsachen im Neuen Testament. In: Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Tübingen ^{3}1971, S. 304.

4 W. Marxsen, Die Auferstehung Jesu von Nazareth. Gütersloh 1968, S. 143.

5 E. Fuchs. In: E. Fuchs/W. Künneth, Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten. Neukirchen 1973, S. 33.

6 E. Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden. Freiburg ^{3}1975, S. 348.

befreit und auferweckt hat; denn es war unmöglich, daß er vom Tode festgehalten wurde« (Apg 2,24). Das Osterereignis ist originär die Gottestat an dem im Kreuzestod ins Grab gesunkenen Jesus Christus (weshalb die Schrift mit Vorliebe von »Auferweckung« spricht). Dazu gehört nach dem biblischen Bekenntnis auch das leere Grab. Man mag über die Stellung und Bedeutung des leeren Grabes für das Entstehen und die Begründung der Osterbotschaft wie immer denken (und es den Erscheinungen des Auferstandenen nachordnen). Es gehört in der urapostolischen Verkündigung zum Erweis der wirklichen Todesüberwindung des Messias (in Gegensatz zum Propheten David: vgl. Apg 2,29-36). Auch Paulus weiß darum, wenn er betont die Antithese aufstellt: ». . . er ist begraben worden – er ist am dritten Tage auferweckt worden« (1 Kor 15,4). So wird die Auferstehung als Erschaffung eines neuen Lebens erkannt, das auch die Leiblichkeit des Auferstandenen ergreift.

Aber die Erweckung aus dem Tode ist nicht als Wiederkehr ins irdische Leben zu verstehen wie beim Jüngling von Naïn (Lk 7,11-17) und bei Lazarus (Joh 11,17-44). Im Vergleich zu diesen Wunderwirkungen ist die Auferstehung Christi ein absoluter Neuanfang, ein quasi schöpferisches Ereignis.

Unter heilsgeschichtlichem Aspekt betrachtet, ist die Auferweckung die Umkehr des Weges von der Tiefe menschlicher Erniedrigung zur Höhe göttlicher Vollendung, die Peripetie des Dramas der Erlösung an der Gestalt des Erlösers. Man sollte von dem Neuen, das sich hier an Jesus Christus ereignet, nicht gering denken (etwa in der Sorge um die wandellose Gottheit seiner Person): Die Auferweckung (die die Bedeutung des Begriffes von der »Auferstehung« in der eigenen Kraft der Gottheit nicht ausschließt) ist der Aufgang des Gottmenschen in die Herrlichkeit des Vaters, die er nach Art von Theophanien in den Erscheinungen zu erkennen gibt; sie ist die Vollendung des Erlösers auch im Hinblick auf seine Leiblichkeit, deren neue Existenzform zwar selbst Paulus nicht positiv zu erklären vermag (vgl. die Aussagen 1 Kor 15,42ff.), deren pneumatische Erhöhung aber feststeht. Das besagt für Christus auch unter seinshaftem Aspekt: Die Teilnahme an der Herrlichkeitsexistenz Gottes, die Ausstattung mit der höchsten Vollmacht an der Seite des Vaters, vermöge deren er seine Stellung als *Kyrios* der Kirche und der Welt antritt. Erster Ausdruck dieser errungenen Herrschaftsstellung ist das Wort, das der Evangelist Mattäus mit der letzten Erscheinung des Auferstandenen verbindet: »Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum gehet zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern« (Mt 28,19).

Dieses Wort verdeutlicht zugleich, daß die Tat Gottes an seinem »Christus« auch schon die Menschheit und uns alle betrifft. Das »extra nos« des Geschehens an Christus greift vermöge der Einheit zwischen dem Gottmenschen und der Gesamtmenschheit sogleich auch auf diese über. Hier werden Menschen zum Zeugnisgeben ermächtigt und verpflichtet.

Was in der Auferstehung an Christus selbst geschah, findet seine erste

Auswirkung und seinen heilshaften Reflex zuerst an den Jüngern Jesu. An den neutestamentlichen Berichten über die Erscheinungen des Auferstandenen wird greifbar, daß sich im Dasein der Jünger eine umstürzende Wandlung vollzog, die anschaulich vor Augen führt, was das aus der Auferstehung kommende Heil und das neue Leben an den Erlösten bewirkt. Eine unvoreingenommene Exegese, die das Wunder der Auferstehung nicht rationalisiert und psychologisiert, wird zugeben, daß es weder eine psychologische noch eine historisch-pragmatische Erklärung für den außergewöhnlichen Wandel im Leben der Jünger gibt[7]. Sie waren am Karfreitag von der Tragik des Kreuzesgeschehens betroffen, in ihren Erwartungen enttäuscht (vgl. Lk 24,21), als Gemeinschaft in Auflösung begriffen; denn »da verließen ihn alle und flohen« (Mk 14,50). Aber das Osterereignis machte aus ihnen »neue Menschen in einer veränderten Welt«[8]. Die Kraft, die aus der persönlichen Begegnung mit dem Auferstandenen auf sie übersprang und ihnen aus der Selbsterschließung des Herrn zukam, war ein sieghafter Glaube, das endgültige Ergreifen des Sinnes des Christusereignisses, die Erfüllung mit dem Geist des Auferstandenen (vgl. Joh 20,22) und die Befähigung zur Übernahme ihres weltweiten Auftrags zur Verkündigung der Auferstehungsbotschaft als Kern des ganzen Evangeliums Jesu Christi. Was sich so an ihnen ereignete, war das Übergreifen des vom Auferstandenen kommenden neuen Lebens auf die Erstlinge des Glaubens: das Wunder einer Verwandlung und einer »neuen Schöpfung« (2 Kor 5,17).

Die Wirkung der Auferstehung als Erneuerung und Umgestaltung der Schöpfung, an der pneumatischen Leiblichkeit Christi zeichenhaft aufleuchtend, eröffnet weite Perspektiven auf eine kosmische Christologie und umgekehrt auf eine christologische Schöpfungsauffassung, nach welcher Christus, »auf dem Holz des Kreuzes dargebracht, die Erde mit dem Himmel versöhnt« und »Göttliches und Menschliches in eins getan hat«[9]; denn vom Auferstandenen gilt auch: »Resurrexit in eo mundus, resurrexit in eo caelum, resurrexit in eo terra.«[10] Aber das Zentrum der neuen Schöpfung liegt doch in der Kirche.

2. *Die Kirche als Leib des Auferstandenen*

Ungeachtet der historischen Problematik um die geschichtliche Gründung der Kirche erscheint dem Blick des Glaubens die Kirche als das Werk des Auferstandenen, der sich in ihr das sichtbare Organ zur Forterhaltung seines in der Auferstehung verklärten Lebens bildete. Darum spricht Leo d. Gr. in einer

7 L. Scheffczyk, Auferstehung. Prinzip christlichen Glaubens. Einsiedeln 1976, S. 188.

8 C. H. Dodd, Der Mann, nach dem wir Christen heißen (deutsch von H. M. Köster). Limburg 1975, S. 178.

9 Origenes, Lev. hom. 1,4.

10 Ambrosius, De excessu fratris sui, 1.2.

Auferstehungspredigt die Gläubigen an: »So sei sich also das Volk Gottes bewußt, daß es durch Christus neugeschaffen ist.«[11] »Der als Haupt alles überragt« (Eph 1,22), kann die Kraft seiner Auferstehung nicht nur einzelnen zukommen lassen; das Haupt bedarf eines organischen Ganzen, damit »nach seiner Erhebung über die Himmel seine Kirche durch die reiche Fruchtbarkeit die ganze Erde erfüllen sollte.«[12] Der erhöhte Herr ist nicht ohne seinen Herrschaftsbereich zu denken. Aber es gilt auch umgekehrt vom Menschen her, daß die Verwirklichung des Heils nicht in einem privaten »Ich-Du-Verhältnis« zwischen dem Erlösten und dem Erlöser geschehen kann, sondern im Mitsein mit den anderen, in der Gemeinschaft eines »Wir«, auf das der einzelne in allen seinen Lebensvollzügen angewiesen bleibt. Das vom Auferstandenen geschenkte neue Sein ist im Gegensatz zu allen herabziehenden Tendenzen des Selbstischen und der Isolierung im Menschen auf die Gemeinschaft angewiesen, in der sich der Glaube verleiblicht. Deshalb verwirklicht sich die Kraft der Auferstehung nach Paulus zuerst im »Wir« der Gemeinde: »Gott . . . hat uns, die wir tot waren durch die Übertretungen, mit Christus lebendig gemacht . . . und uns mit ihm auferweckt und uns mit ihm in den Himmel versetzt in Jesus Christus« (Eph 2,4ff.). Darum kann Augustin vom Gemeinschaftsbezug und von der »Kirchlichkeit« des Glaubens an den Auferstandenen sagen:

». . . es hilft uns die geschaute Kirche [d. h. die sichtbare Gemeinde], daß wir Christus auferstanden glauben.« Dies gilt auf Grund der allgemeinen Voraussetzung, wonach »unser Glaube erfüllt wird vom Leibe«[13], das heißt von der Gemeinschaft der Glaubenden.

Damit ist die Gemeinde der Glaubenden, die Kirche als Leib Christi, nicht nur die Bedingung für das Weitergehen des Glaubens und der Kraft der Auferstehung; sie ist als neue Schöpfung von der Kraft des Auferstandenen gebildet, ungeachtet der Tatsache, daß sie erst durch die Sendung des Geistes ihre volle Verwirklichung erfuhr. Aber auch das Pneuma ist die Kraft des auferstandenen und erhöhten Herrn.

Die Abkünftigkeit der Kirche von der Auferstehung macht sie aber auch in ihrem geisterfüllten Sein zur Gemeinde oder zum Leib des Auferstandenen, der aus der Gegenwart des erhöhten Herrn lebt. Im »Herrenmahl« (1 Kor 11,20), in dem das Leben der Gemeinde sich konzentriert, gewinnt die Gegenwart des erhöhten Herrn einen besonderen Audruck, insofern er selbst der Spender des Mahles und die in verklärter Leiblichkeit anwesende Gabe ist. Darum gebührt dem *Kyrios* auch kultische Verehrung, wie die vielen Gebetsrufe an ihn zeigen (Röm 10,9; 1 Kor 12,3; Phil 2,11). Aber es ist nicht nur dieses aktuelle

11 Sermo LXXI, 6.

12 Augustinus, Brief an Saturninus, 1-2.

13 Predigt 116, 6.6.

Geschehen, das die Kirche zu einer »Auferstehungsgemeinschaft« macht. Die Teilnahme am sakramentalen Leib Christi setzt die geistige Gemeinschaft des Leibes Christi voraus, stellt sie dar und bestärkt sie in ihrem Bestand: »Weil ein Brot ist, sind wir vielen ein Leib« (1 Kor 10,17).

Die vom Geist erfüllte Leiblichkeit der Kirche ist von der verklärten Leiblichkeit des Auferstandenen nicht zu lösen. In ihrem geisterfüllten Sein besteht geradezu eine tiefgreifende Einheit zwischen dem Leben des auferstandenen Herrn und der Kirche, ohne daß eine förmliche Identität zwischen beiden behauptet werden dürfte. Aber der Leib existiert in der Kraft des verklärten Hauptes, er wird von dieser Kraft getragen und erfüllt. Weitab von jeder soziologischen Deutung (als Zusammenschluß von Gleichgesinnten oder als Einigung von an der Botschaft Jesu Interessierten) wird die Kirche von der Auferstehung her in ihrer Christusförmigkeit konstituiert. Mit dem Auferstandenen verbunden und von seinem Leben erfüllt, ist sie zugleich auch das Medium, welches dem Menschen eine gewisse »Gleichzeitigkeit« zur Auferstehung vermitteln kann.

3. Die Taufe als Sakrament des Todes und der Auferstehung Christi

Die Kirche als das universale Medium der Auferstehungswirklichkeit wirkt diese ihre Mächtigkeit aber auch in bestimmten Vollzügen aus, die auf den einzelnen gehen und ihm jene Gleichzeitigkeit mit dem Christusereignis vermitteln, die nach Kierkegaard »die Pointe des Christlichen« ist. Schon das *Wort* vom Kreuz ist »Gottes Kraft und Weisheit« (1 Kor 1,24), wie die *Verkündigung* der Auferstehungsbotschaft der »Grund ist, auf dem ihr steht« (1 Kor 15,1). Schon vermittels des Wortes erfaßt der Christ die Auferstehung nicht in der Weise einer gedanklichen Erinnerung an längst Vergangenes oder nach Art einer sich abschwächenden Fernwirkung, sondern als gegenwärtige Kraft. Die höchste Intensität aber erreicht ein Geschehen dort, wo es in seinem Kern selbst vergegenwärtigt wird. Es gibt eine »Zusammengehörigkeit der Tat Gottes an Christus mit der Tat Gottes an den Gläubigen«[14]. Sie ereignet sich vorzüglich im Sakrament der Taufe, dessen Bedeutung als Eingehen in Tod und Auferstehung Jesu Christi Paulus im Römerbrief (Röm 6,1-14) mit großer Eindringlichkeit beschreibt. Auch wenn hier das Geeintwerden mit dem »Todesabbild« Jesu Christi (Röm 6,5) und entsprechend die Zugehörigkeit zu seiner Auferstehung nicht im Sinne der Mysterientheologie zu deuten ist und selbst wenn der Apostel nicht den Ritus des Untertauchens und Wiederauftauchens als Abbild des Sterbens und des Auferstehens Christi versteht[15], so ist

14 H. Schlier, Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar. Düsseldorf 1957, S. 109.

15 Vgl. H. Schlier, Der Römerbrief (Herders theol. Kommentar zum NT VI). Freiburg 1977, S. 195.

doch die mystische Realität des Mitsterbens mit Christus und der Teilnahme an seiner Auferstehung im Taufgeschehen nicht gemindert; denn »wir wurden ja durch die Taufe auf seinen Tod mit ihm zusammen begraben, damit auch wir, wie Christus auferweckt wurde von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, in einem neuen Leben wandeln« (Röm 6,4). Darum ist die sakramentale Taufe das wirklichkeitserfüllte Eingehen in die Gemeinschaft mit dem gestorbenen und auferstandenen Herrn. Der Getaufte stirbt mit Christus der Sünde, um daraufhin auch an seinem aus der Auferstehung kommenden neuen Leben teilzuhaben. Zwar ist von der Auferstehung nicht in der gleichen Weise wie vom Begrabenwerden mit Christus gesagt, daß wir mit Christus zusammen auferweckt wurden. Es heißt nur, daß wir auf Grund der Taufe »in einem neuen Leben wandeln«. Aber es kann kein Zweifel sein, daß dieses neue Leben aus der Auferstehung Christi erfließt, die ihrerseits von dem »Glanz« (oder der Macht) des Vaters gewirkt ist. Die völlige Gleichgestaltung mit der Auferstehung Jesu Christi behält der Apostel der Zukunft vor: »Denn wenn wir mit seinem Todesabbild geeint wurden, werden wir auch seiner Auferstehung zugehören« (Röm 6,5). Damit wird unsere Verbindung mit der Auferstehung Jesu Christi nicht gemindert oder geschwächt. Der Apostel deutet aber in diesen feinen sprachlichen Differenzierungen an, daß die an uns zur Auswirkung gelangende Auferstehung Jesu Christi, sosehr sie einerseits etwas Gegenwärtiges ist, für uns andererseits auch etwas Zukünftiges bleibt, nämlich auf die künftige Auferstehung von den Toten ausgerichtet. So wird hier auch schon die Zukunftsperspektive oder die eschatologische Dimension der uns ergreifenden Auferstehungswirklichkeit eröffnet. Sie ist uns als »Neuheit des Lebens« durch die Taufe schon erschlossen, aber sie ist in ihrer vollen Mächtigkeit an uns noch nicht offenbar geworden.

An anderer Stelle freilich kann der Apostel diese Unterscheidung auch übergehen und hochgemut erklären: »Gott . . . hat uns, die wir tot waren durch Übertretungen, mit Christus zusammen lebendig gemacht . . ., und hat uns mit auferweckt und mit in den Himmel versetzt in Christus Jesus« (Eph 2,5f.). Hier erscheint die uns betreffende Auferstehungswirklichkeit gänzlich in die Gegenwart verlagert. Aber der Apostel will offenbar damit die Unterscheidung nicht aufheben, sondern andeuten, daß für den Glauben die Gewichte zwischen dem »Schon« und dem »Noch nicht« der Auferstehungswirklichkeit in gewisser Weise verschoben werden können. Die beiden Momente können im christlichen Lebensvollzug einander näherrücken, so daß der Christ die Wirklichkeit der Auferstehung und ihren »Glanz« bereits als sieghafte Kraft erfährt; sie können aber auch auseinandertreten, so daß der Getaufte sich nach der Vollendung in einer oft schmerzlichen Sehnsucht ausstreckt. Nie aber können sie innerhalb der irdischen Existenz des Christen förmlich zusammenfallen. Die Spannung zwischen dem »Mit-Christus-auferstanden-Sein« und dem »Mit-ihm-auferweckt-Werden« kann dem Christen

nicht genommen werden. Sie wird ausgeglichen durch den »Wandel in einem neuen Leben« (Röm 6,4), das heißt durch die (auch ethische) Verwurzelung und Ausweitung der Auferstehungskraft im christlichen Leben. Auf jeden Fall bleibt die Taufe das eigentliche sakramentale Medium zur Gleichgestaltung mit dem Schicksal des durch den Tod am Kreuze zur Herrlichkeit hindurchgeschrittenen Herrn. Diese von Tod und Auferstehung Christi geprägte Existenz ist auch dem Getauften zu eigen. Er wird damit zu einer eigentümlichen »Auferstehungsexistenz« mitten unter den Bedingungen des vom Tode bedrohten Seins. In dieser Existenz »in Christus« vollzieht sich ein mystisches »Stirb und Werde«, das freilich von dem Goetheschen Wort nur schattenhaft wiedergegeben wird.

4. Die eschatologische Dimension

Die Spannung, in welche die Auferstehung Christi als Gegenwärtiges und als Zukünftiges den Christen hineinversetzt, verleiht der christlichen Existenz insgesamt eine eschatologische Ausrichtung, in der zuletzt freilich der Zug auf das Kommende, das Futurische, der beherrschende ist. Nicht als ob der Christ in der Weise moderner Zukunftsideologien die Gegenwart entwerten und so tun sollte, als ob in der Welt überhaupt noch nichts Entscheidendes geschehen sei und selbst das in der Auferstehung Christi Geschehene noch gar nicht zu verifizieren sei,[16] so daß »Auferstehung« nur als Chiffre der Zukunftserwartung Geltung hätte. Um diese Zukunftserwartung nicht ins Vage und Utopische schweifen zu lassen, muß sie an die schon geschehene Gottestat angeschlossen werden, das heißt, daß das endzeitliche Moment genauso *präsentisch* wie *futurisch* ausgelegt werden muß.

Darum ist davon auszugehen, daß das Ereignis der Auferstehung Christi selbst bereits ein endzeitliches Geschehen war, das in gewisser Hinsicht schon die Erfüllung und Vollendung der Geschichte erbrachte, insofern sich etwas wesentlich Größeres und qualitativ Höheres in der Geschichte nicht mehr ereignen kann. Alles Folgende kann nur eine Ausfaltung dieses Ereignisses in der »Fülle der Zeit« sein (Gal 4,4). Unter dem Gewicht dieser Tatsache erfährt die weiterlaufende Zeit und Geschichte als Zwischenzeit eine gewisse »Relativierung«, freilich nicht in sich selbst, sondern nur im Hinblick auf das in der Auferstehung schon Geschehene und auf seine endgültige Volloffenbarung. Von dieser zwischen zwei Endereignissen ausgespannten und von ihnen begrenzten Weltzeit kann gesagt werden: »Die Zeit ist kurz« (1 Kor 7,29) und für das Weltverhalten des Christen gefolgert werden: »Daher soll, wer eine Frau hat, sich in Zukunft so verhalten, als habe er keine, wer weint, als weine er nicht, wer sich freut, als freue er sich nicht, wer kauft, als würde er nicht Eigentümer, wer sich die Welt zunütze macht, als nütze er sie nicht; denn die

16 In diese Richtung weist J. Moltmann, Theologie der Hoffnung. München ^{4}1965, S. 179.

Gestalt dieser Welt vergeht« (1 Kor 7,29-31). In gleicher Weise hat ein originäres Christentum, von der Auferstehung her auf die Auferstehung hin denkend, immer wieder dem »eschatologischen Vorbehalt« Ausdruck gegeben, etwa in dem Wort des Chrysostomus: »Glaube nicht, du habest etwas mit der Erde gemein, weil du dem Leibe nach noch nicht in den Himmel entrückt bist; dein Haupt [Christus] thront ja schon oben«. Das aber ist nicht gesagt, um die Erdenzeit zu entwerten, sondern »damit du auch . . . wissest, auf Erden zu leben, als wärest du schon im Himmel«[17]. Der endzeitliche Ausblick auf den »Himmel« ist also keine Geste der Weltflucht, sondern gerade auch darauf gerichtet, in rechter Weise »auf Erden zu leben«, das Dasein »sub specie aeternitatis« zu führen. Im Aufblick auf den »Himmel« werden auch die Kräfte für die Erfüllung des Weltauftrags frei.

Die in der Auferstehung als Gegenwärtiges und als Zukünftiges gründende eschatologische Haltung des Christen ist keine supranaturalistische Attitüde, die an der Lebenswirklichkeit vorbeiginge. Sie bewährt sich vor allem an der heute von allen Seiten andrängenden Sinnfrage. Für das geschichtliche Sein des Menschen kann diese Frage nicht beantwortet werden, wenn man kein Ziel aufzuweisen vermag, das einerseits *in* der Geschichte schon anwesend ist, andererseits aber als Vollendungsgestalt *über* der Geschichte steht. Beide Momente aber sind in der präsentischen und futurischen Struktur des Auferstehungsglaubens verankert. Darum vermag dieser Glaube die Erkenntnis freizusetzen, daß im Osterereignis die alles menschliche Leben antreibende Sehnsucht nach der Überwindung des Todes und der Sünde Wirklichkeit geworden ist, freilich vorerst in *dem einzigen*, der zum »Urheber des Lebens« (Apg 3,15) bestimmt war. Was jetzt noch aussteht, ist die Heimholung der ganzen Welt in das vollendete Leben Gottes. So wird die Geschichte der Menschheit im Licht des Auferstehungsglaubens verstehbar als die Rückführung und als Aufstieg zu Gott in der Kraft des vom Tod am Kreuze auferstandenen Erlösers. Das tiefste Thema der Weltgeschichte ist dann nicht allein »der Kampf des Glaubens mit dem Unglauben«, sondern die Durchsetzung der Auferstehungswahrheit in einer Welt, die sich mit innerweltlichen Vertröstungen begnügen möchte, aber ihr Ungenügen doch empfindet.

Der eschatologisch ausgerichtete Auferstehungsglaube vermittelt aber nicht nur Erkenntnis und Einsicht in den Sinn der Geschichte. Einem Ziel gegenüber, welches dem Menschen so überhoben ist, daß er es mit eigenen Kräften nicht erreichen kann (auch wenn er spürt, daß es ihm angemessen und sogar notwendig wäre), bleibt die Erkenntnis als solche unvermögend und von der Realität getrennt. Diese Trennung kann nur überwunden werden, wenn sich die Erkenntnis, d. h. der Glaube, zu jener Strebekraft ausweitet und erhöht, welche die christliche Hoffnung ist. Diese besteht nicht in einem eigenmächti-

17 Mattäus-Kommentar 12, 4-5.

gen Sichausstrecken nach dem hohen Ziel, sondern (als »übernatürliche Tugend«) in der Anziehungskraft durch dieses Ziel selbst, von der sich der Gläubige ergreifen läßt. Es ist eine Kraft, die uns ergreift, bevor wir sie ergriffen haben. »Durch die Hand der Hoffnung, die unsrige, wird Christus gehalten. Wir halten ihn und werden gehalten. Aber es ist etwas Größeres, daß wir von Christus gehalten werden, als daß wir halten.«[18] Der innere Grund für die Möglichkeit und Wirklichkeit des Ansetzens einer solchen Kraft ist allein darin gelegen, daß *der eine* (Christus) bereits am Ziele ist, von woher er uns gleichsam das Haltetau zuwirft. »Obwohl er zur Rechten des Vaters sitzt, ist er doch bei uns allen, die zu seinem Leibe gehören. Von oben herab stärkt uns *der* zur Geduld, der uns nach oben zur Herrlichkeit einladet.«[19]

Es mag sich freilich die Frage stellen, ob diese vom Auferstandenen ausgehende Kraft der Hoffnung[20] sich auch in die Realität des Seelischen übersetzen und zu der heute vielberufenen »Erfahrung« bringen läßt; ob etwas von der Erfüllung dieser Zielstrebigkeit schon jetzt greifbar wird und in unser Erleben transformiert werden kann, wenn anders die Hoffnung nicht etwas Theoretisches bleiben soll. Grundsätzlich ist an der Erfahrungsmöglichkeit nicht zu zweifeln. Aber man muß bedenken, daß auch sie in den eschatologischen Rhythmus einbezogen bleibt, das heißt in das schwebende »Zwischen« von »Schon« und »Noch nicht«.

Wir können über sie deshalb in unserem Dasein nicht verfügen wie über sinnliche Kräfte und Erfahrungen. Wir können sie nur als Geschenk empfangen und als zartes geistiges Licht festhalten, das freilich in seiner Feinheit »durch alles hindurchgeht und es durchdringt« (Weish 7,24). Mit der Erfahrung der Hoffnungskraft der Auferstehung ist es wie mit dem inwendigen Licht, das den Meistern des geistlichen Lebens aufging und das sie (mit Meister Eckhart) so umschrieben: »Ich werde etwas in mir gewahr, das meiner Seele vorspielt und vorleuchtet; würde das zur Vollendung und Stetigkeit in mir gebracht, das müßte das ewige Leben sein.«

18 Paschasius Radbertus, De fide, spe et caritate 2,1.

19 Leo d. Gr., Sermo LXXII, 3.

20 Vgl. zum Hoffnungsthema H. Urs v. Balthasar, Zu einer christlichen Theologie der Hoffnung. In: »Münchener Theologische Zeitschrift« 32 (1981), S. 81-102.

Zugang zum Ostergeschehen heute

Am Beispiel der Emmauserzählung

Von Karl Lehmann

Theologische Vorbemerkung

Viele Untersuchungen zu den Auferweckungs- und Auferstehungsaussagen Jesu Christi im Neuen Testament, die in den vergangenen zwei Jahrzehnten durchgeführt wurden, zielen auf die Klärung der Entstehung des Osterglaubens. Im Mittelpunkt der Betrachtung standen immer wieder die frühen Glaubensformeln: »Gott hat Jesus von den Toten auferweckt« bzw. »Gott, der Jesus von den Toten auferweckte«, die in engem Zusammenhang mit den Aussagen über den Tod Jesu »für uns« gesehen werden müssen. Diese Formeln sagen jedoch noch nichts über eine Begründung unseres Bekenntnisses. Dafür gibt es zunächst Hinweise auf die Auferstehung als Erfüllung der Schrift (vgl. 1 Kor 15, 3 ff.). Für die Frage nach der Entstehung des Osterglaubens ist jedoch die Kunde von Erscheinungen des Auferstandenen noch wichtiger: »Und er erschien dem Kefas, dann den Zwölfen« (1 Kor 15,5). Vor allem drei Übersetzungsmöglichkeiten, die schon erhebliche theologische Deutungen einschließen, sind vorgelegt worden:

1. Der Auferstandene läßt sich sehen – was mit den Augen des Leibes wahrgenommen werden kann.
2. »Sich Zeigen« betont in erster Linie nicht das Sehen, etwa im Gegensatz zum Hören, vielmehr ist damit ein Aufgeschlossensein gemeint. »Sehen« heißt darum in Analogie zu einer alttestamentlichen Offenbarungsterminologie soviel wie Begegnung mit dem Auferstandenen, Erfahrung der Gegenwart Jesu Christi, Bezeugung seiner neuen Macht.
3. »Sehen« will gar nichts zur Entstehung des Osterglaubens sagen, sondern bedeutet eine Legitimation qualifizierter Autoritäten der frühen Kirche, zum Beispiel des Petrus. Der Auferstehungsglaube wird eher vorausgesetzt.

Die Diskussion über diese schwierige Frage ist nicht beendet. Manche wollen in der Aussage »er erschien« vor allem auch Hinweise auf das Zum-Glauben-Kommen der Jünger und ihre Umkehr erblicken. Jedenfalls wird man bei aller Vorsicht das Moment des Sichbekundens vom Auferstandenen her und des Wahrnehmens vom Zeugen her nicht ausschalten dürfen. Die sinnvolle Verwendung der Kategorien Offenbarung, Erfahrung und Zeugnis dürfen diesen Hintergrund nicht außer acht lassen.

Die Erscheinungsaussagen sind in den älteren Texten sehr knapp. Das Markus-Evangelium hatte wohl in seiner ursprünglichen Form (bis 16,8) keine Erzählung von einer Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa (vgl. 16,7 und

14,28). Die ausführlichen Erscheinungserzählungen der anderen Evangelien können natürlich nicht unmittelbar etwas zur historischen Frage nach der Entstehung des Osterglaubens beitragen. Sie sind wesentlich später gestaltet und sind eng mit dem konkreten Leben der christlichen Gemeinde verbunden. Sie haben ein anderes Interesse als die Beantwortung unserer historischen Fragen. So wichtig diese sind, so wenig erschöpft sich mit dieser Fragestellung die Bedeutung der uns überlieferten Ostergeschichten. Sie sollten wohl viel öfter zur Erschließung des vollen Sinnes der Erscheinungsaussage herangezogen werden.

Die Osterevangelien können heute freilich nicht als Erzählungen im Sinne protokollarischer Berichte verstanden werden. Die Ostergeschichten bezeugen ein Geschehen, das die Maßstäbe unserer innerweltlichen historischen Ereignisse überschreitet. Dennoch erzählen sie nichts »Unwirkliches«. Es ist hier nicht der Ort, um der Eigenart dieser Ostergeschichten nicht nur in ihrer literarischen, sondern auch hermeneutisch-theologischen Struktur nachzugehen. Statt einer solchen erneuten Bemühung soll an einem bekannten und vertrauten Beispiel, der Emmaus-Erzählung, gezeigt werden, wie reich die Einsicht des Glaubens werden kann, wenn sie die Erkenntnisse der heutigen Schriftauslegung fruchtbar macht. Die folgende Besinnung bringt dem Fachwissenschaftler nichts Neues. An keiner Stelle wird unmittelbar exegetisch argumentiert. Ich stütze mich neben eigenen Beobachtungen bei der Analyse von Lk 24 vor allem auf die großen Monographien von J. Wanke, dem jetzigen Apostolischen Administrator von Erfurt, und R. J. Dillon (vgl. die Literaturhinweise).

Die Besinnung möchte ein praktisches Exempel für eine positive Begegnung von wissenschaftlicher Bemühung um die Auferstehung Jesu Christi und Gemeindefrömmigkeit sein. Die neue Sicht der Ostergeschichten verlangt zuerst einen gewissen Verzicht in der Erwartenshaltung, beschenkt dann aber in überreichem Maß. Sie mündet folgerichtig in das Gebet.

Einleitung

Fast jeder erinnert sich an das Evangelium des Ostermontags: Die Geschichte von der Wanderung der beiden Jünger nach Emmaus. Hat man sie von Kind auf immer wieder gehört, so ist sie jedes Jahr rasch wieder gegenwärtig. Sie gehört zu den schönsten und eindrucksvollsten Erzählungen des Neuen Testaments. Die Emmaus-Erzählung nimmt die Hälfte des Osterkapitels bei Lukas ein und ist mit ihren 22 Versen die längste Ostergeschichte. Ihr kunstvoller Aufbau ist unbestritten. Lukas, der Maler, wie ihn die kirchliche Überlieferung heißt, nimmt alle verfügbaren erzählerischen Gestaltungselemente in Anspruch: lebendige Szene, dramatische Wechselrede, verhaltene Spannung. Die erzählerisch schönste aller Ostergeschichten hat auch die bildende Kunst von den

Mosaiken in Ravenna zu Beginn des 6. Jahrhunderts über die deutsche Buchmalerei um die Jahrtausendwende bis zu Schmidt-Rottluff in unserem Jahrhundert zu großen schöpferischen Werken inspiriert. Ähnliches gilt für die Musik (vgl. nur »Bleib bei uns, denn es will Abend werden«, Kantate BWV 6 von J. S. Bach).

Dies alles könnte dazu verführen, in der Emmaus-Erzählung nur eine »schöne Legende« zu sehen, in ihr aber die vielen Elemente von Bekenntnis und Verkündigung, Gottesdienst und Theologie zu verkennen. Denn im Grunde handelt diese Geschichte von der Frage, warum und wie man auch heute an den Auferstandenen glauben kann. Darum möchte ich dazu einladen, den äußeren und inneren Weg dieser Erzählung mitzugehen.

Der Text

»Am gleichen Tag waren zwei von den Jüngern auf dem Weg in ein Dorf namens Emmaus, das sechzig Stadien von Jerusalem entfernt ist. Sie sprachen miteinander über all das, was sich ereignet hatte. Und während sie redeten und ihre Meinungen austauschten, kam Jesus dazu und ging mit ihnen. Doch sie waren wie mit Blindheit geschlagen, so daß sie ihn nicht erkannten. Er fragte sie: Was sind das für Dinge, über die ihr auf dem Weg miteinander redet? Da blieben sie traurig stehen, und der eine von ihnen, der Kleopas hieß, antwortete ihm: Bist du der einzige in Jerusalem, der nicht gehört hat, was sich in diesen Tagen dort ereignete? Er fragte sie: Was denn? Sie antworteten ihm: Das mit Jesus aus Nazaret; er war ein Prophet und hat vor Gott und allem Volk Großes getan und gesagt. Doch unsere Hohenpriester und Führer haben ihn zum Tod verurteilt und ans Kreuz schlagen lassen. Wir aber hofften, daß er es sei, der Israel retten werde. Und heute ist schon der dritte Tag, seit das geschehen ist. Einige Frauen aus unserem Kreis haben uns allerdings in große Aufregung versetzt. Sie waren in der Frühe beim Grab, fanden aber seinen Leichnam nicht. Als sie zurückkamen, erzählten sie, ihnen seien Engel erschienen und hätten gesagt, daß er lebe. Einige von uns gingen dann zum Grab und fanden es so, wie die Frauen gesagt hatten; ihn selbst aber sahen sie nicht.

Da sagte er zu ihnen: Begreift ihr denn nicht? Wie schwer fällt es euch, alles zu glauben, was die Propheten gesagt haben! Mußte nicht der Messias all das erleiden und so in seine Herrlichkeit eintreten? Und Jesus legte ihnen dar, ausgehend von Mose und allen Propheten, was in der ganzen Schrift über ihn geschrieben steht. So erreichten sie das Dorf, zu dem sie unterwegs waren. Jesus tat, als wolle er weitergehen, aber sie drängten ihn und sagten: Bleib bei uns; es wird bald Abend, der Tag hat sich schon geneigt.

Da ging er mit hinein, um bei ihnen zu bleiben. Und als er sich mit ihnen zum Essen niedergesetzt hatte, nahm er das Brot, sprach den Segen, brach es und gab es ihnen. Da gingen ihnen die Augen auf, und sie erkannten ihn; doch auf

einmal war er nicht mehr zu sehen. Und sie sagten zueinander: Brannte uns nicht das Herz, als er unterwegs mit uns redete und uns den Sinn der Schrift erklärte? Noch in derselben Stunde brachen sie auf und kehrten nach Jerusalem zurück. Sie fanden die Elf und die anderen Jünger versammelt. Diese sagten: Der Herr ist wirklich auferweckt worden und ist dem Simon erschienen. Da erzählten auch sie, was sie unterwegs erlebt hatten und wie sie ihn erkannten, als er das Brot brach.«

Zwei Jünger, die zu seinem weiteren Kreis gehören, verlassen am Ostersonntag Jerusalem. Der Name des einen wird beiläufig mit Kleopas angegeben (V. 18). Sie sind unterwegs in das Dorf Emmaus, wobei wir bis heute nicht genau wissen, welcher Ort von verschiedenen Flecken tatsächlich gemeint ist. Sie reden miteinander über das, was sich in diesen Tagen in Jerusalem zugetragen hat. Es braucht gar nicht genannt zu werden. Jeder weiß es.

Besinnung

Mitten in das gemeinsame Reden tritt nun ein unbekannter Weggefährte. Er wird von den beiden Jüngern nicht erkannt. Dieses Nicht-Erkennen gibt der Geschichte die innere Spannung, die erst auf dem Höhepunkt (V. 31) gelöst wird. Es ist Jesus. Er »erscheint« nicht wie in den übrigen Ostergeschichten. Er tritt unscheinbar hinzu und wandert mit. Sein Kommen ist fast alltäglich. Unwillkürlich wird man an ähnliche alttestamentliche Geschichten erinnert, wie z. B. drei Männer (vgl. Gen 18,1ff.) bei den Eichen von Mamre Abraham besuchen und in ihrem Kommen Gott zu Gast bei ihm ist. Die Religionsgeschichte kennt immer wieder das Motiv, daß Gott in menschlicher Gestalt und unbekannt als Wanderer dem Menschen begegnet. Gibt er sich jedoch zu erkennen, ist er plötzlich wieder verschwunden.

Die Jünger sind eigentlich unfähig, den Auferstandenen zu erkennen. Ihre Augen sind, wie die Schrift sagt, »gehalten«. Jesus tritt zur rechten Zeit an die Jünger heran. Ihr Gespräch ist nämlich von Enttäuschung und Hoffnungslosigkeit geprägt. Sie berichten dem Unbekannten von »Jesus von Nazaret, der ein Prophet war, mächtig in Tat und Wort vor Gott und vor dem ganzen Volk«, von seiner Auslieferung an die religiösen und weltlichen Autoritäten zur Vollstreckung der Todesstrafe und von seiner Kreuzigung. »Wir aber hofften, daß er es sei, der Israel erlösen werde« (V. 21a). Man spürt in diesen Worten geradezu die enttäuschte Hoffnung und die ausweglose Resignation. Die Jünger sind nicht nur enttäuscht, weil die jüdischen Gegenspieler das Lebenswerk Jesu zum Scheitern gebracht haben. Die Hoffnungslosigkeit wurzelt tiefer: Er war, wie sich nun gezeigt hat, nicht der große Befreier. Sein Tod bewies, daß man sich in der Person irrte. Messias kann nicht einer sein, der leidet oder gar stirbt. Hier steigert sich der Kontrast fast bis in das Groteske: Der traurige Vorwurf, vereint mit Enttäuschung über die eigene Hoffnung, wird an den mitwandernden Auferstandenen gerichtet. Die Trostlosigkeit wird

verstärkt, indem die Jünger die Grabesgeschichte wiederholen (vgl. V. 21b-24 und V. 1-9). Auch nach seinem Tod gab es noch »Aufregung« (V. 22): Die Engel sagten den Frauen, daß »Jesus lebt« – die Jünger »selbst aber fanden ihn nicht« (V. 23-24).

Hinter dieser gedrängten Wiedererzählung der Ereignisse um Passion und Auferstehung steht für Lukas jedoch eine tiefe Einsicht, die der ganzen Emmaus-Erzählung schließlich ihre Pointe geben wird. Die Jünger sind unfähig, den Auferstandenen zu erkennen, obgleich sie um alle Informationen und Nachrichten wissen. Nicht das Faktum des leeren Grabes, nicht einmal die deutenden Engelworte und auch nicht die Bestätigung durch Petrus (vgl. V. 11) führen unmittelbar zum Glauben. Lukas weiß, daß die Hoffnung auf Befreiung, der Glaube an den Messias, die Kunde vom leeren Grab und die Erscheinungen unaufhebbar zum Osterereignis gehören, aber sie schaffen noch kein »Erkennen«, keinen Glauben. Auch wenn man sehr genau um dies alles weiß, so kann doch das innere Verstehen ausbleiben. »Die Botschaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube«, sagt Goethes Faust.

Auf dem Höhepunkt der Verwirrung nimmt die Geschichte eine plötzliche Wende. Der unbekannte Fremde hat lange genug zugehört. Er kennt die Sorgen und Nöte seiner Weggefährten. Die Antwort, die er nun gibt, zerbricht ihre Vorstellungen. Sie wollten Jesus in der Weise gegenwärtig erfahren, wie sie ihn in seiner irdischen Existenz und nach ihren eigenen Erwartungen kannten. Danach sollte er seine messianische Macht in dieser Zeit erweisen, fern von Leiden und erst recht vom Tod. »O ihr Unverständigen und Schwerfälligen im Herzen, um all dem zu glauben, was die Propheten gesagt haben! Mußte nicht der Messias dies alles leiden und so eingehen in seine Herrlichkeit?« (V. 25-26). Das Unverständnis der Jünger wird am entscheidenden Punkt korrigiert, daß nämlich die Tatsache des Sterbens sie an seiner bleibenden Bedeutung zweifeln ließ. Das Ärgernis wird in der ganzen Zuspitzung festgehalten: Der in Leid und Tod erniedrigte Mensch Jesus ist der zur Herrlichkeit bestimmte Herr. Der Auferstandene hellt diesen Tod des Messias von der ganzen Schrift her in seiner Unbegreiflichkeit auf. Gott hat in Jesus die Verheißungen des Alten Bundes wahr gemacht. Erst jetzt wird der Wille Gottes in seinen Absichten offenbar. Was die Menschen »töricht« finden und auch die Jünger in ihrem Kleinglauben nicht verstehen, hat im ewigen Ratschluß Gottes seinen verborgenen Sinn: »*Mußte* nicht der Messias das alles leiden. . .?«

Der Hinweis auf das Schriftzeugnis soll die Jünger näher an das Geheimnis von Tod und Auferstehung Jesu Christi heranführen. Aber offensichtlich vermag auch das Wort der Schrift für sich allein noch nicht die Augen zu öffnen. Was gehört zum wirklichen Verständnis der Schrift?

Die Antwort auf diese Frage wird leicht verzögert. »Als sie sich dem Dorf näherten, in das sie gehen wollten, tat er so, als wollte er weitergehen« (V. 28). Das Zögern Jesu läßt noch einmal sein Unbekanntbleiben und das Unverständ-

nis der Jünger deutlich werden. Der Ausgang des Gespräches und der Sinn des Zusammentreffens kommen an diesem Punkt vor eine letzte Entscheidung. Die Jünger drängten ihn und sagten: »Bleibe bei uns, denn es wird Abend, und der Tag hat sich schon geneigt« (V. 29). Die beiden Wanderer laden Jesus ein. Insgeheim wird diese Einladung jedoch zu einer dringlichen Bitte, ja zu einem Gebet: Jesus soll *bleiben*.

Je näher die Jünger dem »Erkennen« kommen, um so mehr verlangen sie auch nach Gemeinschaft mit dem Auferstandenen. Darum bleibt Jesus bei ihnen. Bisher sind sie nebeneinander gegangen. Fast hätten sich ihre Wege getrennt. Jesus gibt der Wiederaufnahme der Gemeinschaft mit den Jüngern Ausdruck im Mahl. Das gemeinsame Mahl will als Eucharistie verstanden werden. Das Geben Jesu ist offensichtlich die alles beherrschende Mitte. Der Herr gibt sich im Mahl. Die irdische Gemeinschaft, die Tischgemeinschaft Jesu und das vorösterliche Abendmahlsgeschehen kommen in Erinnerung. Die Mahlgemeinschaft offenbart nun bei allem Unterschied in der Gegenwartsweise, daß Er derselbe ist. Aber es ist nicht die Präsenz des irdischen Jesus. Seine Gegenwart kann nicht festgehalten werden. Nicht zuletzt darum entschwindet der Auferstandene (V. 31).

Die Emmaus-Erzählung spricht freilich auch von der nachösterlichen Gemeindeerfahrung her. Das Geben Jesu weist auf die eucharistische Feier der Gemeinde. Sein einmaliges Geben wird fortgeführt im Austeilen der eucharistischen Gaben in der Gemeinde und in ihrem brüderlichen Leben. Die Gemeinde erblickt in der Eucharistie die gewandelte Fortsetzung und die vorläufige Erfüllung der Gemeinschaft mit dem irdischen Jesus.

Die Erzählung vermerkt am Ende nochmals ausdrücklich, daß den Jüngern beim Brotbrechen die Augen aufgegangen sind (V. 35). Das »Erkennen« Jesu geschieht also in engstem Zusammenhang mit der Eucharistie. In ihrem Vollzug erkennen die Jünger Jesus wieder. Das Geben Jesu bewirkt das Erkennen seitens der Jünger. Dieses Ereignis darf jedoch nicht zuerst ursächlich auf eine vom Geber getrennte Gabe bezogen werden. Es wird nicht gesagt, daß die Darreichung der Gaben die Augen öffnet. Vielmehr kommt es darauf an, daß die Jünger erkennen, daß der auferstandene und erhöhte Herr sich in anderer und neuer Weise den Seinen schenkt. Was den Jüngern bisher fehlte und auch beim Gespräch unterwegs nicht zustande kam, war die personale Begegnung mit dem Auferstandenen. Lukas verwendet dafür wiederum das Wort »Erkennen« und spricht davon, daß den Jüngern die Augen aufgingen. Er hebt also auf eine wirkliche Erkenntnis ab, die freilich den ganzen Menschen einfordert und beteiligt. »Brannte nicht unser Herz in uns, während er auf dem Wege mit uns redete und uns die Schrift aufschloß?« (V. 32). Gleichwohl geht es nicht um einen allgemeinen Glauben, für den das gemeinsame eucharistische Mahl und die in ihm gestiftete Gemeinschaft nur »symbolisch« wären; das Mahl selbst vermittelt den Osterglauben.

So wichtig die Kenntnis der Schrift ist, sie allein bewirkt noch nicht das »Erkennen« Jesu Christi, wiewohl sie die letzte und wichtigste Vorbereitung darauf ist. Das Verstehen wird ermöglicht, indem Gott die Augen öffnet. Gott muß auch »den Sinn für das Verstehen der Schriften« aufschließen (vgl. V. 45).

So zeigt sich, daß die Emmaus-Erzählung beim gläubigen Erkennen Jesu seitens der beiden Jünger zwei Gipfelpunkte hat: gläubiges Schriftverständnis und eucharistisches Mahl. Erst die Annahme des Schriftzeugnisses und das eucharistische Sichmitteilen des Herrn ermöglichen das »Erkennen« des Auferstandenen. Das Mahl verleiht dabei in besonderer Weise die Erfahrung der Gegenwart des Herrn. Das Schriftverständnis und die eucharistische Gemeinschaft erzeugen also nicht nur die Erkenntnis, daß dieser unbekannte Fremde der verlorengeglaubte und gesuchte Jesus der Christus ist, sondern sie vermitteln auch eine neue Weise der Anwesenheit Jesu: die ganz andere Gegenwart des erhöhten Herrn inmitten der Seinen.

Damit enthüllt sich eine erste Zielrichtung der Erzählung. Sie antwortet nämlich auf die verborgene Frage, wie denn der Jünger, der nicht zu den Urzeugen der Ostererscheinungen gehört, zum Glauben an den Auferstandenen gelangen kann. Und dies ist auch eine offene oder geheime Frage jedes Christen, ob denn er Zugang gewinnen könne zum Osterereignis, obgleich er nicht »dabeigewesen« ist und auf das Zeugnis der Apostel angewiesen bleibt. Die Emmaus-Erzählung gibt zur Antwort, daß das gläubige Verstehen der Schrift und das eucharistische Mahl den entscheidenden Zugang zum Glauben an den Auferstandenen in der nachösterlichen Zeit darstellen. Alles sonstige »Wissen« um das leere Grab und um die Engelerscheinungen ist nicht unnütz, führt aber auch von sich aus nicht weiter. Im Wort und Sakrament kommt die Begegnung mit dem Auferstandenen für die »Jünger zweiter Hand«, wie S. Kierkegaard sagt, in der Zeit nach Ostern zustande. Die »Jünger zweiter Hand« entbehren dabei nicht der Unmittelbarkeit der Begegnung: Er selbst erschließt sich im Wort der Schriften und beim Brotbrechen.

Die Emmaus-Erzählung ist damit jedoch noch nicht zu Ende. Die beiden Jünger brechen sofort auf, kehren nach Jerusalem zurück und treffen die Elf und die übrigen Jünger versammelt beieinander. Merkwürdigerweise kommen die beiden Wanderer bei ihrer Rückkehr nicht sofort zu Wort, vielmehr rufen die Zurückgebliebenen ihnen zuerst entgegen: »Der Herr ist wirklich auferstanden und ist dem Simon erschienen!« (V. 34). Erst dann können die beiden Jünger von ihren Erfahrungen unterwegs berichten.

Das Osterbekenntnis der Elf und ihrer Gefährten in Jerusalem steht nicht im Verhältnis eines gleichgültigen Nebeneinanders zu der Ostererfahrung der Emmaus-Wanderer.

Ihre österliche Begegnung wird auch nicht durch das Bekenntnis der Apostel abgewertet. Aber sie erhält durch den Osterruf der Jerusalemer Urzeugen Gewißheit. Die Wahrheit der Emmaus-Erfahrung wird aufs stärkste unterstri-

chen. Der Glaube der Emmaus-Jünger bedeutet kein »privates« Erlebnis, sondern ist gleichbedeutend mit dem Bekenntnis der Kirche.

Die Erfahrung und der Bericht der Emmaus-Wanderer werden bei Lukas vom apostolischen Zeugnis der Auferstehung Jesu Christi umgriffen und in es hineingenommen. Damit wird die Emmaus-Geschichte selbst ein Bestandteil der Ostererfahrung der werdenden Kirche. Die spätere Kirche darf sich also auch auf dieses österliche Zeugnis berufen.

Lukas verbindet bewußt die Ostererfahrung der »Jünger zweiter Hand« mit dem Zeugnis der Erstapostel. Der Osterglaube der Emmaus-Jünger wird vom apostolischen Osterbekenntnis bestätigt. Es wird darum authentisch auch für spätere Generationen. Das apostolische Osterzeugnis erfährt aber auch seinerseits eine elementare Bereicherung, denn die Emmaus-Erzählung antwortet, auf welchem Weg der Jünger Jesu Christi, der nicht zum Kreis der amtlichen Osterzeugen gehört, »nachösterlich« an den Auferstandenen glauben kann. Das Evangelium will so die »Geschichte Jesu Christi« erzählen, daß das Leben der Kirche und der Christen auch künftig von ihr her maßgebend und beispielhaft erhellt wird. So wird auch die Emmaus-Erzählung durchsichtig für den Glauben der Kirche aller Zeiten. Authentisch, d. h. echt und glaubwürdig, ist der Auferstandene nur im Raum der kirchlichen Gemeinschaft erfahrbar.

Dabei geht es um ein Zweifaches, das freilich eng zusammengehört: Auch den Menschen, denen nicht ein unmittelbares Erstzeugnis des erscheinenden Herrn zuteil wurde, ist in einer anderen Situation ein unverstellter Zugang zum Auferstandenen möglich. Die personale Begegnung mit dem auferstandenen Herrn geschieht entscheidend im Wort der Schrift und im Sakrament der Eucharistie. Der erhöhte Herr gibt sich gegenwärtig in der zum Hören des Wortes und zum eucharistischen Mahl versammelten Gemeinde. Und dies bedeutet zugleich eine Deutung dessen, was die Gemeinde beim Nachvollzug des Handelns Jesu in der Eucharistie feiert: Über der Eucharistie liegt österliches Licht. Über die Zeit der Augenzeugen und der »von Anfang an« Dabeigewesenen hinaus bleibt die Ostererfahrung der Kirche im gläubigen Verstehen der Schrift und in der Eucharistie geschenkt. *So bleibt Jesus.*

Die Emmaus-Erzählung ist eine Botschaft von kaum zu überschätzender Bedeutung für die modernen Fragen und Zweifel gegenüber dem Ostergeheimnis. Sie ist dabei bisher allerdings kaum beachtet worden. Die Geschichte zeigt, warum und vor allem wie man auch heute an den Auferstandenen glauben kann. Die Kirche kann nichts anderes tun, als diesem Glauben durch die Verkündigung des Wortes Gottes und durch die Feier des Vermächtnisses Jesu Raum für seine Entfaltung zu geben. Die Emmaus-Erzählung begründet, warum die Kirche von Jesus Christus her, vermittelt durch den Geist, auf das Wort Gottes und die Eucharistie gebaut ist.

Gebet

Herr Jesus Christus, wir sind oft – wie die beiden Emmaus-Jünger – müde und enttäuschte Wanderer auf den Straßen unseres Lebens. Oft stolpern wir über unsere selbstgefertigten Erwartungen. Tritt immer wieder als unbekannter Messias in die dunklen Stunden und erleuchte unsere Wege durch dein österliches Licht. Gib Mut den Verzagten, führe die Irrenden, richte auf die Gebeugten, bleibe bei uns, wenn wir scheitern. Erleuchte unseren Geist, damit wir dich mit ganzem Herzen als den Sieger über Sünde, Tod und ewiges Verlorensein erkennen können. Laß uns, wenn wir dich suchen und deine Gnade erfahren wollen, nicht nach spektakulären Ereignissen Ausschau halten. Lenke uns immer wieder auf das Wort der Schrift und auf das Brot des Lebens. Sie bergen dein Geheimnis und sind für alle, die dich suchen, dein Vermächtnis. Bleibe besonders bei uns, wenn der Abend unseres Lebens sich neigt, verlaß uns nicht in der letzten Einsamkeit, sondern erweise dich in allem als der stets treue Weggefährte und als Herr unseres Lebens. Amen

Literaturhinweise

Bei der Ausarbeitung der vorstehenden theologischen Besinnung hat der Verfasser vor allem folgende Werke dankbar und mit Gewinn zu Rate gezogen:

H. Schlier, Über die Auferstehung Jesu Christi = Kriterien 10. Einsiedeln 1968, [3]1975.

X. Léon-Dufour, Résurrection de Jésus et message pascal = Parole de Dieu 7. Paris 1971.

J. Wanke, Die Emmauserzählung. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lukas 24,13-35 = Erfurter Theologische Studien 31. Leipzig 1973.

J. E. Alsup, The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition. A history-of-tradition analysis with Text-Synopsis = Calwer Theologische Monographien A 5. Stuttgart 1975.

J. Kremer, Die Osterevangelien – Geschichten um Geschichte. Stuttgart/Klosterneuburg 1977.

R. J. Dillon, From Eye-Witnesses to Ministers of the Word: Tradition and Composition in Luke 24 = Analecta Biblica 82. Rome 1978 (dort alle wichtige Literatur, S. 297-314).

Zum größeren Kontext dieses Beitrages dürfen folgende eigene Arbeiten genannt werden:

– Die Erscheinungen des Herrn. Thesen zur hermeneutisch-theologischen Struktur der Ostererzählungen. In: H. Feld / J. Nolte (Hrsg.), Wort Gottes in der Zeit. Festschrift für K.-H. Schelkle. Düsseldorf 1973, S. 361-377.

– Zur theologischen Rede über Tod und Auferstehung Jesu Christi. In: W. Kasper (Hrsg.), Christologische Schwerpunkte. Düsseldorf 1980, S. 108-134 (ausführliches Literaturverzeichnis bis in die jüngste Zeit).

Vgl. auch in einfacher Form K. Lehmann, Jesus Christus ist auferstanden. Freiburg i. Br. 1975, [3]1977, bes. S. 78-91; ders., Jesus Christus unsere Hoffnung. Freiburg i. Br. 1976, [2]1979 (dort auch eine erste Fassung des obigen Beitrages: S. 57-80).

Technische Sicherheit als sozialethisches Problem

Von Joseph Kardinal Ratzinger

Daß ein Theologe über Fragen technischer Sicherheit spricht, mag zunächst merkwürdig und fachfremd erscheinen: Sicherheit als ein Faktor technischer Konstruktionen ist ein technisch zu lösendes Problem, für das nur der Techniker einen konkreten Beitrag leisten kann; man könnte freilich sofort hinzufügen: Daß Sicherheit als technisches und technisch zu lösendes Problem auftritt, liegt daran, daß zuvor Sicherheit sich als ethische Aufgabe an die Technik stellt. So wird an dieser Stelle die ganz allgemeine Frage nach der Zuordnung von Ethik und Technik greifbar.

In der ersten Phase der neueren technischen Entwicklung schien sie sich kaum zu stellen. Das Können galt ganz von selbst als ein Dürfen, ja, ein Müssen, das nicht von außen her – durch »sachfremde« moralische Einwendungen – begrenzt werden durfte. Technik rechtfertigte sich als Verwirklichung menschlichen Könnens und menschlicher Freiheit selbst. Den Geist frei anzuwenden bis an die Grenze seines Vermögens und ohne eine andere Grenze als diese, eben das erschien demgemäß als die Weise, in der sich das sittliche Wesen des Menschen darstellt. Sich selbst zu vollziehen, seine Freiheit, die Freiheit des Erkennens und des Handelns aus Erkennen heraus ohne Tabu und Verbot, das war die neue Sittlichkeit. Diese sollte ja gerade Emanzipation aus den uralten, als Moral verkleideten Zwängen und Ängsten in die Autonomie des rein der Logik der wissenschaftlichen Aufklärung verpflichteten Menschen sein. Technik und Physik hatten sozusagen die Ethik in sich hinein absorbiert. »Das wissenschaftlich-technische Denken vermag uns in der Tat von der Herrschaft zu befreien, die die Natur über uns ausübt, insoweit es uns nämlich zur Herrschaft über die Natur verhilft. . . Die traditionelle, an den Begriffen gut und böse orientierte Sittlichkeit hat diese Befreiung nicht zu leisten vermocht. Sie verblaßte angesichts der Leuchtkraft der Wirklichkeit dieser Befreiung, erschien dann überflüssig und schließlich hinderlich und ›reaktionär‹. Die Befreiung selbst erschien als neue Sittlichkeit; die wissenschaftlich-technische Aufklärung wurde identisch mit Aufklärung überhaupt gesetzt.«[1]

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde dann aber zusehends spürbar, was Horkheimer und Adorno die »Dialektik der Aufklärung« genannt haben;[2] man begann, die Bedrohung von Mensch und Welt durch die Technik zu erfahren. Die Abhängigkeit

1 M. Kriele, Befreiung und politische Aufklärung. Freiburg 1980, S. 76 f. Kriele arbeitet eindrucksvoll die zerstörerischen Konsequenzen der Gleichsetzung von ethisch-politischer und wissenschaftlich-technischer Aufklärung heraus und begründet den Eigenrang, ja den Vorrang der sittlichen vor der technischen Aufklärung: »Der ›Keim zum Rückschritt‹ liegt aber nicht im wissenschaftlich-technischen Denken an sich. Er liegt vielmehr in der Umkehrung dieses Primats, also in einem Herrschaftsanspruch des wissenschaftlich-technischen Denkens über die Sittlichkeit, der sich bis zur restlosen Aufsaugung aller Moralität steigern kann« (S. 76).

2 M. Horkheimer/Th. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Amsterdam 1947, Neudruck Frankfurt 1969; vgl. dazu kritisch M. Kriele, a. a. O., S. 72-78; R. Spaemann, Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewußtseins. In dieser Zeitschrift 3/79, S. 251-270, bes. 268 ff.

des Menschen von großen technischen Systemen hatte die Abhängigkeit von zentralen Verwaltungen und damit zugleich die Ohnmacht des einzelnen, seine Einbindung in undurchschaubare und unentweichliche anonyme Herrschaftssysteme nach sich gezogen, gegen die sich nun immer stärker ein Aufschrei der Empörung richtete: Moral, die zuvor mit Technik identisch geworden war, kehrte sich nun unvermutet gegen diese. Unsere Situation besteht heute überraschenderweise darin, daß der Technik die Moral abgesprochen wird und daß allein die moralische Empörung als sittliches Verhalten erscheint, das nun der Technik die Maße vorgibt oder sie auch gänzlich verdammt. Die große Verweigerung oder das »Aussteigen« bieten sich als die neuen Verhaltensweisen an.

In dieser Situation wird die Frage nach der Moral des Technischen und nach der Technik als moralischer Kunst zur Überlebensfrage: Die totale Identifikation von einst ist zerbrochen, die im übrigen von einer vorgängigen totalen Trennung ausging, insofern die bisherige Moral als für die Technik unerheblicher unaufgeklärter Rest aus dem Kalkül ausgeschieden worden war. Die neuerliche Wiederherstellung totaler Trennung unter umgekehrten Vorzeichen kann nur zeigen, wie dringlich es ist, den Trennungs- und Identifikationsmodellen entgegen (die letztlich identisch sind und sich gegenseitig hervorrufen) eine verantwortete Synthese von praktischer und theoretischer Vernunft, von ethischer und wissenschaftlicher Aufklärung zu suchen. Der Fragebereich »Sicherheit« bietet sich als Ansatz dafür an, weil ja die aufgebrochene Urangst vor der zerstörerischen Unsicherheit moderner Technik unmittelbar den Anhaltspunkt für die oben beschriebene Kehre der Beziehungen zwischen Ethik und Technik in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts geboten hat.

1. Das Thema »Sicherheit« als Frage nach der Struktur des Sittlichen in der ethischen Tradition

Wenn man freilich an die klassische Ethik mit der Frage herantritt, was sie zum Thema Sicherheit zu sagen habe, so stellt man fest, daß das Problem nicht als sittliches Problem technischen Könnens gestellt wurde, weil es als solches nicht bestand (obgleich natürlich bei Brückenbauten oder Kathedralbauten und dergleichen erhebliche technische Sicherheitsprobleme auftraten, die aber doch von anderer Qualität waren als die unsrigen, wie zu zeigen sein wird). Man wird ferner feststellen, daß die Frage nicht sozialethisch, sondern individualethisch, als ein Grundproblem ethischer Prinzipienlehre, entwickelt wurde.

Werfen wir trotzdem einen kurzen Blick auf diese Zusammenhänge, die immerhin ein Grundgefüge von Wertungen zeigen, das für die Frage wichtig bleiben kann. Da ist es zunächst von Interesse, daß das kirchliche Lehramt sich veranlaßt sah, im 17. Jahrhundert eine Lehrmeinung über die Grundorientierung moralischen Handelns zu verurteilen, die unter dem Titel Tutiorismus in die Geschichte eingegangen ist. Sie besagt, daß der Mensch in seinen Entscheiden sich an den gegebenen Gesetzen orientieren und dabei je das am sichersten dem Gesetz Entsprechende wählen müsse. Das bedeutet: Nicht die Sachgemäßheit, sondern die positivistische Sicherheit der Orientierung am Gesetz entscheidet. Eine solche Auffassung, die den Menschen völlig an einen fremden Willen – denjenigen des Gesetzgebers – bindet und ihm die eigene sittliche Einsichtsfähigkeit im Grunde abspricht, wurde vom kirchlichen Lehramt als dem christlichen Menschen-

bild, der Eigenverantwortung der sittlichen Vernunft und der Sachlichkeit ihres Entscheidens entgegengesetzt abgelehnt – allerdings mit dem Vorbehalt, daß bei der Gültigkeit der Sakramentenspendung (wo das fremde Heil auf dem Spiel steht) und bei der pflichtgemäßen Sicherung fremder Rechte der Tutiorismus angebracht sei.[3] Hier zeichnet sich eine durchaus wegweisende Balance der Gesichtspunkte ab: Der Mensch kann einerseits nicht über das Heil des anderen und über dessen Rechte verfügen und ist so in seinem eigenen Wagnisrecht, wo es den anderen zentral angeht, begrenzt; hier wird »Sicherheit« zu einem zentralen Gesichtspunkt. Umgekehrt aber kann Sicherheit nicht zur bestimmenden Grundform des menschlichen Ethos überhaupt werden, weil der Mensch, der nichts mehr wagt, sondern nur noch sich festhält und schützt, gerade dem sittlichen Anspruch seines Wesens entgegenhandelt, das auf Entfaltung der Gaben, auf ein Sich-Geben und damit auch auf ein Sich-Wagen hingeordnet ist und erst darin sich selbst findet.

Die gleiche Grundorientierung zeigt sich auch in der von der christlichen Tradition weitergeführten antiken Tugendlehre, für die der Gedanke bestimmend ist, die Tugend, das heißt das sittlich angemessene Handeln des Menschen, stelle jeweils ein Mittleres dar zwischen Übermaß und Verweigerung, wobei diese *Medietas*, das In-der-richtigen-Mitte-Sein, nicht zu verwechseln ist mit *Mediocritas*, mit lauwarmer Mittelmäßigkeit, die einfach unterhalb des dem Menschen zugemessenen Anspruchs bleibt. Die Mitte kann durchaus ein Maximum, ein Gipfelpunkt sein, aber eben ein solcher, der zwischen zwei Abgründen als der tragfähige Schwerpunkt der menschlichen Existenz gefunden wird. Tugend steht so einerseits der *Hybris* entgegen, der Maßlosigkeit, in der der Mensch sich ver-mißt; seine Wahrheit und die Wahrheit der Wirklichkeit verkennend versucht, ein Gott zu sein und, die Grenze seiner selbst und des anderen mißachtend, zum Zerstörer statt zum Hirten des Seins wird.[4] Umgekehrt hat die Ethik der Wüstenväter als die gefährlichste Versuchung des Mönchs die *Acedia* herausgestellt, die Mutlosigkeit, die sich nichts zutraut und so zur Trägheit, zur Abstumpfung des Herzens wird, zur Verweigerung, die sich als Tugend tarnt (sich mit der Demut verwechselt), in Wahrheit aber als Seinsverweigerung auch Verweigerung des Ethos und so die eigentliche Absage an Gott und an den Menschen ist.[5]

Die Antike hat demgegenüber als die angemessene Haltung des Menschen die *Sophrosyne* herausgestellt, jene Vernünftigkeit, die das Maß des Menschen kennt, die Sachlichkeit, Rationalität, aber Rationalität mit dem Taktgefühl der sittlichen Verantwortung ist. Es erscheint mir wichtig, daß als die grundlegende Kardinaltugend, als der wesentliche Angelpunkt des Sittlichen, im antiken und im christlichen Tugendsystem die *Prudentia* (»Klugheit«) erscheint, daß heißt die Sachlichkeit, welche freilich nicht im Sinn einer vom Menschen losgelösten Neutralität des Funktionalen, sondern als Blick für das dem Menschen Angemessene und für die Wahrheit der Dinge zu verstehen ist. Auch im christlichen Tugendsystem, in dem die *Caritas* zum eigentlichen Herzen des Sittlichen wird, bleiben die Kardinaltugenden (gegenüber der neuen Ordnung der

3 Vgl. dazu P. Hadrossek, Tutiorismus. In: LThK X 415 f.

4 Vgl. J. Pieper, Auskunft über die Tugenden. Zürich 1970.

5 Vgl. G. Holzherr, Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben. Einsiedeln 1980, S. 105 f.; 206 f.

göttlichen Tugenden) die grundlegende menschliche Basis und bleibt in diesem Sinn die humane Vernünftigkeit, das humane Maß der *Prudentia*, Angelpunkt des Sittlichen.[6]

2. *Die neue Fragestellung in der Zuordnung von Mensch und Maschine*

Durch das Auftreten technischer Systeme hat die menschliche Arbeit neue Dimensionen erhalten, die eine neue Dimension der ethischen, besonders der sozialethischen Fragestellung notwendig nach sich ziehen. Was könnte man unter ethischem Gesichtspunkt als das Neue und Wesentliche an der Maschine und den technischen Systemen bezeichnen, die das Zeitalter der Naturwissenschaft hervorgebracht hat? Mir scheint, es lasse sich in grober Skizzierung dreierlei herausstellen:

a) Der Mensch hat in der Maschine sozusagen seinen eigenen Geist, ja ein ganzes System geistiger Vorgänge deponiert, so daß es nun dort selbsttätig in der einmal geschaffenen Systemkette funktioniert und nicht je neuer Entscheidung bedarf, ja, einmal in Gang gesetzt, diese ausschließt. Das bedeutet: In dieser Übertragung des eigenen Geistes in den Apparat hinein wird die einmal gegebene Form des Handelns starr oder mit einer bestimmten, begrenzten Zahl von Varianten, die mitgegeben werden, multipliziert; nicht mitgegeben wird an die Maschine die Fähigkeit des jeweiligen neuen sittlichen Entscheids und seiner Hemmfunktionen angesichts veränderter Umstände. Das könnte eigentlich heißen, daß in der Maschine, die ja nicht freies, eigenes Entscheiden, sondern Reproduktion einer Systemkette menschlicher Einsichten über das Funktionieren der Naturgesetze darstellt, Tutiorismus in einem bestimmten Sinn angebracht ist.

b) Kennzeichnend für die technischen Systeme, die aus dem Zusammenhang maschineller Prozesse resultieren, ist die Zentralisierung menschlicher Leistungen, die einerseits den einzelnen davon entlasten, jeweils den ganzen Anspruchsbereich menschlichen Lebens selbst zu bewältigen und damit Spezialisierung wie Freiheit – auch in der Form von Freizeit – ermöglichen, andererseits aber eine allgemeine Abhängigkeit des nicht mehr für sich selbst aufkommenden einzelnen und der Gesellschaft insgesamt von den zentralisierten Leistungen schaffen. Es ist offenkundig, daß mit dieser Entmächtigung des einzelnen und mit der Abhängigkeit von den großen Systemen auch völlig neue Formen von Unfreiheit und Gefährdung des einzelnen hervortreten, der neue Formen der Verantwortung und der Freiheits- wie der Lebenssicherung entsprechen müssen.

c) Mit der verstärkten Beherrschung von Natur und Mensch durch die technischen Systeme geht auch ein tieferer Eingriff in das innere Gefüge des Kosmos und der ihn gestaltenden Energien Hand in Hand und damit ein Ausgriff in die Dimension der Zeit, in die Lebenswelt künftiger Generationen, der mit der Steigerung der Macht des Menschen auch entsprechend gesteigerte Weisen der Verantwortung vor der dem Menschen übergebenen Welt und vor dem Recht der anderen, besonders auch der kommenden Generationen einschließt. Gewiß wäre es gleichfalls hybrid, die Energiefragen der kommenden Generation jetzt schon lösen und deren Aufgaben jetzt schon tun zu wollen. Dies wäre eine Absage an die immer neue Erfindungsfähigkeit des

6 Vgl. J. Pieper, Das Viergespann. München 1964, S. 13-64; ders., Buchstabierübungen. München 1980 S. 39-65; 109-130.

menschlichen Geistes. Aber andererseits muß sozusagen die Rechtswahrung der noch nicht Geborenen immer auch ein Anliegen der je lebenden Generation sein.
Diesen drei unter ethischem Gesichtspunkt wesentlichen Eigentümlichkeiten der Maschine bzw. maschineller Systeme müssen demgemäß drei Weisen der Sicherheit entsprechen:

a) Die Verantwortung des Menschen verlangt, in der Maschine bzw. in den technischen Systemen nicht nur Funktionsfähigkeit herzustellen – in ihr also nicht nur *Ratio technica* zu deponieren – , sondern in ihr zugleich auch die Verantwortung für den Menschen, seine ethische Vernunft mit zu objektivieren. Das bedeutet: In ihr Funktionieren müssen auch jene Hemm-Mechanismen aufgenommen werden, die die Verantwortung des Menschen im Einzelfall sicherstellen würde. Nochmals anders ausgedrückt: Die *Ratio technica* muß die *Ratio ethica* in sich selbst aufnehmen, so daß von wirklichem Funktionieren erst gesprochen werden kann, wenn ein verantwortungsvolles Funktionieren gewährleistet ist. Dabei muß auf jene vernünftige Balance von Wagnis und Sicherheit geachtet werden, die grundsätzlich dem Wesen des menschlichen Handelns entspricht.

b) Je nach dem Grad der Abhängigkeit, den ein ganzes System erzeugt, und je nach dem Maß der Gefährdung, das es für eine große Gruppe von Menschen mit sich bringt, müssen auch die Anforderungen an den ethischen Gehalt der dort deponierten funktionalen *Ratio* wachsen.

c) Diese Hineinnahme der *Ratio ethica* in die *Ratio technica* muß des weiteren in Entsprechung stehen auch zu der jeweiligen Größe des Eingriffs in das Grundgewebe des Kosmos und in die Zukunft des Lebens: Der Eingriff darf nie von der Art sein, daß er die Lebensgrundlage selbst auf die Dauer aufheben müßte. Auch hier gilt wieder, daß zwischen Tutiorismus und *Hybris* das Maß der *Prudentia,* einer sittlich und human bestimmten Sachlichkeit walten muß, die die rechte Mitte und darin die eigentliche Höhe des Menschseins findet.

3. Sicherheit und Freiheit als Ausgangspunkt des technischen Tuns

Wenn heute Sicherheit in gewisser Hinsicht als Gegenprinzip zum technischen Fortschritt und als die von der Technik zu leistende Selbstbegrenzung ihres Tuns erscheint, so ist es nützlich zu erwägen, daß der Ursprung der Technik wesentlich im Verlangen des Menschen nach Sicherheit gelegen ist. Der archaische Mensch erlebte die Natur nicht als die bergend-friedvolle Heimat, als das Unverbrauchte und Ursprüngliche, als das sie in der Perspektive städtischer Zivilisationen mit ihrer Schäferpoesie und technischer Ballungsräume mit ihrer ökologischen Romantik erscheint. Für ihn war vielmehr die Erfahrung der Natur die Erfahrung des Unheimlichen und Bedrohlichen, die unverfügbare Gefährdung, in der unbekannte Mächte wirken, gegen die er sich auf vielerlei Weise zu schützen sucht. Der ganze Bereich magischer Ritualien ist das Bemühen, den gefahrvollen Mächten zu begegnen, auch wenn das Phänomen des Religiösen insgesamt gewiß nicht auf den Satz »Timor fecit deos« (die Furcht erschuf die Götter) zurückgeführt werden kann.

Demgegenüber erscheint dann die Technik als die vernünftige Weise, den Menschen vor der gefährlichen Macht der Natur zu schützen und sie aus Bedrohung in die befriedete Heimstatt menschlicher Existenz zu verwandeln. Die Technik begegnet nicht

dem Unbekannten mit irrationaler Beschwörung, sondern sie erkennt die Rationalität der Natur und fügt sie mit der Rationalität des Menschen zusammen. So tritt sie als die Befreiung des Menschen von der irrationalen Furcht auf, die sie durch eine rational gegründete Sicherheit gegenstandslos macht. Man kann demgemäß sagen, daß Technik ursprünglich als Weise der Sicherung des Menschen entsteht, daß sie Befreiung als Gewährung von Sicherheit sein wollte und sollte: Der Mensch braucht das All nicht mehr zu fürchten, weil er es kennt und im Erkennen zu beherrschen weiß.

Technik war zunächst Bannung der Furcht, bis dann der unerwartete Umschlag kam, daß sie, die die Urgefahren des Menschen überwunden hatte, nun die neue – ihre eigene Gefahr freisetzte: die Gefahr der ungebändigten Macht des menschlichen Geistes, der nicht ethisch geformt ist. Das Werk des Menschen, das ihn sichern sollte, wird zur eigentlichen Gefahr des Menschen und der Welt zugleich. In einer merkwürdigen Paradoxie schlägt nun freilich auf einer veränderten Ebene die Gefährlichkeit der domestizierten Kräfte der Natur selbst wieder durch: Die bis auf ihren Grund hin in den Griff des Menschen genommene Natur zeigt jetzt dennoch ihre letzte Unbeherrschbarkeit, sie entgleitet der Hand des Zauberlehrlings, der – wo der Kreislauf des Machens und seiner unablässigen Progression einmal in Gang gesetzt ist – das rettende ethische Wort nicht mehr findet, das sein eigenes Werk anhalten könnte. Menschlicher Eingriff in die Natur und deren eigene Gewalt, die in dem Eingriff herausgefordert und freigelegt wurde, ergeben durch ihre gegenseitige Durchdringung einen neuen Typus von Gefahr, der weit über die archaischen Urgefahren hinausreicht und sie im Rückblick geradezu als idyllisch erscheinen lassen kann, so wenig sie es für den ihnen ausgelieferten Menschen waren.

Wenn es zutrifft, daß der innere Ausgangspunkt der Technik in der Erringung von Freiheit durch Gewähren von Sicherheit lag, so muß es von da aus auch die innere Forderung jeder technischen Entwicklung und ihr eigenes Leitmaß sein, sie so zu gestalten, daß daraus nicht größere Unsicherheit und in der Steigerung von Abhängigkeiten größere Unfreiheit entsteht. Sie wird dabei erkennen müssen, daß nicht (wie es anfangs aussah) technisches Tun als solches schon befreiendes und damit sittliches Tun ist, daß aber technisches Tun von sittlichen Maximen geleitet sein muß, um seinem eigenen Ursprung zu genügen, der in einer sittlichen Idee lag.

4. Die innere Einheit des individualethischen und des sozialethischen Maßstabs

Dieser notwendigen Dialektik der technischen Entwicklung kann freilich nur entsprochen werden, wenn der Mensch ganz allgemein die Dialektik der Aufklärung und des Fortschritts begreift, das heißt wenn er Fortschritt nicht als unbegrenzt sich steigernde Anspruchsbefriedigung und Freiheitsgeschichte nicht als ständige Vermehrung äußerer Freizügigkeit mißversteht. Er muß einsehen, daß die Steigerung der äußeren Herrschaft über die Materie mit ihrer Gewährung einer größeren materiellen Sicherheit und Freiheit nur dann nicht in ihr Gegenteil, in eine fundamentale Seinsbedrohung des Menschen und der Welt umschlägt, wenn er sie nicht als ein Ziel in sich selbst betrachtet, sondern lediglich als Möglichkeit größerer innerer Freiheit und Verzichtsfähigkeit, die ihn erst zu sich selber führt. Mit anderen Worten: Wenn die Dialektik des Fortschritts nicht zu einem dialektischen Umschlag von Befreiung zu Zerstörung werden soll, dann muß sie

als Dialektik des Umschlags von außen nach innen, von Freizügigkeit zu innerer Freiheit gelebt werden. Das bedeutet: Die Sicherheitsfrage, die mit dem Entstehen technischer Systeme aus einer individualethischen zu einer sozialethischen geworden ist, weist doch in einen gemeinsam verantworteten individualethischen Kern zurück, ohne den die sozialethischen Fragen nicht zu lösen sind. Das individuelle sittliche Gewissen und die persönliche sittliche Entscheidung ist durch nichts zu ersetzen. Auch hier gibt es eine Dialektik der Gegenseitigkeit, die wir in einer Art von technischem Kollektivismus allzu sehr verkannt haben, der den Menschen eigentlich bloß noch als System und in Systemen sehen wollte. Nur wenn in der rechten *Prudentia* und *Sophrosyne* das Spannungsgefüge von Wagnis und Verantwortung, von Erweiterung des Lebens und Annehmen der Grenze und Verzichtfähigkeit zum grundlegenden Kanon unseres Tuns wird, können wir die Problematik des Fortschritts bewältigen.

Anders ausgedrückt: Man kann nie nehmen, ohne zu geben. Den Ausbau der technischen Möglichkeiten im richtigen Gleichtakt mit der Entwicklung der je den neuen Möglichkeiten entsprechenden Sicherheit zu entwickeln, kostet etwas und verlangt eine Bändigung des reinen Herrschafts- und Gebrauchswillens. Aber es geht bei der Bewältigung des Fortschritts und insofern bei dem damit verbundenen Problem der Sicherheit um mehr als um ein bloßes Kosten-Nutzen-Kalkül. Es geht darum, den sittlichen Gehalt menschlichen Herrschens über die Erde im Herrschaftswissen und Herrschaftstun selbst zur Geltung zu bringen: Fortschritt des Menschen liegt nicht im Mehr-Haben, sondern nur im Mehr-Sein; Fortschritt, der nur zum Mehr-Haben führt, ist kein Fortschritt. Fortschritt darf nie einfach im Sinn des materiellen Mehr und erst recht nicht im Sinn der ethischen Ungebundenheit verstanden werden; er muß verstanden werden im Sinn des besseren Dienstes der Menschen füreinander, der tieferen Kommunikation und der Freiwerdung zum Eigentlichen, die ihrem Wesen nach Freiwerdung zum Verzicht und Freiwerdung von bloß materiellem Anspruch ist. Befreiung vom Sittlichen ist nicht Befreiung, sondern Entsicherung der Kräfte der Zerstörung; die wahre Sicherheit und Freiheit des Menschen besteht in der Herrschaft des Ethos: Diese innere Sicherheit des Menschen lehrt ihn auch die Wege zur rechten Weise äußerer Sicherung, und sie gibt ihm die Urteilsfähigkeit im Spannungsfeld von Sicherheit und Offenheit für die neuen Ansprüche der Wirklichkeit an sein Leben.

Die Lage der Kirche in der ČSSR

Von Josef Rabas

I. Zur kirchenpolitischen Lage und Entwicklung

Im Januar 1980 fanden in Rom Gespräche einer Regierungsdelegation aus Prag mit den für die ČSSR zuständigen Beamten im Rat für öffentliche Angelegenheiten statt. Das Kommuniqué nach Abschluß der Gespräche war so nichtssagend wie die allermeisten vorher. Es scheint aber doch, daß die Prager Gesprächspartner, Hrůza von der Prager Zentrale der staatlichen Kirchenverwaltung, und Homola, Direktor des Kirchensekre-

tariates in Preßburg, gewisse Zusagen hinsichtlich der Ernennung von zwei bis drei Bischöfen gemacht haben. Jedenfalls, so will man wissen, herrschte im Vatikan eine hoffnungsvolle Stimmung. Auch eine Äußerung des für Kirchenfragen im Regierungspräsidium zuständigen Stellvertretenden Ministerpräsidenten Lúčan hat dieser Hoffnung keinen Abbruch getan. Doch es tat sich nichts; kirchliche Kreise in Prag warteten auf eine positive Äußerung der Regierung ebenso wie der Heilige Stuhl.

In der zweiten Aprilhälfte fand in Prag eine Sitzung des Erweiterten ZK der KPTsch statt. Der Chefideologe Vasil Bilák hielt das Hauptreferat. Darin kündigte er für das Jahr 1981 gewisse Änderungen in der Wirtschaftsplanung an, wandte sich aber doch hauptsächlich ideologischen Themen zu; die ideologische Arbeit der Partei wurde von ihm in auffallend betonter Weise gefordert. Fast hatte es den Anschein, daß dies geschah, um etwaigen Lockerungsversuchen des ideologischen Unterbaues der Partei im Zusammenhang mit der geplanten, weniger starren Wirtschaftsführung dadurch entgegenzutreten, um allen Anfängen einer Entwicklung, die 1968 zum »Prager Frühling« geführt hatte, die Grundlage zu entziehen. Es ist doch bemerkenswert, daß in letzter Zeit immer wieder auf die »Erkenntnisse aus den Erfahrungen der krisenhaften Entwicklung in Partei und Gesellschaft nach dem XIII. Parteikongreß« hingewiesen wird. (In Prag scheint man die alten Schemen zu fürchten, wird man sie nicht los.) Und während der Diskussion nach Biláks Hauptreferat konnte man eine bemerkenswerte Wahrnehmung machen. Unter den Diskussionsrednern war auch der eben erwähnte Stellvertretende Ministerpräsident Lúčan. Und er sprach etwas Ungewohntes und Unerwartetes aus: Er lobte die auf dem Staatsgebiet wirkenden Kirchen ob ihrer Friedensarbeit. So berichtete tags darauf das Prager Parteiblatt »Rudé právo«. Bei dieser Beobachtung muß mitbedacht bleiben, daß alle diese Diskussionsredner und ihre Diskussionsbeiträge von der Kongreßleitung bis in den genauen Wortlaut gesteuert sind. Und dann kam am übernächsten Tag noch eine zusätzliche Wahrnehmung. Während die entsprechende Ausgabe des »Rudé právo«, wie sonst immer üblich, den vollen Beitrag der Diskussionsredner brachte, war von Lúčans die Kirchen lobenden Worten nichts angeführt. Warum dieses alles? Sollte Lúčans lobender Hinweis die versammelten Größen auf einen Schritt der Parteiführung dem Heiligen Stuhl gegenüber, d. h. konkret auf das eine oder andere Zugeständnis der Kirche gegenüber vorbereiten, um sie nicht unvorbereitet und dann an der ideologischen Standfestigkeit der obersten Parteiführung zweifeln zu lassen? Doch warum erschien dann nicht auch Lúčans voller Diskussionsbeitrag in der Presse? Und schließlich fiel auf, daß das Blatt der Volkspartei selbst Lúčans lobende Anerkennung der Friedensarbeit der Kirchen vollständig verschwieg. Warum dies? Hat sich im ZK der Prager Parteileitung der antikirchlichere Kurs schließlich doch durchgesetzt? Ist aber eine solche Kursänderung über Nacht denkbar? Oder sollte Lúčan etwaige Möglichkeiten nur ganz kurz angedeutet haben, ohne ihre Realisierung als schon sicher bevorstehend erscheinen zu lassen? Eine gewisse Lockerung des angespannten Verhältnisses zwischen Staat und Kirche ließ auch das Bemühen der tschechoslowakischen Auslandsdiplomatie für wahrscheinlich erscheinen. Denn von dort wurde an mindestens einer fremden Auslandsvertretung eine Begründung für eine bevorstehende Lockerung des Staat-Kirche-Verhältnisses wohl absichtlich weitergegeben: Die Einstellung der Kirchen des Landes zum sozialistischen Staat hat sich gebessert; daher sei auch eine Änderung der Haltung des Staates den Kirchen gegenüber gerechtfertigt und angebracht; die fünfziger Jahre seien eben schon längst überwunden.

Dann kam in die eingetretene äußere Stille jener kurze, aber deutlich vernehmbare Paukenschlag des Papstes am 18. Mai 1980 während seiner kurzen Sonntagsansprache vom Fenster seines Arbeitszimmers aus: Der Papst sprach über seine Afrika-Reise. Dann jedoch änderte er abrupt, aber ebenso vorbereitet Thema und Adressaten seiner Worte. An diesem Tag begeht die Kirche das Andenken an den hl. Johann von Nepomuk, der in Treue zu seinem Gewissen und bei der Ausübung seines Amtes als Generalvikar des Prager Erzbischofs den unberechtigten Ansprüchen des böhmischen Königs Wenzel IV. Widerstand entgegensetzte und dafür nach grausamer Marter einen gewaltsamen Tod in den Fluten der Prager Moldau erlitt. Das Gedächtnis an diesen Sohn Böhmens und Märtyrer der Kirche benutzte Johannes Paul II., um die an jenem Sonntag auf dem Petersplatz versammelten Menschen, unter ihnen an die 20 000 Mitglieder der Focolare-Bewegung aus vielen Ländern unserer Erde, zum Gebet für die Christen in der ČSSR aufzufordern. Und der Papst wurde sehr deutlich: Er forderte für die Gläubigen der ČSSR volle Glaubensfreiheit, unbehinderten Zugang zum Priesterberuf und zum Ordensleben. Von einer Reaktion der Prager Machthaber wurde nichts bekannt. Ganz gewiß sind die offene Anklage und die konkreten Forderungen des Papstes in Prag mit Unwillen vernommen worden. Sollte die Prager Regierung – wie in Prag zu vernehmen war – wirklich im Päpstlichen Staatssekretariat Schritte gegen die Äußerungen des Papstes unternommen haben, so sind diese ganz gewiß nutzlos geblieben. Der Heilige Stuhl hat durch den Mund des Papstes offen die Verweigerung einer wirklichen Glaubensfreiheit angeprangert und konkrete Forderungen gestellt.

Der Schlüssel zu einem wirklichen Fortschritt scheint in Olmütz zu liegen. Es ist bekannt, daß der Heilige Stuhl anfangs 1978 in der Slowakei eine eigene Kirchenprovinz mit dem Metropolitansitz in Trnava (Tyrnau) errichtet hat. Es ist ferner bekannt, daß der dort seit März 1973 mit Genehmigung der Prager Regierung als Apostolischer Administrator amtierende Bischof Július Gábriš zum Erzbischof und Metropoliten vom Heiligen Stuhl ernannt werden sollte. Doch diese Absicht scheiterte daran, daß die Prager Regierung ihre Zustimmung dazu nur gegeben hätte, wenn zugleich der Heilige Stuhl auch den Olmützer Apostolischen Administrator Bischof Vrana – und dieser ist nur *ad nutum Sanctae Sedis* in diesem Amt, kann also kirchenrechtlich jederzeit und formlos abgesetzt werden – zum Erzbischof und damit zum mährischen Metropoliten ernennen würde. Dazu glaubte sich jedoch der Heilige Stuhl mit Rücksicht auf Vranas enge Bindung – ihm vor seiner Bischofsweihe anfangs März 1973 ausdrücklich untersagte Bindung – an die Priestervereinigung »Pacem in terris« nicht in der Lage.

Aber nicht dieses Verlangen der Prager Regierung allein hindert jede Verbesserung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat in der ČSSR. Es ist die dahinterstehende intransigente Einstellung der Prager Parteiführung, die trotz der oftmals vom Heiligen Stuhl vorgetragenen Forderungen hinsichtlich lebenswichtiger Anliegen einer kirchlichen Wirksamkeit und einer echten Gleichberechtigung gläubiger Bürger zu keinem Zugeständnis bereit ist. Die Kirche ist weiterhin in ihrer Wirksamkeit behindert, die Orden immer noch gewaltsam ohne Rechtsgrundlage liquidiert, der Religionsunterricht fast vollständig unmöglich gemacht, der Zugang zum Priesterberuf erschwert, alle Äußerungen christlichen Glaubens außerhalb der Gottesdienste als Verbrechen geahndet, die Gläubigen religiös auf Hungerrationen gesetzt – und dabei wird lautstark auf die in der Verfassung tatsächlich zugesicherte, aber im konkreten Leben verweigerte Glaubensfreiheit hingewiesen. Und infolge dieser intransigenten Haltung der Prager

Partei- und Staatsführung und eines trotz aller verbalen Hinweise auf die in der Verfassung garantierte Glaubensfreiheit offen als solchen deklarierten Vernichtungsfeldzuges gegen Glaube, Kirche, Religiosität kann es einen wirklichen Frieden auch in der ČSSR nicht geben. Der Heilige Stuhl fordert für die katholische Kirche im Lande keine Privilegien, sondern die Freiheit und Möglichkeit ihrer Existenz und ihrer rein religiös-seelsorglichen Arbeit und für gläubige Bürger gleichberechtigten Zugang zu Staat und Gesellschaft sowie unbehinderte passive und auch aktive Teilnahme am kulturellen Leben: gleiche Rechte und Pflichten für Christen wie für Atheisten. Darauf aber einzugehen hat sich die Prager Parteiführung bisher hartnäckig geweigert.

Wenn das Prager Barometer die kirchenpolitische Wetterlage richtig angezeigt hat – und dem scheint so wirklich gewesen zu sein –, dann wäre Prag zu weiteren Gesprächen bereit gewesen oder sogar immer noch bereit. Doch dürfte die neue Schrittart der sogenannten Ostpolitik des Heiligen Stuhls mit vollem Recht hier vor einer Wiederaufnahme von Gesprächen konkrete Vorschläge Prags erwartet haben. Und auch in Rom war man zu einem neuen – dem wievielten – Anfang bereit; es gab ja keine Fortsetzungen, sondern immer wieder stand man dort, wo vorher schon begonnen worden war. Es scheint, daß der Heilige Stuhl auf inoffiziellem Weg durch einen seiner Beamten nach einer Möglichkeit im Lande selbst suchen lassen wollte; in kirchlichen Kreisen Prags hat man vergeblich auf diesen Mann gewartet, wohl deshalb, weil Prag abgewunken hat. So konnte die »Frankfurter Allgemeine Zeitung« am 11. 2. 1981 einem langen Beitrag über die Kirche in der ČSSR die Überschrift geben: Zwischen dem Vatikan und Prag geht nichts voran.

Daran hat der überraschende Besuch des Sonder-Nuntius des Heiligen Stuhls, des Erzbischofs Poggi, und seines Fachreferenten P. Bukovský in der zweiten Dezemberhälfte 1980 nichts geändert. Der Besuch war ebenso kurz wie ergebnislos.

Rätselraten verursachte, daß der im April 1950 insgeheim geweihte und dann zum Apostolischen Administrator von Königgrätz (Hradec Králové) ernannte Bischof Otčenášek, der jedoch von der Regierung nicht anerkannt wird und die Pfarrstelle in Türmitz bei Aussig in der Diözese Leitmeritz zugewiesen erhielt, plötzlich Anfang des Jahres nach Rom reisen durfte. Man war und ist sich bis heute nicht im klaren, was diese genehmigte Reise zu bedeuten hatte. Es wäre eine beinahe zu große Überraschung, wenn die Prager Parteiführung damit eine Öffnung signalisieren wollte; aber ganz bedeutungslos scheint der Vorfall doch nicht zu sein.

Bedeutungsvoller und schwerwiegender ist jedoch die Einladung des Olmützer Administrators, Bischof Vrana, zu einer Vorsprache in der römischen Kurie; manche sprachen von einer Zitierung, nicht von einer Einladung; in Wirklichkeit dürfte es eine Zitierung in der höflichen Form einer Einladung gewesen sein. Bischof Vrana, selbst der italienischen Sprache nicht mächtig wie auch der römischen Atmosphäre fremd, nahm sich als Begleiter den Prager Generalvikar Vaněk mit. Dabei fiel auf, daß Bischof Vrana an einem Montag in Rom ankam und am Freitag bereits den Rückflug antreten wollte, dann jedoch im Vatikan den Auftrag erhielt, seinen Aufenthalt zu verlängern. Am Freitag, dem 13. Februar, flog er zurück, und tags darauf feierte der Papst in Konzelebration mit zumeist slawischen Bischöfen einen feierlichen Gottesdienst aus Anlaß des Gedächtnisses der beiden heiligen Slawen-Lehrer (oder auch Slawen-Apostel) Cyrill und Method, nun auch Mitpatrone Europas, in der römischen Grabeskirche des hl. Cyrill in S. Clemente. Es mußte befremden, daß der Bischof von Olmütz, in dessen

Metropole der von den tschechischen Katholiken als Amtssitz des hl. Method viel besuchte Wallfahrtsort Velehrad liegt, am Tag vorher Rom verlassen hat. War Bischof Vrana nicht zur Konzelebration eingeladen? Oder brachte ihm der römische Aufenthalt sowenig Erfreuliches ein? Aus mit Prag verbundenen Quellen war zu vernehmen, daß Bischof Vrana bei seinen Vorsprachen im Rat für öffentliche Angelegenheiten sehr ernste Worte und Vorhaltungen zu hören bekommen hat. Dabei dürfte auch in Rom bekannt sein, daß Bischof Vrana die äußere Verwaltung der großen Diözese sehr gut führt wie auch seine zahlreichen Besuche in den Pfarrgemeinden sicher keinen Anlaß zu Klagen geben konnten. Aber es ist die enge Bindung an die vollständig vom Kirchensekretariat und damit von der Prager Parteizentrale abhängige und ganz im Dienst eines sozialistischen Aufbaus der Gesellschaft stehende Priestervereinigung »Pacem in terris«, die höchstwahrscheinlich Anlaß zu Vorhaltungen gegeben hat. Rom hat vor seiner Bischofs-Ernennung die Lösung von dieser Vereinigung gefordert; in Wirklichkeit ist diese Zusage nicht erfüllt worden.

Das derzeitige kirchenpolitische Klima schlägt sich auch in der Parteipresse der ČSSR nieder, und zwar in einer doppelten Weise: in Polemiken und Attacken gegen den Papst selbst und in Angriffen gegen einen angeblich neuerwachten »Klerikalismus«, das neueste und doch so alte Gespenst für die kirchenfeindliche Propaganda.

An der Person des Papstes mißfällt der Prager Parteizentrale dessen Eintreten für die Menschenrechte, seine Forderung nach wirklicher Glaubensfreiheit und eine wiederaufgenommene Betonung der katholischen Soziallehre; auch eine Verzerrung des Atheismus und seine antirevolutionären Tendenzen werden angeprangert.

Die zweite Breitseite nimmt einen angeblich neu erwachten und auch vom Papst gestützten »Klerikalismus« ins Visier. Das slowakische Parteiblatt »Pravda« vom 29. 12. 1980 machte damit einen neuen Anfang, andere Blätter leisten – bis in die letzten Tage hinein – Schützenhilfe.

Wird diese Prager Großwetterlage nochmals überblickt, so zeichnet sich kein Hoffnungsschimmer für die so hart bedrängte Lage der Kirche dieses Landes und ihrer gläubigen Menschen ab; die Partei ist nicht bereit, einen wirklichen Frei-Raum für kirchlich-religiöses Leben und persönliche Glaubensverwirklichung ohne Behinderung und ohne Benachteiligung zu schaffen.

II. Unerwarteter Aufbruch

Angesichts dieser so hart bedrängten Lage der Kirche in der ČSSR, die nun schon 33 Jahre andauert, wäre es durchaus verständlich, wenn Resignation bis zur Aufgabe aller Hoffnung und Zuversicht Gläubige und Klerus ergriffen hätte. Seit 18 Jahren bemüht sich der Heilige Stuhl um eine Erleichterung in dieser bedrückenden Glaubensnot so vieler Menschen; er ist bis an die Grenzen des Zumutbaren und irgendwie noch Vertretbaren gegangen, um der Kirche dort wenigstens ein beschränktes Lebensrecht zu sichern, die Möglichkeit zu haben, die christliche Botschaft zu verkünden und den Gläubigen christlichen Glaubensvollzug ohne Behinderung im Beruf und ohne Diskriminierung im gesellschaftlichen Leben zu ermöglichen. Der Heilige Stuhl nahm Täuschungen und Enttäuschungen hin, doch er ließ nicht ab von seinen Bemühungen, fand sich immer wieder bereit, Gespräche aufzunehmen, er machte seine Vorschläge, erhob auch Forderungen, doch es gelang kein Durchbruch; die Bischofsernennungen

Anfang 1973 erwiesen sich als ein einmaliges – und teuer erkauftes – Ereignis, die erst mühselig erhaltene Zustimmung Prags zur Ernennung des Prager Kardinals zum Prager Erzbischof konnte nur durch Rücksichtnahme Prags auf das Ausland erreicht werden. Sonst hat sich fast nichts gebessert, im Gegenteil. Und der Druck auf die Kirche und ihre Gläubigen nahm nicht ab, die Behinderung kirchlich-religiösen Lebens nahm nach 1970 wieder zu und hat sich in letzter Zeit noch verstärkt.

Unerwartet und überraschend ist dann jedoch aus lebendigen Kreisen gläubiger Menschen, Laien und Priestern, eine Gegenströmung entstanden gegen alle Unterdrükkung und Behinderung, die sich heute in einer dreifachen Richtung bemerkbar macht. Diese Gegenströmung mag angeregt und ermutigt worden sein durch eine ähnliche Bewegung auf der politischen Seite des öffentlichen Lebens in der ČSSR, der Bürgerrechtsbewegung, die mit ihrer Charta '77 zuerst sich offen zu den Menschen- und Bürgerrechten bekannt hat; auch die Schlußerklärung der KFZE-Konferenz von Helsinki sowie die beiden Internationalen Pakte über bürgerliche und politische Rechte aus dem Jahre 1976 haben diese Strömung entstehen lassen. Aber sie entstand doch aus der Kraft des eigenen religiösen Glaubens und bezieht sich ausschließlich auf den kirchlich-religiösen Bereich, wendet sich weder gegen den kommunistischen Staat noch gegen die sozialistische Gesellschaftsordnung, wohl aber ganz entschieden gegen die verweigerte Glaubensfreiheit, gegen die Diskriminierung gläubiger Menschen, gegen alle Behinderungs- und Unterdrückungsmaßnahmen kirchlich-religiösen Lebens in ihrem Land.

Tschechische und slowakische Katholiken schweigen nicht mehr, sie treten offen für ihren Glauben ein, fordern Glaubensfreiheit und weisen Unterdrückungsmaßnahmen mutig zurück. Es ist ein Aufbruch von unten, von der Basis her, wie er insbesondere bei tschechischen Katholiken überraschen muß, die bisher gegen religiöse Unterdrückung sich zu wehren nicht gewohnt waren, wenn von der kurzen Zeit nach dem Ersten Weltkrieg abgesehen wird, wo übrigens der Ansturm der damals gegründeten tschechischen Nationalkirche sich nie so schlimm und hart ausgewirkt hat wie der Kampf des kommunistischen Atheismus seit 1948.

In Beschwerden und Eingaben ganzer Gruppen wie auch einzelner an den Staatspräsidenten, an das Parlament, an Gerichte und Polizei, aber auch an den einen oder anderen der Priestervereinigung wenden sie sich mit Vorschlägen und auch Forderungen. Diese Abwehr kommt aus allen Schichten der Bevölkerung, von mutigen Laien ebenso wie von nicht weniger tapferen Priestern und Ordenspersonen, von Wissenschaftlern und Arbeitern.

Am deutlichsten gibt von dieser Entwicklung eine Petition aus Kremsier, dem mährischen Kroměříž Zeugnis. Dort haben bereits 1977 mutige Gläubige, Männer und Frauen, alle ihre Klagen, aber auch ihre Forderungen zusammengefaßt und diese Petition an den zuständigen Ortsbischof, den Bistumsverwalter von Olmütz, Bischof Vrana, und an den Prager Kardinal Tomášek mit der Bitte übersandt, das Schriftstück den zuständigen staatlichen Stellen zuzuleiten. Bischof Vrana hat das Schriftstück wortlos zurückgesandt, Kardinal Tomášek hat sich in einer schriftlichen Erklärung an das Berufungsgericht in Brünn hinter diese Petition gestellt. Offen prangern sie an, was ihnen als gläubigen Bürgern widerfährt: »Bisher wurden wir systematisch verletzt, verdächtigt, diskriminiert und aus den verschiedensten Stellungen im Leben ausgestoßen.« Zwei der Initiatoren wurden verurteilt, der eine zu einer mehrmonatlichen

Freiheitsstrafe, der andere, der bisher gesund genug war, um als Weichensteller bei der tschechoslowakischen Eisenbahn seinen Dienst zu tun, zu einer »psychiatrischen« Behandlung; beide wurden als rechtsunfähig für Eingaben an staatliche Behörden erklärt.

Gläubige aus dem mittelböhmischen Rožmitál protestieren in einem Schreiben an den Staatspräsidenten Dr. Husák gegen die Amtsenthebung ihres Seelsorgers, die ohne Angabe von Gründen kurzfristig ausgesprochen wurde; der amtsenthobene Priester mußte dann eine Arbeit als Fensterputzer in Prag antreten. In ihrem Protestschreiben an den Staatspräsidenten fragen sie: »Ist es ein Verbrechen, Christ zu sein oder nicht, und ist das wahr, was wir von offiziellen Stellen hören oder setzen jene ihren Willen durch, die sich vielleicht nach anderen Vorschriften halten?« Sie verweisen auf ihren Beitrag zum Aufbau des Landes und fügen hinzu: »Zudem sind wir keineswegs ein zahlenmäßig zu übersehender Teil der Bevölkerung.«

Vor Gericht geht P. Formánek in seinem Schlußwort zum Gegenangriff über: »Wer die Gesetze der ČSSR nicht beachtet, bin nicht ich. Wer Gläubige aufgewiegelt hat, war nicht ich und auch nicht die mitangeklagte Maria Kožnarová, sondern jene, die uns verhört haben . . . «

Der Ordensobere der tschechischen Franziskaner in Böhmen und Mähren, P. Zlámal, wurde im Herbst 1980 wieder einmal zu einem Polizeiverhör vorgeladen; er weigert sich und rechtfertigt seine Weigerung in einem Schreiben an die Staatspolizei: »Ich habe 9½ Jahre Gefängnis hinter mir und weiß daher Bescheid über qualifizierte Verbrechen gegen die Menschlichkeit; ich rede nicht nur so daher . . . in der Internierung hing ich an einem Seil, wurde gewürgt und hatte den Revolver auf der Brust. Von diesem Augenblick an sind meine Haare grau!«

Bei einem gläubigen Wissenschaftler, Dipl.-Ing. Jiři Kaplan, wurden im Herbst 1979 anläßlich einer Hausdurchsuchung 377 Bücher, zumeist religiösen und theologischen Inhalts beschlagnahmt, er selbst verhaftet und angeklagt. Seine Gattin, Maria Kaplanová, wendet sich in einem Schreiben an den Staatspräsidenten Dr. Husák. »Bei dieser Gelegenheit – so schreibt sie – kann ich es nicht unterlassen, daran zu erinnern, wie die Kirche kritisiert und verurteilt wurde, als vor einigen Jahrhunderten ›unerwünschte und unerlaubte‹ Bücher verbrannt worden waren. Heute leben wir aber im zwanzigsten Jahrhundert. Damals war das Verzeichnis der sogenannten ›Verbotenen Bücher‹ bekannt. Soviel ich weiß, wurde in unserer Gesellschaft kein solches Verzeichnis veröffentlicht. Und doch erfährt man plötzlich, daß eine sogenannte ›anstößige Literatur‹ existiert, und nach dem Verzeichnis der bei uns konfiszierten Bücher kann man also schließen, daß es die christliche Literatur ist . . .« Nachdem Frau Kaplanová den Staatspräsidenten an seine eigene Kerkerhaft erinnert hat, schreibt sie: »Für die Wahrheit haben die Menschen gelitten, und sie werden leiden. Aber keine Macht, weder Gewalt noch ein System werden sie totschweigen.«

In einem Schreiben vom 27. 4. 1980 an das Prager Parlament schildert der bereits so oft verhörte und bestrafte Bischof Korec das Schicksal gläubiger Menschen in der ČSSR. »Für Hunderttausende von Gläubigen ist es deshalb peinlich, wenn ihnen jemand in der Schule oder im Beruf Bitternis nur deshalb bereitet, weil sie um nichts in der Welt ohne Gott und seinen Segen leben wollen.« Und er fährt fort: »Die Freiheit, so aus der Wahrheit über Gott zu leben und sie zu bezeugen, gehört zu den grundlegenden Rechten des Menschen, und in ihr sind auch alle seine anderen Rechte enthalten.«

Wie sich gläubige Menschen gegen jene Kräfte wehren, die – gemeint ist die regimehörige Priestervereinigung – innerhalb der Kirche selbst den Zielsetzungen einer atheistischen Parteiführung zuarbeiten, ist aus einem Schreiben einer gläubigen Frau, Maria Ruth Križková, ersichtlich, zunächst Literaturhistorikerin und dann zur Forstarbeiterin degradiert, weil sie, die gläubige Christin, sich zu einer Agentenarbeit nicht hergab. In ihrem Brief an den Vorsitzenden der Priestervereinigung, für den die Kirche des Landes volle Freiheit genießt, richtet sie die Frage: »Sie schreiben von der Religionsfreiheit bei uns. Darf ich fragen: Sprechen Sie da für jene tschechischen und slowakischen Priester, denen die staatliche Genehmigung zur Ausübung der geistlichen Tätigkeit entzogen worden ist oder die diese Genehmigung nie erhalten haben? Sprechen Sie für die Gläubigen, die ob ihres Glaubens eine qualifizierte berufliche Betätigung verloren haben? Sprechen Sie für die jungen Menschen, denen deshalb, weil sie in der neunklassigen Grundschule den Religionsunterricht besucht haben oder an Sonntagen mit den Eltern in die Kirche gegangen sind, ein Studium unmöglich gemacht worden ist? Sprechen Sie für unsere Kinder, die von frühester Kindheit an in der Kinderkrippe oder im Kindergarten einer atheistischen Propaganda ausgesetzt sind?«

Aber nicht nur Klagen und Anklagen bringen diese Menschen heute in der ČSSR vor. Sie machen auch konkrete Vorschläge, die sich durchaus im Rahmen der in ihrem Lande eingeführten Gesellschaftsordnung bewegen.

Der promovierte Philosoph Dr. Benda, der keine Gelegenheit zur Betätigung in seinem Beruf erhielt und daher noch Mathematik studierte, aber trotzdem arbeitslos und dann noch wegen seines Eintretens für die Menschenrechte zu einer Haftstrafe verurteilt wurde, ist ein Vertreter der jungen katholischen Intelligenz, als deren markanteste Gestalt er angesehen wird. In einer selbstkritischen Zeitanalyse spricht er voller Zuversicht von der Sendung der Christen des Ostblocks, einen »Ausweg aus der weltweiten politischen Krise anzubieten«. Er sieht die Aufgabe auch der Kirche seines Landes: »Ich bin fest überzeugt, daß gerade die Kirchen Osteuropas jetzt dazu berufen sind, ein entscheidendes Wort auszusprechen, das die allgemeine Kirche aus ihrem gegenwärtigen gespannten und zaudernden Zustand herausführen wird.« Und Dr. Benda sieht sich durch die Wahl eines polnischen Papstes bestätigt. »Das einzige, was uns retten kann« – so schreibt Dr. Benda in seiner Studie – »sehe ich im ›Weg zurück zu den Quellen‹, um eine neue Gemeinschaft aufzubauen«; das ist für ihn »eine weltweite realistische Hoffnung«.

Wie Dr. Bendas Studie blieb auch eine andere, nicht weniger tiefe Abhandlung des Prager Theologen Dr. Zvěřina im Lande selbst unveröffentlicht, zirkulierte jedoch als Samisdat. Er sieht die tiefere Wurzel des gnadenlosen Kampfes auch gegen Religion, Glaube und Kirche im Haß. Ihn zu überwinden gilt ihm, der seit Jahren mutig für Religions- und Glaubensfreiheit eintritt, als nun wichtigste Aufgabe. Er geht den Wurzeln dieses Hasses nach. Dabei bekennt er freimütig: Es gab da die grauenhafte Schule des Nazismus, die Grausamkeit des Krieges. Beim eigenen Volk sieht er Haß »in einem größeren Ausmaß« erst »in der Bestialität den Deutschen gegenüber . . . dann an den Kollaboranten, dann wurde der Haß auf die ideologischen Widersacher übertragen, dann auf die politischen Widersacher . . .« Und er kommt zu dem Schluß: »Liebe kann alles, sie überwindet auch den Haß. Und sie allein!«

Hier wird ersichtlich, wie Widerspruch zur verweigerten Glaubensfreiheit aus dem gesellschaftlichen und kirchenpolitischen Bereich hinaufgehoben wird auf eine sittliche

Ebene. Noch deutlicher wird dies durch verschiedene rein religiös-sittliche Aktivitäten: durch Fasten und Gebet vieler einzelner, geeint durch gemeinsamen christlichen Glauben. In einem Aufruf heißt es: »Während langer Jahre, und keineswegs ohne unsere Schuld, nimmt die allgemein bekannte Lage ihren Lauf, in der Gläubige wegen ihrer Überzeugung verfolgt, Geistliche zahlenmäßig verringert und der Möglichkeit einer Ausübung ihres priesterlichen Berufes enthoben, Erwachsene, Jugendliche und Kinder der Gelegenheit beraubt sind, ihr Wissen im Bereich des christlichen Glaubens zu erweitern; wo sogar Geistliche und Laien in diesem Zusammenhang strafrechtlich verfolgt werden . . . Um Kraft und Mut zu gewinnen, allen Verfolgten nahe zu sein, um Schwäche und Angst zu überwinden und das Licht der ewigen Liebe und der alles übersteigenden Hoffnung zu verbreiten, werden wir uns in einem dreißigstündigen Fasten zu stärken suchen.« Dieser Aufruf zu einem österlichen Fasten vom 12. April 1979, von 116 Personen unterschrieben, blieb nicht der einzige; es folgten ihm andere; Hunderte von Gläubigen haben sich ihm angeschlossen. Hier haben wir einen Aufbruch aus tieferen Quellen zu einem anderen Ufer zu verzeichnen.

Der kommunistische Staat gestattet es der Kirche, die – wie es im Parteijargon heißt – »religiösen Bedürfnisse gläubiger Bürger zu befriedigen«. Es ist die einzige Aufgabe, die den Kirchen und Religionsgemeinschaften zu erfüllen erlaubt ist. Diese »Befriedigung« erfolgt ausschließlich in »Kulthandlungen«, diese jedoch nur im Rahmen, den dafür die staatlichen Kirchensekretäre genehmigen, die auch die »religiösen Bedürfnisse« selbst festlegen. Darüber hinaus sind nur kirchliche Trauungen, Taufe und Firmung sowie kirchliche Beerdigungen noch gestattet. Alle diese kirchlichen Aktivitäten werden jedoch mit allen Mitteln zu verhindern gesucht. Eine eigene öffentliche Körperschaft für zivile Angelegenheiten hat die Aufgabe, diese Äußerungen christlicher Einstellung durch – wie es ausdrücklich heißt – »sozialistische Riten zu ersetzen«. Was darüber hinausgeht, ist verboten. Mit dieser von atheistischen Funktionären festgelegten Norm können sich viele gläubige Menschen nicht zufriedengeben. Geistliche Übungen, gemeinsame Bibellesung, Schrift-Meditation, Gesprächs-Runden über religiöse und sittliche Fragen, Zusammenkünfte mit Gleichgesinnten, Vorbereitungs-Kurse auf eine christliche Ehe – das alles ist verboten, gilt als Vergehen gegen die sozialistische Rechtsordnung, wird gerichtlich geahndet.

Mit diesem faktischen Zustand geben sich nun insbesondere Jugendliche, aber auch junge Familien aus allen Schichten der Bevölkerung, insbesondere Studenten, aber auch junge Arbeiter und Jung-Akademiker nicht mehr zufrieden. Sie wissen die beiden Internationalen Pakte über kulturelle und andere Rechte auf ihrer Seite, haben doch diese Abkommen in ihrem Land Gesetzeskraft erhalten. Und so fühlen sie sich berechtigt, insgeheim die ihnen vorenthaltene geistliche Nahrung zu suchen. In privaten Zusammenkünften wie auch bei Wanderungen am Wochenende, während eines Zeltlagers oder eines Ski-Aufenthaltes auf einer Berghütte, wo immer ihnen eine Gelegenheit oder Möglichkeit sich bietet, finden Menschen sich zusammen. Oft ist ein Priester dabei, dem die staatliche Genehmigung entzogen oder nie erteilt wurde, bisweilen macht auch ein Seelsorger selbst mit. Bibellesung, Meditation, Gebet und Gespräche bilden den Inhalt.

Wer daran teilnimmt, muß bereit sein, Verhöre, Drohungen, Meldung an den Arbeitgeber und dergleichen mehr auf sich zu nehmen – bis zur Behinderung in Schule und Beruf, bisweilen auch bis zur gerichtlichen Ahndung. Und ein Priester, der dabei

gestellt wird, wird immer wegen »Verhinderung der staatlichen Aufsicht über die Kirchen« vor Gericht gestellt und verurteilt.

Der Mangel an geistlicher Nahrung für gläubige Menschen in der heutigen ČSSR läßt sich schon lange nicht mehr übersehen; er ist zu einem wirklichen Notstand geworden.

Es besteht wohl ein vom Staat eingerichteter und kontrollierter Kirchlicher Verlag, der jedoch mit der Kirche nichts zu tun hat, wie auch die katholische Caritas ein staatliches Unternehmen unter kirchlicher Flagge darstellt, in die dieser Verlag eingegliedert ist. Was da an Veröffentlichungen für das gläubige Kirchenvolk erscheint, ist qualitativ und quantitativ unzureichend. Die beiden katholischen Zeitungen, eine tschechische in Prag und eine slowakische in Preßburg, sind nichtssagend oder voller Propaganda im Sinne der total regimehörigen Priestervereinigung; eine Hilfe in der großen Glaubensnot bieten sie den Gläubigen nicht. Sonstige Veröffentlichungen dieses sogenannten Kirchlichen Verlages sind kaum erwähnenswert.

Diesen Hintergrund muß man sehen, um zu verstehen, warum beherzte Priester und Laien gerade in letzter Zeit eine Notlösung gesucht und gewagt haben. Samisdat-Schriften erschienen öfters, und es gelang sogar, eine Möglichkeit zu umfangreicheren Publikationen zu schaffen; das nötige Gerät und Material wurde besorgt, und so begab man sich an die Arbeit. Eine großangelegte Polizeiaktion am 10. 9. 1979 machte diesen Bemühungen um geistliche Nahrung ein Ende. Von Prag über Reichenberg – Mährisch Ostrau – Olmütz – Brünn – Preßburg bis weiter in die Slowakei gab es Hausdurchsuchungen, Verhöre und auch einige Verhaftungen. Der Gerichtsprozeß gegen sechs Angeklagte fand im September 1981 in Olmütz statt. Was an religiöser Literatur und Druckgerät gefunden wurde, verfiel der Beschlagnahme.

Büchersendungen religiösen und theologischen Inhalts sind z. B. aus Rom fast nicht mehr möglich, aus anderen Ländern wird leichter eine Sendung dem Empfänger zugestellt.

In dieser Notlage haben Christen begonnen sich zu wehren. Und man kann mit Sicherheit annehmen, daß sie durch Polizeiaktionen und Gerichtsurteile von weiteren Versuchen der Selbsterhaltung nicht ablassen werden.

Das muß auch von den insgeheim erteilten Priesterweihen gesagt werden. Parteiführung, Polizei und Kirchensekretariat ist heute sehr gut bekannt, daß junge Menschen neben ihrem Beruf insgeheim eine theologische Ausbildung durch einige Priester erhalten und dann ebenso geheim zu Priestern geweiht werden; insbesondere sorgen auf diese Weise die vom Staat ohne jegliche rechtliche Grundlage 1950 mit Gewalt liquidierten Ordensgemeinschaften für die Zukunft ihrer Gemeinschaften im Lande. Die bereits erwähnte »Pravda« vom 29. Dezember 1980 verbreitet sich darüber in einem sehr langen Beitrag. Die Frage ist berechtigt: Wer erteilt diese geheimen Priesterweihen? Sicher ein Bischof, wohl kaum einer der mit staatlicher Genehmigung amtierenden Bischöfe; das wäre mehr als unklug. In einer der letzten Nummern des Katholischen Informationsdienstes erwähnt Hansjakob Stehle einen geheim geweihten Bischof. Diesen Bischof gibt es – und wenn wir dem Blatt der kommunistischen Partei der Slowakei glauben, ist dieser Bischof nicht der einzige im Lande. Es ist aber durchaus möglich, daß diese geheimen Priesterweihen im erreichbaren Ausland erteilt wurden und werden. Darüber jedoch zu sprechen ist nicht angebracht.

Gibt es also eine »geheime Kirche«, eine »Untergrundkirche«? Wenn darunter eine eigene Gruppe kleineren oder größeren Ausmaßes neben oder gar gegen die zugelassene

Kirche verstanden wird, dann kann man von einer »geheimen Kirche« nicht sprechen. In der ČSSR gibt es eine deutlich sichtbare Kirche, die unterdrückt, behindert und manipuliert wird. Und eben weil dem so ist, nehmen sich Gläubige das ihnen durch Gesetze des eigenen Landes und internationale Abkommen zustehende Recht auf einen geheimen Vollzug ihrer christlichen Gläubigkeit. Das hat nichts zu tun mit Antisozialismus, mit staatsfeindlicher Einstellung und Ablehnung einer sozialistischen Gesellschaftsordnung, das hat aber ebenso sicher etwas zu tun mit Glaubensfreiheit. Der Prager und Preßburger kommunistischen Parteiführung wäre es ein leichtes, diese geheimen Ausdrucks- und Betätigungsweisen zu verhindern, indem sie diese nicht verbieten und verfolgen. Es gibt in der ČSSR keine »geheime Kirche«, es gibt aus der Not der Unterdrückung geheime Glaubensvollzüge und eine geheime religiöse Betätigung hungriger und suchender Mitglieder dieser sichtbaren Kirche. Diese Menschen, die sich zu geheim durchgeführten religiösen Veranstaltungen irgendwo versammeln, die insgeheim Priester oder Mitglied einer Ordensgemeinschaft werden, wollen keine »Untergrundkirche«, keine »geheime Kirche« sein. Sie wissen sich als Glieder der Kirche des Landes, nur suchen sie die ihnen parteiamtlich zugesicherte »Befriedigung religiöser Bedürfnisse« dann und dort, wann und wo ihnen diese sogenannte »Befriedigung« verhindert wird. Nur weil ihnen eine dem Atheismus verschworene Parteiführung die Verwirklichung ihres persönlichen Glaubens in aller Offenheit verwehrt, sehen sie sich gezwungen, insgeheim ihre christliche Überzeugung lebendig zu erhalten. Aber mit der gleichen Entschiedenheit wissen sie sich als Glieder ihrer leidenden und unterdrückten Kirche, an deren eingeengtem Leben sie voll teilnehmen.

III. Die Priestervereinigung

Wo immer die gegenwärtige Situation der Kirche in der ČSSR in den Blick genommen wird, darf nicht von der Vereinigung katholischer Geistlicher »Pacem in terris« der Tschechoslowakei abgesehen werden.

Um diese Aussage zu unterstreichen und zu erhärten, sei in gebotener Kürze einiges über die Entstehung dieser Vereinigung gesagt. Sie ist im Spätsommer 1971 aus einem älteren Erbe entstanden, nämlich aus der Friedensbewegung katholischer Geistlicher, die im Frühjahr 1968 vom Klerus zur Selbstauflösung gezwungen worden war. Sie wurde auf Drängen des Prager Kirchensekretariates gegründet als eine Institution, mit deren Hilfe die Führung der kommunistischen Partei des Landes wiederum, wie vor 1968, ihren Einfluß auf den Klerus und über diesen auf das gesamte kirchliche Leben zurückgewonnen hat. Dabei haben einige tschechische und slowakische katholische Geistliche Helfersdienste geleistet.

In den Statuten der Vereinigung werden drei Betätigungsfelder genannt, denen sich diese Priestervereinigung zu widmen gedenkt: 1. Selbst mitzuarbeiten am Aufbau der sozialistischen Gesellschaft und auch die Gläubigen für diesen Aufbau zu gewinnen; 2. den Frieden unter den Völkern zu erhalten und zu sichern, sowie 3. im berufsständischen Bereich tätig zu werden.

Dazu seien drei Anmerkungen angebracht: 1. So richtig es ist, daß gläubige Menschen auch in einer sozialistischen Gesellschaft die Pflichten als Bürger dieser Gesellschaft in Beruf und öffentlichem Leben zu erfüllen und zum Wohl aller beizutragen haben, so muß der Führung der Priestervereinigung doch vorgehalten werden, daß sie sich dabei

unkritisch, erstrangig und ausschließlich an das Programm der von der kommunistischen Partei beherrschten und geleiteten Nationalen Front gebunden hat; nirgendwo versucht sie einen eigenen Beitrag aus dem Geiste des Evangeliums und aus der Soziallehre der Kirche auch nur andeutungsweise einzubringen. Sie dient dem Aufbau des Sozialismus nach der Interpretation der kommunistischen Partei. Dabei mißbraucht sie kirchliche Dokumente, die sie selektiv zitiert und eigenwillig interpretiert. Eine zweite Anmerkung bezieht sich auf die von ihr übernommene Friedensarbeit. Hier steht die Priestervereinigung ausschließlich und unkritisch im Dienst der sowjetrussischen Friedenspropaganda. Der dritte Arbeitsbereich, nämlich der berufsständischen Arbeit, ist auf Urlaubsermöglichung und Vermittlung von Heilverfahren für Geistliche, Ordensschwestern und Pfarrhaushälterinnen begrenzt. Eine wirkliche Hilfe auf Grund theologischer und pastoraler Reflexionen ist von der Priestervereinigung noch nie geboten worden. Und was in den beiden katholischen Zeitungen, die von der Priestervereinigung redigiert werden, gläubigen Menschen in ihrer Glaubensnot innerhalb einer dem Atheismus zugeführten Gesellschaft geboten wird, ist erbärmlich wenig.

Das Motto dieser Priestervereinigung lautet: »Dienen und helfen«. Doch hat sie bisher weder der Kirche noch den Mitbrüdern und Gläubigen oder den liquidierten Ordensgemeinschaften eine wirkliche Hilfe erbracht. Sie dient dem Sozialismus, nicht aber der Kirche. Oftmals bekundet sie ferner ihre Mithilfe zur Verbesserung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat, stellt dabei jedoch die Interessen der Partei- und Staatsführung vor die Anliegen der Kirche und kirchlicher Wirksamkeit. Damit hat sie der Kirche einen schlechten Dienst erwiesen und erweist ihn immer noch und immer wieder. So trägt sie jedoch auch bei zur Situation, in der sich die Kirche heute in der ČSSR befindet: einer Kirche, die auf Gedeih und Verderb einer atheistischen Kirchenverwaltung ausgeliefert ist, in ihrer Tätigkeit von dieser abhängig ist und behindert wird.

Diese Priestervereinigung ist beschämender und entwürdigender Teil-Aspekt der gegenwärtigen Situation der Kirche in der ČSSR, insofern sie selbst sich zum Werkzeug einer atheistischen Partei- und Staatsführung mißbrauchen läßt, aber sie ist auch mit eine der Ursachen dieser Situation der eigenen Kirche. Die Führung dieser Priestervereinigung hat sich dem kommunistischen Regime verkauft, sie ist Spaltpilz innerhalb der katholischen Kirche, sie schädigt das Ansehen des katholischen Klerus, sie ist ein Ärgernis für das gläubige Kirchenvolk. Im jungen Klerus findet sie nur sehr wenig Resonanz wie ein zweitägiger Hungerstreik, veranstaltet von 120 Alumnen des Priesterseminars in Preßburg im Oktober 1980, deutlich macht.

Wenn so über die Priestervereinigung geurteilt wird, dann bezieht sich dieses Urteil auf die Vordermänner in ihrer Führung, nicht auf ihre Mitglieder bzw. auf die, die sich an ihren Versammlungen beteiligen. Die meisten Geistlichen tun dies, um die Gunst des zuständigen Kirchensekretärs zu gewinnen oder zu bewahren, um sich selbst ihren Gemeinden als Seelsorger zu erhalten und vielleicht doch etwas ungestörter arbeiten zu können. Die Führung der Priestervereinigung ist jedoch ein gefügiges Werkzeug in den Händen der Kirchensekretariate zur Knebelung der Kirche.

Das Ja des Menschen zu Gott: Mariapoli Münster 81

Ein Bericht

Von Maria Siegwart

Von der Bewegung der Fokolare wußte ich bis Mitte Juli letzten Jahres wenig; ich verwechselte sie mit dem Opus Dei, einer Bewegung, die ich durch einige Studenten kennengelernt hatte. Wenige Wochen nach Abschluß meines Examens wurde ich von einer Studentin, die sich seit Jahren für die Fokolar-Bewegung engagiert, eingeladen, nach Hiltrup bei Münster zu fahren und fünf Tage an der Mariapoli teilzunehmen. Nicht zuletzt weil ich Zeit hatte und mich frei fühlte, fuhr ich.

Als ich am Sonntagabend das Schulzentrum in Hiltrup zögernd betrete, sehe ich sehr viele Menschen: Kinder, Jugendliche, Erwachsene, Mütter mit ihren Babys, Ordensschwestern und Priester. Lange Schlangen vor der Anmeldung. Kaum habe ich mich an das Ende einer Schlange gestellt, erkundigt sich eine Frau, ob ich auch eine gute Anreise gehabt habe. Jedermann in der Schlange plaudert munter, gibt bereitwillig Auskunft. Auch ich werde angezogen von dieser Atmosphäre, die von einem offenen und freundschaftlichen Geist geprägt ist. Zusammen mit einer Frau erledige ich die Anmeldeformalitäten, zusammen gehen wir zum Abendessen. Was ich da sehe, ist mir wohl vertraut, dennoch bewegt es mich: Wie lange ist es schon her, daß ich außerhalb meines Elternhauses jemanden vor dem Abendessen das Kreuzzeichen habe schlagen sehen! – Ich spreche mit einem jungen Mann, einem angehenden Kranken- und Altenpfleger: »Wenn du einmal bei einem solchen Treffen warst, sagt er, dann kommst du immer wieder. Hier kannst du sagen, tun, was du willst; kein Mensch kritisiert dich. Hier gibt es noch Harmonie, das ist Mariapoli.«

Mariapoli, Werk Mariens, ist der offizielle Name der Bewegung. Die Fokolare orientieren sich im gemeinschaftlichen Leben am Werk Mariens. So wie Maria ihr Leben Gott weihte und dadurch Christus, der Sohn Gottes, geboren werden und in die Welt kommen konnte, so charakterisiert das Leben der Fokolare eine absolute Verfügbarkeit für Gott, eine Verfügbarkeit, die auf Armut, Keuschheit und Gehorsam basiert. Die Bewegung vertraut in ihrer Spiritualität besonders auf das Wort Jesu: »Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen« (Mt 18,20); dieses Wort, die Gegenwart Jesu, fordert die Verwirklichung des »neuen Gebotes«: »Liebet einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben« (Joh 13,34). Diese Liebe, die – wie ich selbst erfahren konnte – das Leben verwandelt und die Menschen sich näherkommen und verbinden läßt, gipfelt im Endziel der Bewegung: »Daß alle eins seien, wie du Vater in mir bist und ich in dir, daß auch sie in uns eins seien, damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast« (Joh 17,21).

All dies erfuhr und erlebte ich in diesen fünf Tagen Mariapoli; bevor ich darüber berichte, noch einige Bemerkungen zur Entstehungsgeschichte der Bewegung.

Den ersten entscheidenden Schritt tut Chiara Lubich, geboren 1920 in Trient, während des Zweiten Weltkrieges: Angesichts des Terrors und Hasses kommt sie zu der Überzeugung, daß es nichts gibt, was Dauer hat, außer Gott, der die Liebe ist. Chiara sagt von sich selbst: »Ich bin durchdrungen von einer ungewöhnlichen Gnade, ein Feuer ist in mir entfacht. Ein Feuer aber kann nicht anders als brennen und sich selbst

weitergeben.« Dieses Feuer – das italienische »focolare« meint soviel wie Feuerstelle – zog viele an: In 149 Ländern der Welt gibt es heute Fokolare. Ihr Zentrum ist Rom; 1962 wurde das Fokolar durch Papst Johannes XXIII. offiziell kirchlich anerkannt. Von Jahr zu Jahr knüpft sich das Netz von Kontakten enger, ständig entstehen neue Zellen, Gemeinschaften, die »in seinem Namen versammelt sind« und ihr Leben an den Geboten Jesu orientieren.

Am Montagvormittag wird die Mariapoli offiziell eröffnet. Etwa 1200 Teilnehmer treffen sich in der Aula des Schulzentrums; sie kommen größtenteils aus Nordrhein-Westfalen, aber auch aus Niedersachsen und Rheinland-Pfalz. Das das Morgenprogramm eröffnende Kabarett zielt auf eine zentrale Aufgabe der Bewegung: Die von der Liebe Gottes getragene Gemeinschaft, dargestellt durch eine Gruppe von Jugendlichen, muß sich gegen die »harmonische Isolation«, fünf Männer in blutroten Kapuzen, behaupten. Geld, Karriere, Ich-bezogenes Nutzdenken werden von der Gemeinschaft ausgeschlagen mit der Begründung »Lieber kein Star als allein Star«. Dies ist der Geist, in dem gelebt wird. Auf das Kabarett folgt die Begrüßung der Teilnehmer dieser Mariapoli, die unter dem Motto »Das Ja des Menschen zu Gott« steht. Zunächst allgemeine Informationen. – Dann interpretiert ein Fokolar das Bühnenbild: An der hinteren Bühnenwand ist eine große Sonne mit unterschiedlich langen Strahlen auf einem grauen Hintergrund zu sehen. Die grauen Abschnitte, so erfahren wir, sind der Alltag. In der Mitte strahlt Gott, die Sonne, die einzelne Strahlen in die Welt sendet. Die Mariapoli sieht ihre Aufgabe darin, zu Strahlenbündeln zu werden, die den Glanz der Sonne verstärken helfen. – Ein Vortrag über »Die Spiritualität der Fokolar-Bewegung« schließt sich an; abgerundet wird dieser wie alle folgenden Vormittage durch die heilige Messe in St. Clemens bzw. einen evangelischen Gottesdienst im Meditationsraum. St. Clemens ist jeden Tag überfüllt, während am Abendmahl an diesem Montag etwa 32 Personen, darunter auch einige Katholiken, teilnehmen. Ein Mädchen will sofort wieder abreisen, weil ihr das Ganze zu katholisch ist. In der Tat sind die Mehrzahl der Teilnehmer Katholiken.

Beim Mittagessen bietet sich die Gelegenheit zu Gesprächen. Ich frage Angela, sechzehn Jahre, aus Koblenz, die mit vier Freundinnen zum ersten Mal bei der Mariapoli ist, wie sie die Bewegung kennengelernt habe. »Zunächst, erzählt sie, hatten wir eine Lehrstelle in Koblenz, dann kam ein Teil von uns nach Heidelberg, ein Teil nach Münster. In der Lehre in Münster haben wir von der Bewegung erfahren.« – Eine Familie sagt, sie habe die Bewegung durch einen in ihrer Gemeinde tätigen Fokolarpriester kennengelernt. – Petra: »Da war eine in dem Kindergarten, in dem ich gearbeitet habe. Die war immer so anders, dann war sie auch manchmal weg (bei Treffen); von der weiß ich davon.« – Herr B. erzählt mir, seine Frau habe schon viele Jahre vor ihm an der Mariapoli teilgenommen. Er habe sich immer geweigert, da hinzugehen, weil er das Ganze für eine Sekte hielt. Schließlich habe er sich dann doch einmal überreden lassen; jetzt gefällt es ihm sehr gut. – Alex, siebzehn Jahre, eins von elf Kindern, berichtet, wie er zu den Gen kam (die Gen [= Generation] sind die im Team organisierten Kinder und Jugendlichen, die sich für den Lebensstil der Bewegung entschieden haben): »Früher gab es für mich nur drei Dinge: Mädchen, Mopeds, Saufen. Mein Elternhaus war für mich nur ein Hotel; zu meinen Eltern hatte ich ein sehr schlechtes Verhältnis. Irgendwann hab' ich mir dann mal das Bein gebrochen, lag im Krankenhaus und hatte viel Zeit zum Nachdenken. Da habe ich erkannt, daß mein Leben bis dahin total oberflächlich war,

keinen Sinn hatte. Gleichzeitig hat mich ein Fokolar besucht; ich hatte schon früher mal Kontakt zur Bewegung. Da ist meine Entscheidung gefallen: bewußt umgesetzte Liebe für Gott. Mit meinen Eltern habe ich mich entsprechend dem vierten Gebot zu arrangieren versucht, mit meinen Freunden aus der Gen versteh' ich mich prima, wenngleich es auch Phasen gab, wo für mich erst die Kumpel kamen und dann erst Jesus.«

Im Verlauf der folgenden Tage höre ich noch viele ähnliche Berichte, die alle eines deutlich machen: Die Bewegung wirbt nicht in Zeitungen und Massenmedien für sich, Mariapoli wird vielmehr von Mund zu Mund getragen. »Die Sache, so sagt eine Fokolarin, war ja auch von Chiara Lubich nie als festes Programm konzipiert, sondern sollte ›gegen den Strom‹ vorgelebt werden. Gingen wir zum Missionieren auf die Straße, unterschieden wir uns ja kaum noch von den Zeugen Jehovas.« Auf meinen Einwand, daß aber viele doch eine Gemeinschaft suchten und nichts von den Fokolaren wüßten, erwidert sie kurz: »Wer sucht, der findet.«

Am Nachmittag werden alle Teilnehmer in Gruppen eingeteilt: die Jugendlichen nach Alter, die Erwachsenen nach Regionen. Aus dem Raum Koblenz/Köln kommen 47 Teilnehmer, die, sofern nicht Ehepaare und feste Freunde zusammenbleiben wollen, willkürlich in vier Gruppen aufgeteilt werden, die jeweils von zwei Fokolaren betreut werden. Es gab wohl einzelne Teilnehmer, bei denen dieses Aufteilungsverfahren Kritik hervorrief: »Man sollte gemischte Gruppen mit Jugendlichen und Erwachsenen bilden, dann könnten keine reinen Hausfrauengruppen entstehen« (ob es die wirklich gab, weiß ich nicht).

Ziel der Gruppen ist, sich zur Meditation und zum Erfahrungsaustausch zu treffen. Die Gruppen kommen zweimal pro Tag zusammen; um 9 Uhr wird über das »Wort des Tages«, ein Satz aus der Heiligen Schrift, gesprochen, während des Tages wird dieser Satz (Montag: »Alles, was ihr von anderen erwartet, das tut auch für sie!« Mt 7,12) zu leben versucht und zwischen 15.30 Uhr und 18 Uhr werden die dabei gemachten Erfahrungen ausgetauscht. An diesem ersten Tag ging es hauptsächlich darum, einander kennenzulernen. Meine Gruppe setzte sich aus vier Personen zwischen 20 und 32 Jahren, einem Ehepaar und drei verheirateten Frauen zusammen, eine Zusammensetzung, die sich im Laufe der Woche sehr bewährt hat.

Am Dienstagvormittag stand der Vortrag von Landessuperintendenten Schmidt-Klausen zum Thema »Der Wille Gottes nach den Aussagen der Heiligen Schrift« im Vordergrund.

Insbesondere für die Jugendlichen umschloß diese Thematik ein Problem: Es gibt den Willen Gottes und das eigene Ich, das auf Selbstverwirklichung drängt. Wie kann ich beides voneinander unterscheiden? Schließt das eine das andere aus? Diese Fragen beantwortete in einer Podiumsdiskussion ein Fokolarpriester: »Der Wille Gottes steht oft im Gegensatz zum eigenen Ich. Hat man sich morgens sein Tagesprogramm zurechtgelegt, so sagt das eigene Ich, halte diesen Plan durch. Dem Willen Gottes zu folgen bedeutet offen zu sein für alles Neue, bereit zu sein für das Unvorhergesehene. Daneben gibt es die innere Stimme; der Mensch ist ein Tabernakel, in dem Christus ist. Folgt man dieser inneren Stimme, so fließen der Wille Gottes und die menschliche Selbstverwirklichung in eins zusammen.«

Am Nachmittag, in der Gruppe, erzählt eine Frau, die sich seit Jahren bemüht, im Sinne des Evangeliums zu leben, wie ausgenutzt sie sich im Alltag von ihren Mitmen-

schen fühlt. »Die anderen haben sich vollständig daran gewöhnt, daß ich ihnen immer alles nachräume«, sagt sie. »Laß mal, das macht schon die Frau S., sagen sie zueinander. Sie werden immer fauler, was mich wütend macht«, klagt sie. Darauf antwortet unsere Gruppenführerin: »Mariapoli ist gelebtes Evangelium, d. h. der Mensch gibt, dient den anderen. Die Konsequenz kann sein, daß er sich ausgenutzt fühlt. Der wahre Christ darf keine Erwartungen an seine Mitmenschen stellen; auf das ›Laß das die mal machen‹ der anderen darf er nicht mit Verbitterung, sondern nur mit verstärktem Einsatz im Geiste der gelebten Liebe reagieren. Wichtig ist, so die Fokolarin weiter, daß du dich in einem Kreis Gleichgesinnter anschließst. Gerade weil man als Christ im Alltag oft allein steht, braucht man den Rückhalt der Gemeinschaft. Nur so ist es möglich, den steinigen Weg des Gekreuzigten nachzuleben.«

»Der Wille Gottes in der Spiritualität der Fokolar-Bewegung«, hieß das Vortragsthema am Mittwochvormittag. Beim Mittagessen ein Gespräch mit Peter. Er sagt, er würde gern Fokolar werden; was ihn stört, ist die Geschlechtertrennung beim Zusammenleben. Das Faktum, daß es Fokolare, Fokolarinnen und verheiratete Fokolare gibt, bedeutet seiner Meinung nach eine Inkonsequenz. »Wie soll«, fragt Peter, »ein Fokolar, der gerne heiraten möchte, einen Partner finden, wenn er nur mit Männern zusammenlebt? Da es ja verheiratete Fokolare gibt, die sich in der Liebe gefunden haben, ist dieses Sich-Finden wohl als ein ›Geschenk des Himmels‹ zu betrachten, das sich in einer rein platonischen Liebe erschöpft? Das geht doch gegen die menschliche Natur, das ist inkonsequent und von der Bewegung nicht durchdacht.«

Am Nachmittag arbeitete unsere Gruppe eineinhalb Stunden in der Cafeteria mit. Neben solchen Arbeitseinsätzen gab es auch Aktivitäten in der Umgebung: Eine Jugendgruppe fuhr in ein Krankenhaus, eine andere in eine psychiatrische Anstalt. Wieder eine andere Gruppe reagierte auf ein Arbeitsangebot in Hiltrup. Sie arbeiteten in einem Garten. Obgleich sie das unentgeltlich tun wollten, gab ihnen der Arbeitgeber 100 Mark. Für die Operation Afrika. Die 14- bis 16jährigen sammelten Altpapier. Der Erlös, etwa 300 Mark, war ebenfalls für die Operation Afrika bestimmt.

Was ist die Operation Afrika? Ich fragte jemanden aus der Bewegung. Er erzählt: »1962 gingen Leute von uns nach Kamerun, um dort bei einem Stamm zu helfen, der durch die Schlafkrankheit vom Aussterben bedroht war. Durch von den Gen in Europa erwirtschaftetes Geld wurden Straßen und ein Krankenhaus gebaut; die Säuglingssterblichkeitszahlen gingen dann mit der Zeit zurück. Der Stammesvater fragte die Fokolare auch, warum dies alles freiwillig getan würde; es wurde mit dem Einsatz aller verfügbaren Kräfte gearbeitet, aber nicht missioniert. Das Leben in Brüderlichkeit und Einheit bewegte viele Stammesangehörige, sie wollten auch Christen werden, so daß schließlich auch Priester nach Kamerun fuhren. Inzwischen ist dieses Zentrum ausgebaut; das Geld, das jetzt durch freiwillige Einsätze in Europa und Nordamerika gesammelt wird, ist für Medikamente bestimmt.«

Nach dem Arbeitseinsatz in der Cafeteria traf sich unsere Gruppe zum Gespräch. Das Wort des Tages lautete: »Liebt eure Feinde, tut denen Gutes, die euch hassen. Segnet die, die euch verfluchen; betet für die, die euch mißhandeln« (Lk 6,27-28). Wir hören die Gedanken von Chiara Lubich, die deutlich machen, welche Selbstüberwindung und Seelenkämpfe die Konkretisierung dieses Gebotes mit sich bringen kann. Die Fokolarin erkundigt sich, ob es jemandem gelungen sei, dieses Wort an diesem Tag zu leben. »Nun«, antwortet einer zögernd, »es ist natürlich sehr schwer, auf der Mariapoli

überhaupt Feinde zu finden.« – »Das ist wahr«, erwidert ein anderer, »ich habe aber, was die Feindesliebe angeht, schon oft die Erfahrung gemacht, daß ich mir selbst mein ärgster Feind bin.« Da platzt eine Frau heraus und klagt: »Ich leide so darunter, daß mein Mann nicht hier ist, der will von Mariapoli nichts wissen. Hier fasse ich immer den Entschluß, ihm zu Hause neu zu begegnen, aber der Alltag ist sehr schwer, und ich leide darunter, daß ich zu Hause immer wieder in den alten Trott zurückfalle!« – Die Leiterin beruhigt sie: »Schon die Erkenntnis, daß du im Verhältnis zu deinem Mann etwas ändern mußt, ist viel wert. Gib niemals auf, du kannst immer wieder neu anfangen, die Menschen sind, so hat mir mal ein Priester gesagt, dazu da, daß man an ihnen reift.« – Inwieweit diese Worte der Frau geholfen haben, kann ich nicht beurteilen.

Am Donnerstagvormittag ein Vortrag von Gerhard Bauer, Fokolarpriester in Bonn, zum Thema: »Das Ja zu Gott im Leben der Kirche«.

Am Nachmittag fand das Mariapoli-Fest statt, zu dem die Münsteraner, insbesondere diejenigen, die Privatquartiere für Mariapoli zur Verfügung gestellt hatten, eingeladen waren. Pantomime, Sketch, Tanz, sportliche Wettkämpfe, Theater, für alle gab es etwas. Abends Grillfest.

Am Freitagmorgen Erfahrungsaustausch in der Gruppe.

Am Nachmittag werden folgende Gesprächsforen angeboten:

1. Schritte zum gemeinsamen Herrenmahl
2. Freundschaft, Liebe, Ehe
3. Wenn die Kinder nicht mehr glauben
4. Konflikte, die das Leben bedrohen – wie helfen wir?
5. Glaubensvermittlung in der Gemeinde.

Ich nahm an der Gesprächsrunde über die das Leben bedrohenden Konflikte teil. Es ging vorwiegend um die folgenden zwei Aspekte: Nachdem auf die bestehenden Nöte und Konflikte hingewiesen worden war, wurde zum einen aufgezeigt, wie man helfen kann und wie bereits geholfen wurde. So erzählte Frau S. aus dem Sauerland, sie habe mit ihrer Familie unverheirateten schwangeren Frauen ein Haus zur Verfügung gestellt, in dem die Mütter auch noch nach ihrer Niederkunft wohnen könnten. Damit seien aber die Probleme keinesfalls gelöst: »Die jungen Frauen leben ganz zurückgezogen, sie verstecken sich, oft im Bewußtsein der Schande, in diesem Haus.« »Mein Mann und ich«, so erzählt Frau S., »können diesen jungen Mädchen vielleicht die Eltern ersetzen, wichtig ist aber auch der Kontakt zu Gleichaltrigen. Deshalb sind wir ständig auf der Suche nach jungen Leuten, jungen Ehepaaren, die diese Mütter mit ihren Kindern einmal zu sich nach Hause einladen. Mit relativ geringem Erfolg.« – Zum anderen kamen in dieser Diskussion auch die Probleme zur Sprache, die sich mit solchen Hilfeleistungen verbinden: Lassen der eigene Beruf und die eigene Familie dem einzelnen genügend Zeit für soziales Engagement? Hat der Helfende auch die nötige physische und psychische Kraft, eine einmal übernommene Aufgabe zu Ende zu führen (eine Frau berichtete von ihrem körperlichen Zusammenbruch, der durch die Pflege einer totkranken Frau ausgelöst wurde)? Ist der Laie nicht total überfordert, Alkoholikern und Rauschgiftsüchtigen Hilfe zu leisten? – Viele Nöte, viele Fragen; eine Antwort auf das »wie helfen wir« gab an demselben Nachmittag die Aktion Autowaschen. Alle Autos aus der Umgebung und der Mariapoli-Teilnehmer wurden auf Hochglanz gebracht. Der Erlös soll der Operation Afrika zugute kommen.

Am Samstagmittag ging die Mariapoli zu Ende. Am Vormittag ein letztes Treffen im Saal, Bilanz und Ausblick in vier Punkten: 1. Die Mariapoli war gekennzeichnet durch Offenheit, kreative Teilnahme und Konzentration auf das Eigentliche, auf Gott. 2. Es bildete sich eine Gemeinschaft mehrerer Konfessionen; die Mariapoli ist nicht mehr rein katholisch mit gern gesehenen evangelischen Gästen, sondern mehr. 3. In allen Bereichen arbeiteten Jugendliche und Erwachsene gemeinsam, wobei die Jugendlichen das Entscheidende oft einfacher als die Erwachsenen und ohne Rhetorik sagten. 4. »Die Sonne ist aufgegangen«, wenngleich es auch Schwierigkeiten gab. Vielleicht hatte nicht jeder den Eindruck der aufgegangenen Sonne, sondern mußte leiden unter sich oder anderen. Im Alltag, in den wir jetzt zurückkehren, werden wir einen Unterschied wie zwischen Tag und Nacht spüren. Aber: Gott ist im Jetzt. Auf diese von einem Fokolar gehaltene Ansprache folgte der ökumenische Abschlußgottesdienst, dann Mittagessen und Heimreise.

Ich beende diesen Bericht mit der Schilderung meiner Eindrücke, die bis zu einem gewissen Grad sicher repräsentativ für sehr viele Mariapoli-Teilnehmer sind. Zuvor noch zwei andere, sehr konträre Positionen:

Es gab auffallend viele Ordensschwestern auf diesem Treffen: Eine hörte ich sagen: »Was die Fokolare machen ist nichts Neues, das steht alles in unserer Regel.« Warum sie dann hier sei, wollte ich wissen. »Um etwas davon aus meinem Herzen heraus zu leben.« – Demgegenüber eine Hausfrau: »Ich habe so viele Probleme mit meinen Kindern. Die Fokolare erscheinen mir als so vollkommen, fast wie Heilige. Dahin komme ich nie, ich hab' schon resigniert.« – Totale Hingabe, gelebte Liebe als Ausdruck für das bedingungslose Ja des Menschen zu Gott und Resignation gegenüber diesem gewaltigen Anspruch, das sind sicher extreme Haltungen. Dazwischen stehen meine eigenen Erfahrungen: Insbesondere in den ersten Tagen begeisterte mich die Erkenntnis, daß es noch Christen gibt, die glauben und getreu diesem Glauben leben. Diese gläubigen Christen sind nicht schon alle über sechzig, sondern es gibt sie auf jeder Altersstufe und aus allen Schichten. Diese Erfahrung war und ist für mich deshalb so umwerfend, weil mein Alltag mich über Jahre anders belehrte. In Diskussionen mit Studenten meines Alters ging es natürlich nie um die Frage, ob an Gott zu glauben sei, denn eine solche Frage stellt sich denen, die die Existenz Gottes leugnen und das Ende der Kirche gegeben sehen, selbstverständlich nicht. Es ging in diesen Diskussionen aber wohl um Fragen wie Abtreibung, voreheliches Zusammenleben usw. Mit einem herausfordernden Blick auf mich, denn keinem meiner Bekannten ist meine Position unbekannt, wurden da antichristliche Thesen formuliert. Die Erfahrung, daß in solchen Situationen argumentativ gar nichts auszurichten ist, ließ mich sehr bald resignieren und schweigen, wenngleich ich mir auch immer feige vorkam. Deshalb war ich in den letzten Jahren mehr und mehr zu der Überzeugung gelangt, daß ich jedenfalls innerhalb meiner Altersgruppe als katholischer Christ allein dastand, denn selbst bei Studenten, die, sofern sie katholisch sind und jeden Sonntag in die Messe gehen, war mir bei Gesprächen, in denen es darauf ankam, sich zu seinem Glauben zu bekennen, Opportunismus und Konformismus aufgefallen. Mariapoli, das war für mich eine Stunde der Erkenntnis: Ich stehe nicht allein, Christentum und Kirche sind nicht am Ende, es lohnt sich, weiter seinen Weg »gegen den Strom« zu gehen. Ein Pastor, dem ich während der Mariapoli von meinen früheren Erfahrungen berichtete, bestätigte mir, daß man besonders als junger Mensch diesen Weg nicht ohne Stütze gehen kann. Diese

Stütze ist, das erfuhr ich eine Woche lang, vorhanden; es gibt noch Menschen, die im Geiste des Evangeliums denken und leben und schon viel weiter sind als ich.

Weitere Erfahrungen dieser Woche Mariapoli: Zur Spiritualität dieses Lebens mit Gott gehört der geistige Austausch mit Menschen, die auf Einheit zustreben, kurz, das Zusammensein in Gruppen. Das Leben in der Gruppe war für mich nicht immer problemlos. Für einen, wenngleich auch flexiblen Einzelgänger, für den ich mich halte, war es nicht leicht, plötzlich total auf Gemeinschaft umzuschalten. Auf dem Mariapoli-Fest mußte die Gruppe zusammenbleiben, ebenso bei unserem Ausflug nach Münster. Gemeinschaft, das »Wo zwei oder drei« wurde so stark gepredigt, daß ich es nicht mehr wagte, einen persönlichen Wunsch vorzutragen, geschweige denn, mich von der Gruppe zu entfernen. Als schwierig empfand ich es auch, mich dieser »Gemeinschaft«, zehn mir ganz fremden Menschen, zu öffnen, mich ihnen in Glaubensfragen und -erlebnissen anzuvertrauen. Mein persönliches Verhältnis zu Gott hat niemanden etwas anzugehen, mein Glaube ist meine Privatsache, dachte ich bis dahin. Mit dieser Einstellung ist man in und auch für die Gruppe wertlos, wenngleich natürlich niemand zu Bekenntnissen gezwungen wird. Es gibt – das ist ein Kerngedanke der Fokolar-Bewegung – kein persönliches, sondern nur Allgemeingut, und das auf materieller und geistlicher Ebene.

Nicht nur ich empfand eine gewisse Distanz zu unseren Gruppenleitern. Vielleicht ist Distanz nicht das richtige Wort; die Gruppenleiter hatten uns viel an gelebter Gotteserfahrung voraus und waren für mich ganz besonders reife Menschen. Diese Einsicht bewirkte bei mir, daß ich mich lieber anderen Gruppenmitgliedern mitteilte als ihnen. Wenn eine von sich erzählte, daß sie stets nach Freunden gesucht habe, zu denen sie Vertrauen haben könne und schließlich die Fokolare kennengelernt habe, die sie manchmal mehr als ihren Mann und ihre Kinder liebe, dann klingt das für mich kaum glaubhaft. Vielleicht ist diese Radikalität, die bei Außenstehenden leicht auf Unverständnis stößt, für den Kern der Bewegung aber nötig, damit sie lebt, denn gibt es Bewegungen ohne Radikalität?

Das Hochland und der Führer

Eine Erinnerung

Von Curt Hohoff

Wenn ich darüber nachdenke, warum ich nicht wie so viele junge Leute meiner Generation mit zwanzig oder fünfundzwanzig Jahren den religiösen Glauben aufgegeben oder verloren habe, so fallen mir Sertillanges Buch über Thomas von Aquin, Sören Kierkegaard und Arthur Rimbaud ein, den ich als katholischen Dichter las. Wenn ich den Sertillanges zur Hand nehme, entdecke ich nur wenige Anstreichungen, mit denen ich sonst meine Bücher verzierte. Eine von ihnen betrifft die »Dauer«, als eine Form der Ordnung des Nacheinander. Der Mensch erlebt die Ereignisse im zeitlichen Nacheinander. Wenn man sagt, Gott übersähe die ganze »Dauer«, als ein Wissen auch von dem, was in Zukunft geschieht, und von dem, was man »Zufall« nennt, so ist dieser Gott nach

Thomas von Aquin ein Götze. Gott steht jenseit der Dauer, wie er jenseits des Seins steht; er »umgreift« sie, wie Karl Jaspers das nannte. Das Sein hat nach Thomas Stufen (»gradus« als Plural). Diese Lehre erklärt das Mit- und Ineinander von Recht und Unrecht, Gewalt und Frieden, Sünde und Gnade und vieles andere, auch die Ausdrucksformen der Künste für das, was »ist«.

Die rationale Form war der Grund, weshalb ich am Katholizismus festhielt. Ich ging jeden Sonntag zur Messe und in gewissen Abständen zur Beichte und Kommunion. Die Gefühlstiefe des Glaubens blieb mir mit wenigen Ausnahmen verschlossen. Ich kann z. B. in Tränen ausbrechen, wenn der Papst auf dem Petersplatz die Hand segnend erhebt. Diese Art Glaube ergreift den Körper, er geht bis in die Nieren. Manchmal überkommt mich die Gabe der Tränen bei der Wandlung in der Messe, aber sehr selten. Die Natur, der Körper, wird dann zum Gefäß des Geistes.

Mitte der dreißiger Jahre gab es überall blutige Christenverfolgungen. In Spanien sollen etwa zwanzigtausend Priester und Nonnen ermordet worden sein. In Mexiko entfesselte Präsident Calles unter Berufung auf die Revolution eine Verfolgung, welche an die Zeiten Neros, Diokletians und der Elizabeth I. von England erinnert. Katholische Gottesdienste wurden verboten. Aus Mexiko hörte man von Indianern, die sich in dem priesterlosen Land heimlich versammelten und aus der Erinnerung lateinisch zu singen suchten – in einer Sprache, die sie nie verstanden. Ähnlich war es in Rußland, Litauen und einigen islamischen Ländern. Daran gemessen war die Verfolgung der Kirche in Deutschland durch die Nazis während der dreißiger Jahre noch harmlos. So wie es eine antisemitische Strömung gab, gab es eine antikatholische; ihre Träger waren oft, wie Hitler selbst, Renegaten. Beim Volk gab es ein christliches Fühlen, aber das genügte nicht, da es oft äußerlich war und sich in allgemeines Wohlwollen, theoretische Menschenfreundlichkeit oder die Naivität von Kälbern auflöste, welche die Hand ihrer Metzger lecken.

Es gab noch ein »katholisches Deutschland«. Es hatte seine Weihe, seine sittliche Auffassung und Pflicht, in der Querverbindung nach Frankreich, Italien, Spanien, England und Skandinavien. Die Namen Bloy, Claudel, Charles Péguy, Bernanos und Mauriac standen für Frankreich. Für England waren es Francis Thompson, G. M. Hopkins und Chesterton. Wir waren stolz auf Sigrid Undset. Ich hielt Hemingway für katholisch (was sogar stimmte, wie ich später erfuhr).

Als ich Franz Josef Schöningh kennenlernte, sang ich das Lob der Papstgeschichte von Ludwig von Pastor. Mit ihr war ich groß geworden. Schöningh rauchte eine Zigarette und entsetzte mich mit den Worten: »Aber das ist doch Hofgeschichtsschreibung!« Wir kamen auf Hitler, die Verständigung war nicht schwer. Schöningh empfahl mir die Lektüre des Kriminologen Hans von Hentig. Der habe über Robespierre, Fouché und Saint Just geschrieben. Das sei ein Schlüssel zum Wesen der »Führer revolutionär gestimmter Massen«. Sie verstanden die Straße. Saint Just wurde ein »tugendhafter Tiger« genannt. Robespierre, dunkler Herkunft, war kinderlieb und kokettierte mit der Tugend; als eunuchoider Typus sei er der Partner eines bestimmten Frauentyps: Die defekte Frau finde einen Reiz am defekten Mann. Robespierre habe seine Freunde, etwa Desmoulins, aufs Schafott geschickt.

»Solche Modelle muß man Hitler unterlegen,« sagte Schöningh. Habe Hitler nicht psychopathologische Züge, die auf viele Leute charismatisch wirkten, zum Beispiel auf Frauen, auf gescheiterte Existenzen, auf die nach Göttern suchende Jugend? Ich weiß

nicht, weshalb Schöningh so offen war. Vielleicht hatte meine Begeisterung für Pastors Papstgeschichte sein Vertrauen geweckt? Oder daß ich in der »Germania« schrieb? Oder weil ich sein Landsmann war? Daß mein Name etwas Besonderes für ihn bedeutete, eine Erinnerung an seine Schulzeit, wußte ich noch nicht.

Widerstandsfähig waren Adel und Offizierskorps. In der Armee gab es Widerstand, wo sich das christliche Ethos mit dem preußischen Ehrenstandpunkt verbinden konnte. Katholische Schüler und Studenten waren resistent gegenüber der Partei. Sie waren im Unterricht dogmatisch und religiös enorm geschult. Man las nicht nur Pieper und Guardini, sondern Thomas von Aquin und Bonaventura. Bücher wie Eschweilers »Zwei Wege der neueren Theologie« und Sertillanges »Thomas von Aquin« verschlangen wir ebenso wie die scharf- und tiefsinnigen Schriften von Johann Adam Möhler und Matthias Scheeben. Wer so etwas in sich aufgenommen hatte, war immun für politische Anschläge der Rechten wie der Linken. Wir erklärten uns den Erfolg des Nationalsozialismus aus der Beziehung zwischen der Einäugigkeit der Politik und der Einäugigkeit des großen Publikums. Politisch waren wir Republikaner; wir waren für die Rechte des Volkes und nicht für die Partei. In Münster waren diese Gedanken uns nahegebracht worden, auch als die Partei die Staatssklaverei schon einführte. Peter Wust, Heinrich Scholz, die Theologen Donders und Tischleder hatten sie uns eingeimpft. Ich war auf die Rhein-Mainische Volkszeitung abonniert, das Blatt einer katholischen Elite. Ihr führender Kopf war Walter Dirks. Seine Artikel und sein Band »Erbe und Aufgabe« wurden heiß diskutiert. Dirks war Sozialist, persönlich glaubwürdig, aber prickelnd unheimlich wie die verteilende Gerechtigkeit nun einmal ist. Bei Thomas von Aquin klang das alles sehr abstrakt; in der politischen Wirklichkeit roch es nach »Veränderung«.

Erst in München hörte ich, daß Hegels Philosophie ein Feind individueller Freiheit und Ursprung der Staatsallmacht sei. Franz Joseph Schöningh, Redakteur des »Hochland«, war ein wütender Antihegelianer. Ich besuchte ihn 1937 auf seiner Redaktion im ersten Stock des Köselverlagshauses am Beethovenplatz und lernte für einen Augenblick Karl Muth kennen, den Herausgeber. Muth, ein alter Herr mit Spitzbart, starrte mich mehr griesgrämig als freundlich an, und ich war froh, als mich Schöningh in seinem Büro mit Cognac und Zigaretten erfrischte. Er war ein starker Raucher und Trinker, eine Vollblutnatur, dick und behende, mit listigen Augen. Er stammte wie alle Schöninghs aus dem Emsland und war ein Sohn der in Paderborn lebenden Verlegerfamilie. Er fragte mich nach Wilhelm Hohoff, der sein Religionslehrer gewesen sei. Wilhelm Hohoff, der »rote Hohoff«, war katholischer Priester und hatte Bücher über Karl Marx geschrieben; er wollte nachweisen, daß die Marxsche Lehre mit Thomas von Aquin zu verbinden sei. Gegen ihn hatte Bebel seine Agitationsschrift »Christentum und Sozialismus« losgelassen, mit einer Heftigkeit, die gegen Bebel und nicht für Hohoff sprach. Ich wußte, daß mein Großvater im Jahre 1923 zur Beerdigung seines Vetters nach Paderborn gefahren war. Erst durch Schöningh erfuhr ich, daß Wilhelm Hohoff »rot« gewesen war und seine Tage in der Stille Paderborns als Lehrer hatte beschließen müssen.

Ich hatte vor, für das »Hochland« zu schreiben. Ich bot meine Dienste an, und Schöningh war nicht abgeneigt, denn er suchte nach dem traurigen Tod von Eugen Gottlob Winkler einen jüngeren Autor als Mitarbeiter. »Karl Muth braucht Sie nichts anzugehen«, sagte er, »Muth ist reiner Publizist.« Das hieß, und ich verstand es, daß Muth von Literatur und Poesie wenig verstünde. Und doch hatte Muth in jungen Jahren,

nach französischem Vorbild, eine katholische Belletristik gefordert, und auch jetzt schrieb er über Klopstock und Stefan George, allerdings nicht »literarisch«, sondern allgemein. Wie aber war eine katholische Literatur möglich? Muth operierte mit mehreren Modellen. Das erste war Antonio Fogazzaro. Sein »Heiliger« hatte um 1904 Welterfolg mit einem immer wieder aktuellen, aber trostlosen Konzept: ein charismatisch begabter Priester mit Liebesaffären. Das Buch war indiziert worden, es war »modernistisch«. Dann hatte Muth in Karl Mays religiösem Symbolismus katholische Werte erkennen wollen. May reflektierte über die allmächtige Liebe, über Hölle und Teufel, die Muttergottes, Babel und Bibel, den Rosenkranz in den Händen von Frauen und über verfolgte Kirchenmänner in Mexiko. Dann entdeckte Muth die Schriftstellerin Enrica von Handel-Mazetti. Ich hatte als Schüler ihre Bücher mit Entsetzen gelesen wegen der grausamen Folterungen der Protestanten bei der Gegenreformation in Österreich. Muth ließ sie wieder fallen; er entdeckte eine Größere, das war Gertrud von le Fort. Deren Tendenz war die Versöhnung der Konfessionen. Das war eins der Anliegen des »Hochland«.

Zehn Jahre lang hatte Konrad Weiß in der Redaktion der Zeitschrift neben Karl Muth gesessen. Aber von ihm, dem größten katholischen Dichter seit Manzoni, Gezelle und Hopkins, hielt Muth überhaupt nichts. Als Weiß ihm seine ersten Gedichtbände zeigte, sagte Muth, er verstehe kein Wort. Weiß war gekränkt und ging zu den »Münchner Neuesten Nachrichten«. Auf diese Grenze von Karl Muths Verständnis spielte Schöningh an, indem er sagte: »Muth ist Publizist; die Literatur interessiert ihn nicht.« Die besten Autoren des »Hochland« waren Sigrid Undset, die den Nobelpreis empfing, Gertrud von le Fort und Theodor Haecker. Sie waren Konvertiten. Ruhm und Ruf des Katholizismus lagen in den zwanziger und dreißiger Jahren bei den Scharen von Re- und Konvertiten. Hugo Ball und Max Scheler hatten dem »Hochland« ein mächtiges Selbstbewußtsein gegeben. Endlich schien der deutsche Geist sich im Katholizismus glücklich zu fühlen. Haecker versuchte, den größten Protestanten der neuen Zeit, Sören Kierkegaard, in die Nähe der Una Sancta zu bringen und dessen Reserve gegenüber Rom herabzuspielen. Schöningh hatte dafür eine liberale Antenne. Er war so modern, daß er Papst Pius XII. zu meinem Entsetzen als reaktionär bezeichnete; er sei naiv wie ein Neapolitaner. Ich ließ ungern etwas auf die Neapolitaner kommen. Ich hatte vor, nach Neapel zu fahren und am Tag des heiligen Gennaro dessen Blut fließen zu sehen. Pius XII. war als Nuntius lange Jahre in München gewesen und hatte viele Freunde, darunter Martin Grabmann, die Säule des Neu-Thomismus. Als Pacelli Papst geworden war, hatte er Grabmann zum Kardinal erheben wollen. Grabmann verzichtete, er wolle in Deutschland bleiben. Das gefiel mir sehr, denn in Deutschland erwarteten ihn Krieg, Flucht und Zerstörung der Bibliotheken.

Ich war also empört, daß Schöningh dem Heiligen Vater die Verehrung Mariens und des Schutzengels vorwarf und diese Art von Religiosität neapolitanisch nannte. Als Katholik den Papst zu kritisieren, erschien mir als Verrat. Ich hielt Schöningh eine Philippika über die Macht der Fürsprache Mariens an Gottes Thron. Wenn überhaupt, könne nur sie uns vor dem Untergang bewahren. Damit hatte ich, ohne es zu ahnen, einen schwachen Punkt bei Schöningh berührt: Er glaubte, der Weltuntergang stehe bevor. Dieser Gedanke sollte sich nach dem Abwurf der Atombombe auf Hiroshima zu einer Psychose steigern.

Schöningh war zwölf Jahre älter als ich. Er hatte Soziologie und Philosophie studiert,

aber seine Neigung hatte dem Theater gegolten. Er wollte eigentlich Schauspieler werden. Ich habe nie erfahren, warum er, mit starken Neigungen zum Kommunismus der zwanziger Jahre, zum Glauben der Väter zurückgekehrt war. Es hing wohl mit einer gescheiterten Ehe zusammen: Schöningh lebte als Junggeselle. Er wollte das erstarrte »Hochland« verflüssigen und thematisch erweitern. Er hielt, wohl mit Recht, Joseph Bernhart für bedeutender als Haecker. Er litt unter Haeckers Despotie. (Muth wagte bei Haecker kein Komma zu ändern.) Sein Vorgänger, Friedrich Fuchs, der Mann der Dichterin Ruth Schaumann, hatte sich aus ähnlichen Gründen mit Muth überworfen. Schöningh war ein politischer Kopf. Er litt unter den Irrtümern von prominenten Katholiken wie Carl Schmitt, Franz von Papen und des in entscheidender Stunde nach Rom verschwundenen Prälaten Kaas. Er war ein entschiedener Gegner Hitlers und brachte es fertig, daß Hitlers Name in seiner Zeitschrift nie genannt wurde. Bei dem allgemein herrschend gewordenen Byzantinismus (»Personenkult«) war das schwierig, zumal Hitler in seiner Kunstpolitik, seinen Festen und Bauten, um die Zustimmung der Gebildeten buhlte.

Schöningh wich solchen Zumutungen aus, indem er seinen Lesern Ausländer vorstellte. Bisher gab es nur Franzosen. Die Namen von Bloy, Claudel und Mauriac waren im »Hochland« proklamiert worden, aber keine Amerikaner, Engländer und Iren. Schöningh fragte mich, worüber man in England spräche, und ich entwickelte ihm meine Vorstellung von T. E. Lawrence. Die »Sieben Säulen der Weisheit« waren soeben in deutscher Sprache erschienen. Ich erzählte, da er nicht recht zog und Heldenverehrung witterte, von dem »metyphysical poets«, von Donne und Crashaw, von George Herbert und Andrew Marvell, Jesuiten und Hochkirchlern und von ihren Verfolgungen und Erhebungen durch den Staat. Er wollte neuere Namen, und ich wartete mit Gerard Manley Hopkins und T. S. Eliot auf, schließlich mit Eugene O'Neill. Der war ganz unbekannt, und ich wußte nicht, was ich tat, als ich Schöningh einen Aufsatz über O'Neill versprach: Es dauerte viele Wochen, bis ich außer den frühen genialen Dramen (Unterm karibischen Mond. Der haarige Affe und Kaiser Jones) das langweilige Marco-Polo-Stück und die kalifornische Orestie »Mourning becomes Electra« auftrieb. Aber ich fand sie, las sie und schrieb darüber einen Aufsatz im »Hochland«, dessen Wirkung ich fieberhaft erwartete. Die Wirkung blieb aus: Die Stunde O'Neills war noch nicht gekommen. Etwas später schrieb ich über Joseph Conrad, zuletzt, nach dem Kriege, über James Joyces »Ulysses«: Das alles war zu hoch für die Leser des »Hochland«. Das Kopfschütteln begann bei Karl Muth.

Wir fanden bescheidene Nischen für das franziskanische Lob der Armut in den Briefen van Goghs an seinen Freund Rappard, für Zülchs »Historischen Grünewald« und die Frömmigkeit des reformatorischen Zeitalters. Ich arbeitete an einem großen Aufsatz über Hölderlins Übertragungen aus dem Griechischen. Er gehörte zu meinen akademischen Projekten, die nun in der Luft hingen, über die Entsprechungen der antiken Gottesfurcht zur christlichen, den geistlichen Gehorsam – aber die Arbeit wurde zu lang, erschien Schöningh als zu schwierig und wurde später in Peter Suhrkamps »Neuer Rundschau« gedruckt.

Der wichtigste Autor des »Hochland« war immer noch Theodor Haecker. Sein Vergilbuch hatte ihn weit über die katholische Sphäre hinaus bekannt gemacht. Er hatte in diesem Büchlein Formulierungen für das Römische, das Christliche und das Dichterische gefunden, die damals sensationell wirkten. Jedermann verstand, daß sein

Lob der Erde, des Bodens und der Fruchtbarkeit das Gegenteil von dem meinte, was als »Blut und Boden« propagiert wurde, daß seine Hirten und Bauern etwas ganz anderes meinten als die auf dem Asphalt gewachsene Bauernpropaganda Hitlers; und wer das alles nicht sehen oder begreifen wollte, konnte in dem Kapitel »Führer und Mission« nachlesen, daß alles Große aus dem Kleinsten kommt, daß Weltmacht aus Frömmigkeit und Gehorsam erwächst, und Humanität ihr Ziel und Ende ist. Das Vergilbuch, 1931 erschienen, erlebte im Dritten Reich etliche Auflagen, aber sein Autor war unter Druck gesetzt und schrieb über theologische Fragen.

Ich lernte Haecker an einem Stammtisch im Café Heck am Odeonsplatz kennen. Dorthin hatte Schöningh mich mitgenommen. Am Tische saßen Max Stefl, Friedrich Meyer-Reifferscheid und Sigismund von Radecki, ein ebenso witziger wie böser Kerl, der von Karl Kraus begeistert worden war. Auch Haeker war, auf dem Umweg über den »Brenner« und Kierkegaard, zu Karl Kraus gekommen. Haecker nahm mich beiseite, wir gingen in den Hofgarten, kreisten um das Tempelchen und sprachen über ihn selbst. Ich schätzte und las ihn seit Jahren. Aber als Mensch enttäuschte er mich. Schweigend hörte er an, was ich über Rimbaud und T. E. Lawrence sagte. Daß ich über Kleist und Hölderlin gearbeitet hatte, schien ihn nicht zu interessieren: Ich wußte nicht, wie schwer sein Leben war, politisch und häuslich, und wie sehr sein Geist sich verfinsterte.

Die Gedanken und Gespräche kreisten damals in jeder Gesellschaft, wo man sich sicher fühlte, um Adolf Hitler. Später konnte man in Haeckers Tag- und Nachtbüchern lesen, daß er in Hitler eine Ausgeburt der Hölle sah. Damals aber, um 1938, erschien Hitler den vielen als Befreier der Deutschen aus den Fesseln das Versailler Diktats. Er hatte sieben Millionen Arbeitslose ins Brot gesetzt, die öffentliche Sicherheit hergestellt, begann die Autobahnen zu bauen und fand im Kampf gegen den Bolschewismus die Zustimmung der Welt.

Was war der Grund seiner Erfolge und weshalb schien er unwiderstehlich zu sein? Wenn er von neunzig und mehr Prozent des Volkes gewählt wurde, in freien Wahlen, wobei es keine Alternativen gab, mußte das Gründe in der Tiefe haben. Bei einer Person von der Wirkungsmacht Hitlers mußte jedes Detail wichtig werden. In der von ihm selbst begründeten Stilisierung zum unbekannten Soldaten des großen Krieges auf der einen Seite und zum Künstler auf der anderen Seite kommt das Ruhmsüchtige zum Ausdruck, der Eifer des Propheten. In der traumhaften Einfühlung in amorphe Gefühle und Sehnsüchte, mit dinarischem Pathos verkündet, und in der brutalen Verwirklichung der Ideen lag etwas Abstoßendes. Viele Menschen konnten Hitler, wenn er sprach, »nicht hören«. Hitlers Reden dauerten mehrere Stunden und wurden über alle deutschen Sender ausgestrahlt. Die Suggestion war enorm, und auch jene, welche ihn »nicht hören« konnten, wurden von seinen Versprechungen und Erfolgen hingerissen.

An dem Stammtisch im Café Heck trank man Kaffee und Mineralwasser. Man konnte offen über Hitler reden. Haecker, Schöningh, die Verleger Heinrich Wild und Oldenbourg trafen sich an einem Abend der Woche zum Kegeln; das war die Tarnung für einen noch intimeren Kreis. Ich habe nie daran teilgenommen. Der Odeonsrunde war die Herkunft Hitlers wichtig. Er kam aus dem antiklerikalen und antisemitischen Wien, aus einem vitalen Kleinbürgertum, das in Symbiose mit anarchistischen Elementen lebte und sich den Anstrich von Künstlern gab. In Hitlers Person entdeckte man die Negative eines neuen Weltbildes: das Rhetorische, die Halbbildung und den Fanatismus; man führte sie auf die Entchristlichung zurück, ohne zu ahnen, daß die sogenannte

Entchristlichung unter einem Firnis bereits allgemein geworden war. Der Firnis bestand in schönen Worten, wie sie Hitler stets im Mund hatte. Was führte ihn zu Erfolg und Ansehen? Was war das Verführerische an ihm? Ganz feine Leute nannten ihn dämonisch.

Rauschning hatte von einer »Revolution des Nihilismus« gesprochen. Vielleicht war das Phänomen des Nationalsozialismus damit erklärt. Ich erzählte Schöningh, daß ich Rauschnings Buch in Cambridge gelesen hatte. Rauschning sah, wie Hitler die nationale Einigung zwangsmäßig betrieb; sie schalte den einzelnen gleich und diszipliniere ihn. Das galt auch für die kleinräumigen Staaten Europas, die ein Anachronismus wären. Auch sonst führe der Einsatz der Massen zu einer Änderung des Ethos, etwa bei der Auslese der Offiziere. Eine permanente Revolution komme auf allen Gebieten in Gang, nicht nur in Wirtschaft und Technik; durch den Zwang zur Größe werde der Kapitalismus faschistisch: Der Staat trete an die Stelle individueller Kapitalisten. Was für die kleinen Länder Schutzfreundschaften und Hörigkeiten bedeuteten, sei für den industriellen Apparat das Funktionieren im Dienst der politischen Idee. Es gibt keine formalen und rechtlichen Bedenken, sondern nur Kampfgenossen. Über Rauschnings Gedankengänge konnte man nicht einmal kritisch zu schreiben wagen.

1938 erschien Christoph Stedings Buch über »Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur«. Es machte großen Eindruck, weil seine Kulturkritik aus einer unerwarteten Richtung kam. Steding sagte, das Reich sei im Innern zerfallen und kraftlos geworden. Die kritischen Einsätze gegen das Reich kämen von dessen eigenen Rändern, aus der Schweiz, den Niederlanden, dem Baltikum, Skandinavien und Österreich: Die Niedertracht der Randprovinzen räche sich am Zentrum. Als Kronzeugen dienten Huizinga, Langbehn, Karl Barth, C. G. Jung, Jakob Burckhardt, Möller, van den Bruck, Stefan George, Bachofen und Hegel. Platon und das Christentum kamen schlecht weg, ebenso die Calvinisten Hollands und der Schweiz, Kierkegaard und George Brandes. Nietzsche sei ein wurzelloser Literat gewesen. Richard Wagner und Sigmund Freud wurden einander nahegerückt; »balzend wie Auerhähne«, verführten sie die Massen zu ihren Lehren.

Stedings Thesen wurden mit eleganter Beredsamkeit vorgetragen. Daß der Autor vor kurzem gestorben war, erhöhte die Wirkung, hatte allerdings einen verdächtigen Ton. Der Herausgeber, Walter Frank, sollte korrigierend eingegriffen haben. Frank war einer der höchsten juristischen Funktionäre der NS-Partei. Schöningh las das Buch mit Widerwillen und hätte am liebsten eine Kritik geschrieben. Es war für uns, bei mancher Zustimmung im einzelnen, grotesk, wie der Gedanke des Reiches aus dem Zentrum an den kleindeutsch-protestantischen Rand gerückt war und daß Steding auf diese Weise seine eigene These vom Zerfall bestätigte. Er war unser Landsmann, ein Niedersachse, und voller Ressentiments gegen Österreich, Italien und Frankreich. (Steding wird heute zu den Faschisten gerechnet und bleibt deshalb unter der Bank.) Zu einer Auseinandersetzung mit seiner Reichsidee kam es nicht, weil bald darauf der Krieg ausbrach. Immerhin hatte Steding gezeigt, daß es innerhalb des neuen nordischen Heidentums, innerhalb der Rassenidee, Beschränkungen und Beschränktheiten gab, mit andern Worten, daß das Hitlersche »Reich« die Kennzeichen des Verfalls in sich trug. Kam nicht Hitler, sein Schöpfer, aus dem »verdorbensten« der Randgebiete des alten Reiches? Die Stedingsche Philosophie legte diesen Schluß nahe.

Angewandt auf die Lage des Katholizismus, war es auffallend, daß dessen Kräfte von

den Konvertiten kamen. Als ich Schöningh vorschlug, das Phänomen untersuchen zu lassen, verschlug es ihm für einen Augenblick die Sprache. Dann lachte er schallend und sagte: »Soll ich mir den eigenen Stuhl unter dem Hintern wegziehen?«

Die Auflage des »Hochland« stieg in diesen Jahren auf etwa zwanzigtausend Exemplare. Es wurde von der katholischen Intelligenz gelesen, unter ihr war der Anteil der Geistlichkeit ungewöhnlich hoch. Die Zahl der Bezieher stieg um so mehr, als die Kirche unter Druck geriet. Die Schauprozesse gegen Ordensleute trugen ebenso dazu bei wie die Schikanen gegen das Kirchenvolk. Oft wurden die Dienststunden der Hitlerjugend so gelegt, daß die Jugendlichen sich entscheiden mußten, ob sie zum Dienst oder zur Messe gehen wollten. Während der Predigten gab es parteiamtliche Schnüffler, welche die Predigten abhorchten. Die Kreuze wurden aus den Schulen entfernt; Wallfahrten wurden erschwert, indem keine Eisenbahnzüge bereitgestellt wurden. Den Geistlichen war politische Tätigkeit untersagt. Eine geschickt in Szene gesetzte Mundpropaganda bediente sich der alten Haß- und Spottbegriffe von den »Schwarzen« und »Ultramontanen«. Die Person Jesu wurde auf der einen Seite als »Jude« diffamiert, auf der andern als »nordisch« den Katholiken entfremdet. Da die Helden des Alten Testaments, ähnlich wie in Homers Ilias, als blond und blauäugig beschrieben wurden, leitete man daraus ab, Abraham sei ein nordischer Heerkönig gewesen, ebenso David und Absalom.

Ernsthaft konnte man über diese Dinge nicht sprechen, aber sie wirkten auf alle Schwachen und Schwankenden. Zugleich bewirkten sie, daß die Erbitterung bei denen stieg, die nicht anfällig waren für Propaganda – wie stets eine kleine Schar, aber sie blieb resistent. An aktiven Widerstand war nicht zu denken. Das Wort »Widerstand«, mit dem sich später Tausende schmückten, gab es im Dritten Reich nicht. Die Passivität war das Äußerste, und auch sie war verdächtig: daß man nicht in die Partei ging, daß man einen Spaziergang machte, wenn Hitler im Radio sprach, daß man seine Kinder taufen ließ und kirchlich heiratete. Schöningh erzählte mir, Karl Muth schätze an Haecker dessen »bewaffnete« Orthodoxie und daß sich Haecker über nichts so geärgert habe wie über Thomas Manns »Geschichten Jaakobs«, die in Riesenauflage erschienen waren. Dort werde die Religion der Patriarchen durch psychoanalytische Methoden um ihren Gehalt gebracht, sie werde verspottet und verhöhnt.

Man kann heute vielleicht über die Stammtische jener Zeit den Kopf schütteln. Tatsächlich bildeten die Künstlerstammtische in Schwabing und die »weltanschaulichen« aus dem Hochlandkreis eine gewisse Immunität vor dem Einfluß der Partei. Die »Weiße Rose« ist aus dem Stammtisch Kurt Hubers hervorgegangen. In diesen Kreisen tauschte man Informationen, Nachrichten, Bücher und Reiseberichte aus. Solche Stammtische kannte ich bereits aus Papenburg, und es gab sie auch in den kleinen Städten Bayerns. Sie stellten das Gegenteil der Öffentlichkeit und immer wieder propagierten Volksgemeinschaft dar. Es war eine schweigende Abwehr, und sie griff immer weiter um sich, je weiter die Partei in ihren Angriffen ging. Der Antisemitismus, auf dem Lande und in den Kleinstädten virulent, schmolz dahin; man half den Juden so gut es ging. Ebenso großen Unwillen erregten das unter Schwindeletiketten betriebene Euthanasie-Programm und die Pläne zur Züchtung einer biologisch überlegenen Rasse. Sie waren Angriffe auf die kirchliche, bürgerliche und proletarische Moral jenes Jahrzehnts und mußten abgebrochen werden.

Ein großer Teil des Volkes war »dagegen«, und darum richtete es Ohren und Augen

auf das Ausland. Im Dezember 1937 waren Muth und Schöningh nach Paris gefahren. Hier hatte Muth in jungen Jahren die Inspiration gehabt zur Idee einer Wiederbegegnung von Kirche und Kultur. Frankreich hatte das Beispiel gegeben. Er hatte aber auch, in Aufsätzen über Richelieu und Mazarin (1935 und 1936), gezeigt, daß die Zerstörung der europäischen Einheit durch die nationale Politik der Kirchenfürsten begründet war. Die heutige Ineinssetzung Preußens mit dem Reich hielt er für ebenso verhängnisvoll, da durch diese Politik die erhabene Idee des sakralen Reiches verdrängt und verdeckt werde. Schöningh erzählte mir nach der Rückkehr aus Frankreich, er und Muth seien erschrocken über die pazifistische Verfassung des französischen Volkes; es ducke sich wie das Kaninchen vor der Schlange; es wolle nicht wahrhaben, daß Hitler zum Sprung über die Grenzen rüste; man werde ihm die alten Kolonien zurückgeben . . . Soeben hatte sich Hitler zum Oberbefehlshaber der Wehrmacht ernannt. Am 12. März 1938 marschierte er unter dem Jubel des Volkes in Österreich ein.

Das Gedächtnis der Völker ist kurz, und so haben die Deutschen, vor allem die Österreicher, den Jubel des Jahres 1938 aus ihren Köpfen verdrängt. Das hängt mit der Eliminierung der deutschen Grundidee zusammen: Sogar als Vokabel wurde das Wort »Reich« im politischen Bereich verboten. Für das katholische Deutschland, oder vielmehr für seine Reste (Geistlichkeit und Intelligenz), war das heidnische Großdeutschland Hitlers das Gegenteil des alten »heiligen« Reiches.

Als Machtapparate erschienen sie den Massen als identisch: Die romantische Reichsidee mischte sich um so eher mit der nationalsozialistischen, als diese ebenfalls mit mythischen Sprüchen aufwartete. Gegen diese Grundstimmung war nicht anzukommen. Sie wurde dem Volk Tag und Nacht propagandistisch eingehämmert. Die »Gleichschaltung« gab es nicht nur im Vereins- und Verbandswesen, sondern schon vorher in einer schleichenden ideologischen Unterwanderung. Ihr konnte niemand widerstehen als der einzelne, der es riskierte. Das war so ungefähr die Stimmung beim »Hochland« und seinen Freunden. Es zeigte sich, daß es kein katholisches Deutschland mehr gab. Ernst Jünger prägte den Begriff vom »verlorenen Posten«. Er sprach von dem Tempelherren in Akkon, den Christen im maurischen Granada. Er sagte 1938: »Die Geschichte kennt Prozesse, bei denen, wenn Millionen schweigen, *ein* guter Zeuge das Urteil wenden kann.«

Die Demokratiediskussion unter den deutschen Katholiken 1949-1963

Von Manfred Spieker

Die deutschen Katholiken haben nach dem Zweiten Weltkrieg die unter Mithilfe der westlichen Besatzungsmächte entstandene demokratische Staatsordnung nicht nur voll bejaht, sie haben auch kontinuierlich und wesentlich zu ihrer Stabilität, ja Prosperität beigetragen. Sie standen nicht nur loyal zum Grundgesetz, sie prägten es vielmehr ganz entscheidend mit. Ihre Sorge galt nicht nur den traditionellen *bona particularia*, das heißt der verfassungsrechtlichen Regelung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche, dem

Schutz von Ehe und Familie und der Sicherung des Religionsunterrichts an den staatlichen Schulen, sondern auch der prinzipiellen Anerkennung aller Grundrechte als vorstaatlicher Rechte und der Gewährleistung einer rechtsstaatlichen föderalistischen Demokratie.[1] Gewiß war für sie, besonders für den Episkopat, das Grundgesetz ein Kompromiß, und das Scheitern der Bemühungen, das Elternrecht aufzunehmen, stieß auf zum Teil heftige Kritik.[2] Aber »Fluchtwege in eine monarchische Vergangenheit oder in die ‹Schönere Zukunft› eines christlichen Ständestaates oder christlichen Sozialismus« oder in andere Utopien waren für die deutschen Katholiken dennoch kein ernsthaftes Thema.[3] Durch ihre Bereitschaft, den zustandegekommenen Kompromiß anzunehmen, durch ihr Heraustreten aus der Defensive und durch ihren Einsatz vor allem in der CDU und der CSU trugen sie entscheidend dazu bei, daß die neue Demokratie trotz der Patenschaft der Besatzungsmächte zur politischen Heimat so gut wie aller Deutschen wurde.

Die Loyalität der Katholiken zu dieser Demokratie und ihr Engagement für sie waren von der Gründung der Bundesrepublik an unbestritten, lückenlos und stabil,[4] und dies nicht nur in der Ära Adenauer und unter den folgenden Kanzlern der CDU, sondern auch nach dem Regierungswechsel 1969.[5] Aber diese Kontinuität bedeutete nicht, daß es unter den Katholiken nicht immer wieder Diskussionen einerseits über bestimmte Prinzipien, Strukturen und Prämissen der Demokratie und andererseits über ihr Verhältnis zur Demokratie gegeben hätte.

I. Die Prinzipien der Demokratie

Die Prinzipien der Demokratie waren für die Katholiken seit der Französischen Revolution ein schwieriges und, wie die Geschichte der französischen Katholiken im 19. Jahrhundert zeigte, auch ein kontroverses Thema, das von der katholischen Soziallehre bis hin zu den Enzykliken Leos XIII. meist dadurch angegangen wurde, daß sie einerseits die Äquidistanz zu allen Staatsformen betonte, sofern diese nur das Gemein-

---

1 Vgl. Wilhelm Johannes Böhler, Katholische Kirche und Staat in Deutschland. In: »Politische Bildung« Heft 44, München 1953, S. 136ff.; Hans Maier, Die Kirchen. In: Richard Löwenthal/Hans-Peter Schwarz (Hrsg.), Die zweite Republik, 25 Jahre Bundesrepublik Deutschland – eine Bilanz. Stuttgart 1974, S. 494ff.

2 Vgl. Klaus Gotto, Die katholische Kirche und die Entstehung des Grundgesetzes. In: Anton Rauscher (Hrsg.), Kirche und Katholizismus 1945-1949. Paderborn 1977, S. 101ff.

3 H. Maier, Der politische Weg der deutschen Katholiken nach 1945. In: ders. (Hrsg.), Deutscher Katholizismus nach 1945. München 1964, S. 197. Gegenteiliger Ansicht ist Gerhard Kraiker, Politischer Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland. Stuttgart 1972. Für ihn sind die Katholiken immer nur der Restauration eines autoritären Staates nachgelaufen. In einer »Interessenkonvergenz« mit der herrschenden Klasse (33, 72) hätten sie sich der Abschaffung des Staates als Herrschaftsinstrument und der Identität von Herrschenden und Beherrschten entgegengestellt (62, 70) und mittels des Naturrechts die Repression gerechtfertigt (31).

4 Vgl. auch Rudolf Morsey, Katholizismus und Unionsparteien in der Ära Adenauer. In: Albrecht Langner (Hrsg.), Katholizismus im politischen System der Bundesrepublik 1949-1963. Paderborn 1978, S. 39ff.

5 Sie schwächte sich allerdings im Laufe der Regierungszeit der Koalition aus SPD und FDP, vor allem seit Mitte der siebziger Jahre ab. Vgl. dazu Gerhard Schmidtchen, Was den Deutschen heilig ist. München 1979, S. 115.

wohl förderten,[6] und daß sie andererseits den Begriff der »christlichen Demokratie« vor dem Hintergrund drohender Spaltungen unter den französischen Katholiken als Etikett einer sozialen, nicht aber einer politischen Bewegung interpretierte.[7]

Die Äquidistanz- beziehungsweise Indifferenzthese ist nach dem Zweiten Weltkrieg zu einem rein akademischen Problem geworden.[8] Zwar gab es noch Lehrbücher, in denen die Demokratie als Äquivalent zur Monarchie und sogar zur Diktatur präsentiert wurde und alle drei Staatsformen als »an und für sich ihrem Werte nach neutral« bezeichnet wurden.[9] Aber diese Positionen waren nicht nur die Ausnahme, sie blieben auch weitgehend folgenlos. Weit häufiger und auch folgenreicher war da schon die gegenteilige Position, in der die Demokratie geradezu spiritualisiert und mit dem »Glanz sakraler Würde umgeben« wurde.[10] Auf sie ist noch zurückzukommen. Auch die Einschränkung des Begriffs der »christlichen Demokratie« auf eine soziale Bewegung war kein Thema mehr. Sie wurde vielmehr bei allem Verständnis für die politische und kirchliche Situation um die Jahrhundertwende kritisch betrachtet, weil sie dazu beigetragen habe, den Start der politischen Demokratie nach dem Ersten Weltkrieg zu erschweren und ihr späteres Funktionieren zu verhindern.[11]

Nach dem Zweiten Weltkrieg setzen die meisten und vor allem die gewichtigsten katholischen Stimmen zur Demokratie bei der Weihnachtsansprache Pius' XII. von 1944 an. Deren Gegenstand sind zwar in erster Linie die ethischen Prämissen der Demokratie, das heißt die Eigenschaften, die die Regierenden einerseits und die Regierten andererseits besitzen müssen, damit eine demokratische Staatsordnung der Würde des Menschen entspricht, aber der Papst deutet in dieser Ansprache doch in vorsichtiger Weise an, daß die demokratische Staatsordnung, die von allen Völkern Europas gewünscht wird, mit der Würde und Freiheit der Bürger mehr in Einklang stehe als andere Staatsordnungen, sofern sie das Naturrecht anerkenne, beziehungsweise in ihrer Rechtsordnung nicht gegen die unbedingt gültige Schöpfungsordnung verstoße. Er gibt zu verstehen, daß die Demokratie die wahre Alternative zur Diktatur sei, und er widerspricht auch nicht der Meinung, »daß die Welt nicht in den verhängnisvollen Wirbel des Krieges hineingezogen worden wäre, wenn die Möglichkeit bestanden hätte, die Tätigkeit der öffentlichen Gewalt zu überprüfen und zu berichtigen«.[12]

---

6 Vgl. die Enzyklika *Libertas praestantissimum* von Leo XIII. von 1888. In: Emil Marmy (Hrsg.), Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau. Freiburg/Schweiz 1945, Randziffer (Rz) 137.

7 Vgl. die Enzyklika *Graves de communi* von Leo XIII. von 1901 und zum ganzen Problemkreis die Arbeit von H. Maier, Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie. München ^{3}1973.

8 H. Maier, Kirche und Gesellschaft. München 1972, S. 98.

9 Jakob Fellermeier, Abriß der katholischen Gesellschaftslehre. Freiburg 1956, S. 138.

10 Vgl. Hermann J. Wallraff, Demokratie als theologisches Problem. In: Gustav E. Kafka (Hrsg.), Die Katholiken vor der Politik, Freiburg 1958, S. 40.

11 Gustav Gundlach, Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Bd. 1, hrsg. von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach. Köln 1964, S. 604 (Erstveröffentlichung 1953). Freilich hat Gundlach 1931 diese Reduktion der christlichen Demokratie auf eine nur soziale Bewegung selbst propagiert. Vgl. seinen Artikel »Demokratie (christliche)«. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg 1931, Sp. 203ff. Vgl. auch H. Maier, Kirche und Gesellschaft, a.a.O., S. 128f. und 307.

12 Pius XII., *Benignitas*, Weihnachtsansprache 1944. In: E. Marmy (Hrsg.), a.a.O., RZ 1055.

Gewiß drückt das Zweite Vatikanische Konzil, dessen Äußerungen gleichsam am Ende des hier untersuchten Zeitraums stehen, die Anerkennung der Demokratie als der der menschlichen Würde am besten entsprechenden Staatsform noch wesentlich deutlicher aus,[13] aber die Ableitung der Demokratie aus der Würde des Menschen und ihre Anerkennung als Staatsform, die den dieser Würde entsprechenden Menschen- und Bürgerrechten, vor allem dem Recht auf Partizipation an der staatlichen Willensbildung am besten entspreche, ist bei wichtigen Vertretern der katholischen Soziallehre schon zwischen 1945 und 1950 zu finden.[14] Freilich gibt es auch andere Akzente. So findet sich in Eberhard Weltys Sozialkatechismus in der Erörterung der Demokratie auch nicht der Schatten einer anthropologischen Begründung. Die Demokratie wird zwar bejaht, aber ausschließlich vom »Volk« her begründet.[15] Auch bei Johannes Messner fehlt in den beiden ersten, 1950 erschienenen Auflagen seiner enzyklopädischen Arbeit »Das Naturrecht« die in der 6. Auflage so sehr betonte Verbindung der Demokratie mit den »Ideen der Würde, Eigenverantwortlichkeit und Freiheit des Menschen«.[16] Für die in der Politik aktiven Katholiken aber, namentlich für jene, die sich gemeinsam mit Protestanten in der CDU/CSU engagieren, stehen der Wert der Demokratie, ihre anthropologische Relevanz und der Einsatz für sie außer Frage. Die Schwierigkeiten und Spaltungen, die ihr Verhältnis zur Demokratie in der Weimarer Republik prägten, gehören der Vergangenheit an.

Im Zentrum katholischer Reflexionen und Diskussionen über die Demokratie in der Bundesrepublik steht die Frage der naturrechtlichen Fundierung der Demokratie. Das Bewußtsein, daß jede Erörterung der Demokratie als Herrschaftsordnung eine Klärung der anthropologischen Prämissen voraussetzt, ist weit verbreitet. So setzen solche Reflexionen auch immer wieder bei der Feststellung ein, daß die Demokratie jene Staats- und Herrschaftsordnung ist, die den verantwortlichen Bürger voraussetzt, einen Bürger, der als sittliche Persönlichkeit begriffen wird, der frei ist und Rechte hat, die ihm nicht erst vom Staat zu gewähren sind, sondern die ihm von Natur aus zustehen.[17] Es ist

13 Pastoralkonstitution *Gaudium et spes,* Nr. 73 und 75. Vgl. dazu auch H. Maier, Das Leben der politischen Gemeinschaften, Kommentar zum 4. Kapitel von *Gaudium et spes.* In: Wilhelm Sandfuchs (Hrsg.), Die Kirche in der Welt von heute. Würzburg 1966, S. 140, und Wilhelm Weber, Kirche und Demokratie. Köln 1978, S. 26 und 31ff. Unhaltbar dagegen die Position von Godehard Lindgens, Katholische Kirche und moderner Pluralismus. Stuttgart 1980, S. 9 und 15, daß die Kirche mit dem II. Vatikanum die Französische Revolution rezipiert und erst jetzt ein positives Verhältnis zur Demokratie gefunden habe. Eine weitere Steigerung der Wertschätzung der Demokratie scheint Johannes Paul II. 1979 in seiner ersten Enzyklika *Redemptor hominis,* Z. 17 zum Ausdruck zu bringen. Hier wird die Demokratie, ohne beim Namen genannt zu werden, geradezu mit dem Wesen des Staates identifiziert. »Das Wesen des Staates als politischer Gemeinschaft besteht darin, daß die Gesellschaft, die ihn bildet, das Volk, Herr seines eigenen Geschickes ist.«

14 Vgl. G. Gundlach, a.a.O., S. 599 (Erstveröffentlichung »Über die Grundlagen der Demokratie«, Kommentar zur Weihnachtsansprache Pius' XII. von 1944, 1945); Oswald von Nell-Breuning, Demokratie. In: ders./Hermann Sacher, Zur christlichen Staatslehre, Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik, Heft II. Freiburg 1948, Sp. 56 und 59.

15 Eberhard Welty, Herders Sozialkatechismus, Bd. 2. Freiburg 1953, S. 226ff.

16 Vgl. den Abschnitt 134 über die moderne Demokratie in der 6. Auflage. Innsbruck 1966, S. 814, und in der 2. Auflage. Innsbruck 1950, S. 512.

17 Vgl. Hans Peters, Demokratie. In: Staatslexikon der Görres-Gesellschaft Bd. 2. Freiburg ^{6}1958, Sp. 564. Friedrich August Freiherr von der Heydte, Fiktion und Wirklichkeit der

communis opinio so gut wie aller an der Diskussion Beteiligten, daß die Demokratie nur dann lebensfähig ist, wenn sie solche Grundrechte anerkennt und wenn sie zugleich Rechtsstaat ist, wobei unter Rechtsstaat im Gegensatz zur positivistischen Staatsrechtslehre der Weimarer Zeit nicht nur ein auf Legalität, sondern ein sich an der Gerechtigkeit orientierender, Recht und Ethik verbindender Staat verstanden wird. Eine solche Demokratie setzt die Begrenzung des Prinzips der Volkssouveränität und damit auch des Mehrheitsprinzips voraus. Zwar gibt es in der Interpretation des Prinzips der Volkssouveränität gewisse Nuancen. Sie hängen weniger damit zusammen, daß die Bestellung der Staatsgewalt durch das Volk hier aus der Perspektive der Designationstheorie und dort aus jener der Delegationstheorie gesehen wird, als vielmehr damit, daß in einer Reihe von Stimmen, die aus der *Societas Jesu* kommen, die Volkssouveränität meist unter Berufung auf die Spätscholastik etwas positiver gesehen wird als in vielen anderen Stellungnahmen. Doch sind diese Nuancen, die Differenzen zu nennen schon eine Übertreibung wäre, ohne praktische Bedeutung.[18]

Die Sorge darum, das Prinzip der Volkssouveränität durch das Prinzip des Rechtsstaats zu beschränken und das Mehrheitsprinzip an bestimmte Bedingungen zu binden, ist in so gut wie allen katholischen Beiträgen zur Demokratiediskussion zu spüren,[19] und sie wird auch von vielen nichtkatholischen, vornehmlich liberalen Positionen geteilt. Sie hat einerseits im katholischen Bereich eine gewisse Rezeption der Ideen und Erfahrungen der angelsächsischen, das heißt der protestantischen Demokratien zur Folge,[20] und sie führt andererseits zu einer weitgehenden Korrespondenz zwischen den Prinzipien der katholischen Gesellschafts- und Staatslehre und dem allgemeinen Bedürfnis, die neue Verfassung gegen totalitäre Tendenzen beziehungsweise die Neuauflage des Jahres 1933 zu sichern. Der Ausgangspunkt der katholischen Soziallehre, daß der Mensch

---

westdeutschen Demokratie. In: Politische Studien, Heft 48 (1954), S. 9. Adolf Süsterhenn/Hans Schäfer, Kommentar der Verfassung für Rheinland Pfalz. Koblenz 1950, S. 71f. Vgl. auch Konrad Adenauers Grundsatzrede in der Kölner Universität vom 24. März 1946, in: ders., Reden 1917-1967, hrsg. von H.-P. Schwarz, Stuttgart 1975, S. 85f. und das vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken bald nach seiner Gründung vorgelegte »Politische Programm« vom Mai 1953, Manuskript im Archiv des Zentralkomitees, S. 1. Zu entsprechenden Aussagen bei Pius XII. vgl. W. Weber, a.a.O., S. 29 und bei Johannes XXIII. vgl. die Enzyklika *Pacem in terris*, Nr. 60.

18 Vgl. zu den »positiven« Stellungnahmen aus dem Jesuitenorden G. Gundlach, a.a.O., S. 247, Anm. 24 und 253; O. von Nell-Breuning, Volkssouveränität. In: ders./H. Sacher, a.a.O., Sp. 50ff.; Felix zu Löwenstein, Demokratie als Aufgabe. In: Stimmen der Zeit, 148. Jg. (1950/51), S. 16; H. J. Wallraff, a.a.O., S. 41f. Zu den etwas kritischen Stellungnahmen vgl. beispielsweise das »Politische Programm der deutschen Katholiken« vom Mai 1953, a.a.O., S. 2. Gar nicht berührt wird das Problem im Lehrschreiben der deutschen Bischöfe über Aufgaben und Grenzen der Staatsgewalt von 1953. In: G. E. Kafka, a.a.O., S. 9ff.

19 Vgl. über die in Anm. 20 genannten Stimmen hinaus J. Messner, a.a.O., S. 506; Hans Peters, a.a.O., Sp 591; F. A. von der Heydte, a.a.O., S. 16; Süsterhenn/Schäfer, a.a.O., S. 302; K. Adenauer, a.a.O., S. 87; Eugen Kogon, Demokratie und Föderalismus. In: Frankfurter Hefte, 1. Jg. (1946), S. 71. Von zentraler Bedeutung ist in diesem Zusammenhang auch die Kritik an der rationalistischen Staatsphilosophie der Aufklärung. Vgl. Ernst von Hippel, Die Krise des Staatsgedankens und die Grenzen der Staatsgewalt. Stuttgart 1950, und Heinrich Kipp, Naturrecht und moderner Staat. Nürnberg 1950.

20 Vgl. das Werk von Johannes Messner, der viele Jahre in England lebte, und Godehard J. Ebers, Christentum und Demokratie. In: G. E. Kafka, a.a.O., S. 23.

»Träger, Grundlage und Ziel« allen sozialen Lebens ist,[21] gilt auch als der Ausgangspunkt des Grundgesetzes, das somit nicht nur als ein Organisationsstatut für die Staatsgewalt konzipiert und kodifiziert wird, sondern als Schutz und Verpflichtung auf eine materiale Wertordnung, die die totale Volkssouveränität ausschließt, die Demokratie rechtsstaatlich begrenzt und die individuelle wie die soziale Freiheit, die Gleichheit vor dem Recht und die Gerechtigkeit als Norm allen Rechts sowie das Gemeinwohl und die Würde des Menschen als Norm aller Staatsgewalt schützt.

Gleichsam als Brücke zwischen katholischen und nichtkatholischen, vornehmlich liberalen Positionen kann die Definition der Demokratie von Hans Peters in der 6. Auflage des Staatslexikons der Görres-Gesellschaft von 1958 betrachtet werden. Sie entspricht auch der demokratischen Ordnung des Grundgesetzes, wenn sie Demokratie als eine Staatsform definiert, »in der alle Staatsgewalt vom Volk ausgeht und nur unter Wahrung der Prinzipien der Rechtsstaatlichkeit, der Freiheit und der politischen Gleichberechtigung aller Bürger ausgeübt wird, in der ferner bestimmte, zur Sicherung dieser Staatsform notwendige Formalelemente verfassungsrechtlich festgelegt werden, wie in allgemeiner, gleicher und freier Wahl geschaffene Volksvertretung, Entscheidung nach Stimmenmehrheit, Grundrechtsgarantien, Existenz mehrerer politischer Parteien mit gleicher Chance und dem Recht auf Opposition, Gewaltenteilung, Unabhängigkeit der Gerichte sowie ein begrenzter sachlicher Minderheitenschutz, und in der schließlich eine ethische Fundierung aller Staatstätigkeit erstrebt wird«[22]. Aus der Sicht der katholischen Soziallehre könnte zwar angemerkt werden, daß das Subsidiaritätsprinzip in dieser Definition noch hätte zur Geltung gebracht und auch die naturrechtliche Fundierung der Demokratie etwas deutlicher ausgedrückt werden können. Aber dies mindert kaum die Bedeutung dieser Definition. Peters repräsentiert gleichsam eine mittlere Position, in der die Demokratie nüchtern, aber eindeutig bejaht und zugleich in den Kontext anderer Verfassungsprinzipien beziehungsweise Grundwerte eingebunden wird. Diese Position entspricht dem Ansatz des Grundgesetzes, das ja ebenfalls nicht nur von *einem* Grundwert beziehungsweise *einem* Verfassungsprinzip ausgeht und die Bundesrepublik deshalb nicht nur als Demokratie, sondern auch als Rechtsstaat, als Sozialstaat und als Bundesstaat konzipiert.

Über die bisher zitierten Stimmen weit hinaus gehen jene Positionen, in denen die Demokratie in eine Wesensverwandtschaft mit dem Christentum gerückt und somit geradezu getauft, wenn nicht schon kanonisiert wird. Die Demokratie gilt hier »in einem besonders hohen Grade als von Gottes Gnaden«.[23] Sie stamme »in ihrem Wesenskern aus dem Geist des Evangeliums«.[24] Obwohl in Erinnerung gerufen wird, »daß das Christentum und der christliche Glaube überhaupt keiner politischen Form hörig gemacht werden dürfen, also auch nicht der Demokratie«,[25] sei die Entstehung des

21 Pius XII., *Benignitas*, a.a.O., Rz 1057; Johannes XXIII., Enzyklika *Mater et magistra* Nr. 219; *Gaudium et spes* Nr. 74 und 63.

22 Hans Peters, a.a.O., Sp. 569.

23 H. J. Wallraff, a.a.O., S. 42.

24 Jacques Maritain, Christentum und Demokratie. Augsburg 1949, S. 26 (Original 1943). Vgl. auch ders., L'homme et l'état. Paris ²1965, S. 55.

25 A.a.O., S. 32.

demokratischen Geistes doch eine »Offenbarung des christlichen Geistes«.[26] So ist es nur konsequent, daß die Demokratie zum »einzig wahrhaft politischen Ausdruck des Christentums« erklärt wird.[27] Allerdings ist festzuhalten, daß diese Spiritualisierung der Demokratie, auch wenn sie sehr weit geht und weder durch das Evangelium noch durch die theoretischen Grundlagen der Demokratie gedeckt ist, doch noch wichtige Unterscheidungen, vor allem jene zwischen den *Spiritualia* und den *Temporalia*, wahrt und nicht als Wegbereiter für jene Demokratisierungseuphorie betrachtet werden kann, die sich in den siebziger Jahren auch im katholischen Bereich breitmacht und die die Demokratie nicht mehr als eine politische Ordnung, sondern als ein Synonym für die Emanzipation, die Autonomie und die herrschaftsfreie Kommunikationsgesellschaft begreift.[28]

Diese Positionen, aber auch jene von Hans Peters repräsentierten Stimmen hätten eigentlich Ernst-Wolfgang Böckenförde zu einer etwas mehr differenzierenden Argumentation veranlassen müssen, als er 1957/58 in der Zeitschrift »Hochland« die angebliche Unfähigkeit der Katholiken zur Demokratie attackierte. Die Katholiken, meinte Böckenförde, beschäftigen sich nur mit einer naturrechtlichen Prinzipienlehre, aus der sie eine Neutralität gegenüber den verschiedenen Staatsformen ableiten, die sie zu einer Blickverengung auf die *bona particularia* dränge und die sie unfähig mache einerseits zu geschichtsbezogenem Handeln, andererseits zur Offenheit und zum Kompromiß, die das Ethos der modernen Demokratie seien. So dächten sie »bereichsweise demokratisch und bereichsweise autokratisch«[29] und seien zu »Wegbereitern des faschistischen Aufstandes gegen die ›Gesellschaft‹ (geworden), der in Deutschland mit dem Jahr 1933 anhob«.[30] Das Demokratieverständnis, das dieser Attacke zugrunde lag, ist freilich das kontinentaleuropäische, sich an Rousseau orientierende, das mit dem Glauben und Weltverständnis der Katholiken unvereinbar bleibt, weil es dazu tendiert, die Demokratie selbst zu einer säkularen Kirche zu erheben. Es veranlaßte Böckenförde denn auch, von den Katholiken nicht nur Offenheit und loyale Partnerschaft mit allen Kräften der pluralistischen Gesellschaft, sondern die Respektierung aller Mehrheitsentscheidungen zu verlangen, auch wenn diese naturrechtswidrig seien.[31] Die Kirche

---

26 A.a.O., S. 48f.

27 G. J. Ebers, Christentum und Demokratie, a.a.O., S. 24 unter Berufung auf die Arbeit von Maritain. Zu ähnlichen Stimmen im 19. Jahrhundert vgl. H. Maier, Revolution und Kirche, a.a.O., S. 181ff.

28 Typisch für diese Position die Arbeit von Manfred Krämer, Kirche kontra Demokratie?, Gesellschaftliche Probleme im gegenwärtigen Katholizismus, Mit einem Geleitwort von Walter Dirks. München 1973. In der Nähe dieses Ansatzes bewegt sich auch Josef Lief, Zum Demokratieverständnis der Kirche. In: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften, Bd. 10 (1969), S. 45ff. Vgl. dazu auch H. Maier, Kirche und Gesellschaft, a.a.O., S. 306ff.

29 Ernst-Wolfgang Böckenförde, Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche. In: »Hochland« 50. Jg. (1957/58), S. 4ff. und 409ff., hier S. 14. Der ungenannte Gegner der Attacke war, so Böckenförde in einem Gespräch mit dem Verfasser am 9. 3. 1981, in erster Linie Bischof Keller von Münster. Thomas Ellwein, Klerikalismus in der deutschen Politik. München 1955, S. 106, hatte schon fünf Jahre früher behauptet: »Wer sich an einem christlichen Staatsbild orientiert, kann kaum vorbehaltlos zur westlichen Demokratie stehen.«

30 Ders., Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. In: »Hochland« 53. Jg. (1960/61), S. 238.

31 Ders., Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche, a.a.O., S. 413f.

schließlich solle, so meinte Böckenförde im Gegensatz zu den damals viel diskutierten Thesen von Bernhard Hanssler, von den Möglichkeiten, die die moderne Demokratie zur Verfügung stellt, das heißt der Chance, als organisierte Kraft auf den politischen Willensbildungs- und Entscheidungsprozeß Einfluß zu nehmen, keinen Gebrauch machen, auf Äquidistanz zu allen politischen Gruppen bedacht sein und so nur ein mehr allgemeines Mahner- und Wächteramt ausüben.[32]

Diese Empfehlung deutet bereits auf die Strukturen der Demokratie hin, die in der Demokratiediskussion der deutschen Katholiken in der Ära Adenauer eine wesentlich größere Rolle spielen und auch viel differenzierter, ja kontroverser erörtert werden als die Prinzipien der Demokratie.

II. Die Strukturen der Demokratie

Zählt man zu den zentralen Strukturmerkmalen der rechtsstaatlich gebundenen, repräsentativen Demokratie das parlamentarische System, das heißt die Bestellung und Kontrolle der Regierung durch repräsentative Körperschaften, die Gewaltenteilung, die Parteien und die Organisation der Interessen in Verbänden, dann gilt es gleich vorab festzustellen, daß die ersten beiden Merkmale sowohl in der Theorie als auch in der Praxis der deutschen Katholiken völlig unbestritten waren. Auch wenn es auf den ersten Blick scheint, als würde die Gewaltenteilung gelegentlich etwas distanziert betrachtet, indem sie nicht als Kernbestandteil der Demokratie, sondern als Erbgut der Ideenwelt des Liberalismus bezeichnet wird, so wird doch nirgends bestritten, daß in einer Demokratie »nicht die gesamte Staatsgewalt . . . in einer Hand vereinigt sein dürfe«[33]. Empfiehlt Hans Peters den Föderalismus, die gemeindliche Selbstverwaltung und die unabhängigen Rechnungshöfe als Elemente einer modernen Gewaltenteilung,[34] so wird in den meisten anderen Beiträgen zur Demokratiediskussion jenseits und vor der institutionellen Balance der Gewalten, die seitens der kirchlichen Soziallehre von Johannes XXIII. in seiner Enzyklika »Pacem in terris« 1963 zum ersten Mal ausdrücklich empfohlen wird,[35] die Notwendigkeit einer sozial, landsmannschaftlich, kulturell und politisch gegliederten Gesellschaft in Erinnerung gerufen.[36] Der Föderalismus als zentrales Strukturmerkmal der Demokratie, das nicht nur die Vielfalt kultureller Traditionen berücksichtigt, sondern auch die Monopolisierung der politischen Gewalt verhindert, wird nirgends bestritten. Damit die Strukturen der Demokratie die Freiheit des Bürgers und seiner Vereinigungen fördern, sei jedoch nicht nur der politische Föderalismus, sondern darüber hinaus die Beachtung jenes seit »Quadragesimo anno« Subsidiaritätsprinzip genannten Grundsatzes notwendig, daß in der Gesellschaft das, was der Bürger beziehungsweise die Familien und die gesellschaftlichen Vereinigungen aus eigener Initiative und mit ihren eigenen Kräften leisten können, ihnen nicht entzogen und dem Staat zugewiesen werden darf. Dies wiederum setzt die gegliederte Gesellschaft

32 A.a.O., S. 18.

33 H. Peters, a.a.O., Sp. 568 und 576. Anton Böhm, Das Unbehagen in der Demokratie. In: »Wort und Wahrheit«, 10. Jg. (1955), S. 654.

34 A.a.O., Sp. 568.

35 Johannes XXIII., *Pacem in terris*, Nr. 68.

36 Pius XII., *Benignitas*, a.a.O., Rz 1060; J. Messner, a.a.O., S. 530ff.; E. Kogon, a.a.O., S. 76; F. A. Kramer, Die geistigen Grundlagen des Föderalismus. In: »Hochland«, 40. Jg. (1947/48), S. 216ff.; F. A. von der Heydte, a.a.O., S. 24.

voraus, in der die eigenen Rechte der kleineren Lebenskreise vom Staat nicht nur anzuerkennen, sondern auch zu sichern und zu fördern sind. In der ungegliederten Massengesellschaft wird immer wieder ein Problem gesehen, dessen Nichtbewältigung jede freiheitliche, das heißt rechtsstaatliche Demokratie unterhöhlt.

Insoweit das Subsidiaritätsprinzip von der Freiheit des Bürgers, der Familie und der gesellschaftlichen Zusammenschlüsse, von ihren eigenständigen und nicht vom Staat verliehenen Rechten und von ihren eigenen Pflichten ausgeht, betrifft es freilich nicht nur die Strukturen der Demokratie. Es gehört dann gleichzeitig zu ihren Prinzipien. Es geht nicht nur von den sozialen Bedürfnissen, sondern auch von den sozialen Fähigkeiten der kleineren Lebenskreise bis hin zum einzelnen Bürger aus und enthält somit Aussagen über die sozialphilosophischen beziehungsweise ontologischen Prämissen der Demokratie. Daß die Grenzen dieser Bedürfnisse und Fähigkeiten in vielen Bereichen flexibel sind und bei allen Fähigkeiten eine entscheidungsfähige staatliche Autorität notwendig bleibt, wird in der Regel durchaus beachtet, weshalb der Vorwurf, das Subsidiaritätsprinzip verleihe »dem provinziellen Partikularismus metaphysische Qualität« und lasse den Nationen zwischen den Gemeinden und Ländern einerseits und der internationalen Staatenwelt andererseits »nur relative Bedeutung« zukommen,[37] für die Demokratiediskussion der Katholiken nicht zutrifft.

Soviel Übereinstimmung in dieser Diskussion bezüglich der Notwendigkeit der Gliederung der Gesellschaft und der Subsidiarität des Staates herrschte, so groß waren die Kontroversen bezüglich der Verbände. Ihre zentrale Funktion in einer repräsentativen parlamentarischen Demokratie fand durchaus nicht ungeteilte Zustimmung. Sind die Meinungen über die Notwendigkeit und die Funktion der Parteien noch einigermaßen homogen, so läßt sich dies bezüglich der Verbände – der allgemeinen ebenso wie der katholischen – nicht behaupten. Im Gegenteil, hier gibt es die heftigsten Kontroversen innerhalb der Demokratiediskussion der deutschen Katholiken in der Ära Adenauer.

Was die Parteien und ihre Funktionen bei der politischen Willensbildung, bei der Aggregation und Integration von Interessen und bei der Auslese von Kandidaten für die politischen Ämter betrifft, so sei hier auf ihre Anerkennung bei den maßgeblichen Vertretern der katholischen Soziallehre wie auch bei den Katholiken, die sich als Sozial- oder Rechtswissenschaftler an dieser Diskussion beteiligen, nur hingewiesen, ohne daß ihre Argumente hier weiter skizziert werden können.[38] Bereits in der Weimarer Republik ist diese Notwendigkeit unter unvergleichbar schwierigeren Voraussetzungen schon verteidigt worden.[39] Eine Kritik der Parteien, die diese als Fremdkörper im Staat betrachtet und fürchtet, daß sie seine Verfassung unterlaufen, bleibt die Ausnahme.

---

37 H.-P. Schwarz, Vom Reich zur Bundesrepublik. Neuwied 1966, S. 415f. Auch der Vorwurf von G. Kraiker, a.a.O., S. 69, das Subsidiaritätsprinzip gehe von einer »hierarchischen Stufenordnung« der Gesellschaft aus, trifft diese Diskussion nicht.

38 O. von Nell-Breuning, Demokratie, a.a.O., Sp. 60. Vgl. auch die Stichworte Parlamentarismus und Politische Parteien, ebd., Sp. 75ff. bzw. 79ff.; J. Messner, a.a.O., S. 508; E. Welty, a.a.O., S. 239; A. Süsterhenn, Politik aus christlicher Staatsauffassung. In: Karl Forster (Hrsg.), Christentum und demokratischer Sozialismus, Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, Heft 3. München 1958, S. 76f.; H. Peters, a.a.O., Sp. 582; F. A. von der Heydte, a.a.O., S. 15.

39 A. Pieper, Demokratie. In: Staatslexikon. Freiburg ^{5}1926, Sp. 1336; G. Gundlach, a.a.O., S. 580ff. (Erstveröffentlichung 1932).

Was die Interessenverbände betrifft, so fehlt es auch hier nicht an einer im Prinzip positiven Bewertung. Sie gelten nicht nur als Organe der Interessenartikulation, sondern auch als Instrument der Massengesellschaft zur Ordnung des sozialen Lebens und als Schutz gegen die Macht der Staatsgewalt.[10] Darüber hinaus findet sich bei Johannes Messner auch eine anthropologische Begründung der Existenz von Interessengruppen und des Rechts auf ihre Gründung. Sie wurzeln »in der Vielseitigkeit der menschlichen Einzelnatur und in der Ergänzungsbedürftigkeit der Individuen«.[41] Einige Jahre später, gegen Ende des hier zu untersuchenden Zeitraums, sieht Messner in der Existenz und im Wirken der Interessengruppen dann sogar die Voraussetzung für die Verwirklichung der sozialen Gerechtigkeit in der pluralistischen Gesellschaft.[42] An ihrer Notwendigkeit wird also kein Zweifel geäußert. In ihrem Wettbewerb um Einfluß auf die parlamentarische beziehungsweise politische Willensbildung eine Auflösung des Staates oder einen Niedergang des Parlaments zu sehen, wird als Ausdruck autoritärer Staatsauffassung[43] oder als Verwechslung des demokratischen Legitimitätsprinzips mit dem monarchischen[44] zurückgewiesen.

Großes Unbehagen ruft jedoch die Tatsache hervor, daß die Interessengruppen von den Verfassungen, sieht man von ihrer Basis im Grundrecht der Vereinigungsfreiheit ab, mit Schweigen übergangen werden. Dieses Unbehagen ist nahezu durchgängig. Es kennzeichnet im übrigen nicht nur die katholische Demokratiediskussion jener Zeit,[45] und es ist auch in der Gegenwart nicht verschwunden, wie die seit längerem anhaltende Diskussion um die Frage eines Verbändegesetzes deutlich macht.[46] Den »Wildwuchs« der Verbände zu beschneiden, ihre Macht, die nicht nur Parlament, Regierung und

40 H. Peters, a.a.O., Sp. 583; A. Böhm, Mächtiger als das Parlament. In: »Wort und Wahrheit« 10. Jg. (1955), S. 839ff.; Politische Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken vom 23. 11. 1960, S. 3; Bernhard Hanssler, Die Kirche als Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft. In: Das Werkzeug, Schriftenreihe der deutschen Kolpingsfamilie, Diözesanverband Münster, Heft 3, 1960, S. 9f.; ders., Vom katholischen Verein zum Zentralkomitee. In: ders. (Hrsg.), Die Kirche in der Gesellschaft. Paderborn 1961, S. 89; Joseph Höffner, Christliche Gesellschaftslehre. Kevelaer 1963, S. 229f.; Walter Dirks, Das schmutzige Geschäft? Olten/Freiburg 1964, S. 207 (Vortrag aus dem Jahr 1954).

41 J. Messner, a.a.O., S. 355.

42 J. Messner, Die Herren von heute. Am Schaltbrett der pluralistischen Demokratie. In: »Wort und Wahrheit«, 17. Jg. (1962), S. 266.

43 H. Peters, a.a.O., Sp. 582.

44 G. E. Kafka, Woran gehen Demokratien zugrunde? In: »Wort und Wahrheit«, 16. Jg. (1961), S. 838. Vgl. auch die Kritik der »Verketzerung der Verbände« und die Verteidigung kontroverser Diskussionen zwischen den gesellschaftlichen Gruppen als »Zeichen einer lebendigen Demokratie« bei Alois Schardt, Wesen und Funktion der Demokratie, in: Staatsbürgerliche Erziehung an katholischen Privatschulen, hrsg. vom Arbeitskreis für katholische freie (private) Schulen. München o. J. (1963), S. 19 und 29.

45 Erinnert sei an Theodor Eschenburgs »Herrschaft der Verbände?«. Stuttgart 1955.

46 Dazu Ulrich von Alemann/Rolf G. Heinze (Hrsg.), Verbände und Staat. Opladen 1979; P. Graf Kielmansegg, Organisierte Interessen als »Gegenregierungen«?, In: Wilhelm Hennis/Ulrich Matz/Peter Graf Kielmansegg (Hrsg.), Regierbarkeit, Studien zu ihrer Problematisierung, Bd. 2. Freiburg 1979, S. 139ff.

Verwaltung in Bedrängnis bringen, sondern einen ganzen Staat unregierbar machen kann, verfassungsrechtlich zu domestizieren und zu kontrollieren, ist ein permanentes Postulat. Als Instrument zur Lösung dieses Problems wird häufig eine Zweite Kammer beziehungsweise ein Wirtschaftsparlament mit dem Recht der Gesetzesinitiative[47] oder wenigstens ein »Wirtschafts- und Sozialrat« vorgeschlagen. Eine gewisse Skepsis gegenüber solchen Wirtschaftsparlamenten beziehungsweise -räten bringen gelegentlich Autoren zum Ausdruck, die ebenso wirtschaftswissenschaftlich wie sozialphilosophisch geschult sind. Sie sehen keine institutionelle Möglichkeit jenseits der Parteien und des aus ihren Vertretern gebildeten Parlaments, um die Interessenverbände in einer pluralistischen Gesellschaft zu integrieren und auf das Gemeinwohl zu verpflichten.[48]

Am linken Rand des katholischen Meinungsspektrums gibt es allerdings auch eine Position, der die Macht der Verbände nicht Anlaß zu Unbehagen, sondern zu großen Hoffnungen ist. Wenn die Demokratie bedroht sei – und als Quelle einer solchen Bedrohung gilt in erster Linie das Militär –, dann könne sie allein durch die organisierte Macht der Gewerkschaften geschützt werden.[49] Die Gewerkschaften fungieren gleichsam als Avantgarde der Demokratie. Daß sie selbst wie alle Verbände zu einer Gefahr für die Demokratie werden können, scheint in dieser Perspektive, deren praktische Resonanz bescheiden bleibt, außerhalb des Denkmöglichen zu liegen.

Weniger als ein Instrument zur Integration der Verbände denn als eine Alternative zur ungegliederten Massengesellschaft wird in Anlehnung an die Enzyklika »Quadragesimo anno« auch immer wieder die berufsständische Ordnung empfohlen.[50] Durch sie soll die konturenlose Masse, das heißt die Gesellschaft und nicht der Staat, eine dauerhafte Gliederung erfahren, die von den Leistungsgemeinschaften nicht nur im Bereich der Wirtschaft, sondern auch der Kultur ausgeht, dadurch die Realisierung des Subsidiaritätsprinzips ermöglicht und das Gemeinwohl fördert. Zwar ist das Postulat einer berufsständischen Ordnung, mit dem Pius XI. in erster Linie auf die Überwindung der Klassengesellschaft zielte, im allgemeinen gegen den Vorwurf, einen mittelalterlichen, korporatistischen oder gar faschistischen Ständestaat zu wollen, gefeit. Aber ihm wird zu Recht vorgehalten, daß seine Realisierung die Überwindung jener Aufspaltung beziehungsweise Parzellierung und Pluralisierung des Lebens erfordern würde, die die

47 A. Böhm, Mächtiger als das Parlament, a.a.O., S. 842; ders. Demokratie oder Diktatur der Parteien? In: »Wort und Wahrheit« 7. Jg. (1952), S. 104; Politisches Programm der deutschen Katholiken, a.a.O., S. 3; Ein Wort zur Wahl (des deutschen Bundestages), hrsg. vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken am 3. 8. 1953, S. 3; E. Kogon, Die glücklichen Sorgen der Bundesrepublik. In: »Frankfurter Hefte«, 10. Jg. (1955), S. 762.

48 Goetz A. Briefs, Das Ethos der pluralistischen Gesellschaft von heute. In: »Hochland«, 51. Jg. (1958/59), S. 56f.; J. Höffner, a.a.O., S. 230; O. von Nell-Breuning, Ständestaat. In: ders./ H. Sacher, a.a.O., Sp. 95.

49 W. Dirks, Aufgabe der Gewerkschaft. In: »Frankfurter Hefte«, 16. Jg. (1961), S. 518f.

50 G. Gundlach, a.a.O., S. 106 und Bd. 2, S. 302ff.; Anton Rauscher, Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung in *Quadragesimo anno*. Münster 1958, S. 139ff.; J. Höffner, a.a.O., S. 230; E. Welty, a.a.O., S. 114ff.; O. von Nell-Breuning, Wirtschaft und Gesellschaft, Bd. 1. Freiburg 1956, S. 219ff.; Clemens Bauer, Bild der Kirche – Abbild der Gesellschaft. In: »Hochland«, 48 Jg. (1955/56), S. 527, wiederabgedruckt in: ders., Deutscher Katholizismus, Entwicklungslinien und Profile, Frankfurt 1964, S. 27. Vgl. auch die Weihnachtsansprache Pius' XII. von 1942; in: Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau, hrsg. von E. Marmy. Fribourg 1945, Nr. 1033.

gesellschaftliche Entwicklung seit hundertfünfzig Jahren begleiten.[51] Freilich wird auch von Befürwortern der berufsständischen Ordnung darauf hingewiesen, daß die Interessenverbände nicht ihre Basis sein könnten.[52] Da andererseits die Frage, ob denn die Leistungs- beziehungsweise Berufsstände scharf genug konturiert, und das heißt in ihren Zielen und Interessen homogen seien, um die konturenlose Masse auf Dauer und in Eintracht zu gliedern, nicht eindeutig bejaht werden kann, ist es nicht verwunderlich, daß die Begründungen der berufsständischen Ordnung mehr und mehr an Überzeugungskraft einbüßten und die Forderungen nach ihr auch bald verstummten.

Die Schwierigkeiten der katholischen Demokratiediskussion mit dem Interessenpluralismus der Verbände spiegeln sich auch in der innerkirchlichen Diskussion um die geeigneten Formen katholischer Präsenz im demokratischen Staat. Den katholischen Verbänden werden zwar große Leistungen im 19. Jahrhundert, vor allem im Kampf um ein Heimatrecht für die Katholiken im mehrheitlich protestantischen Kaiserreich, bescheinigt, aber ihre zeitgemäße Wiederbelebung in den fünfziger Jahren stößt bis in den Episkopat hinein auf Schwierigkeiten. Die Formen der auf den sogenannten Naturständen aufbauenden Katholischen Aktion, der pfarrlichen und diözesanen Organisation stehen in Konkurrenz zum Verbandsprinzip, ja es gibt sogar »förmliche Verbote der Neubegründung der Verbände«.[53] Auch der »mündige Laie« fungiert als eine Alternative zum organisierten Katholizismus.[54]

Einen intensiven Kampf um die Wiederbelebung der Verbände führen das Zentralkomitee der deutschen Katholiken und sein damaliger Geistlicher Direktor Bernhard Hanssler. Hansslers These, daß die Katholiken wie alle Christen in der pluralistischen Gesellschaft das Gesetz des Handelns nicht selbst zu bestimmen haben, daß es ihnen vielmehr in den Strukturen der demokratischen Gesellschaft vorgegeben sei,[55] ist der Ansatzpunkt für die Bemühungen um die gesellschaftliche Präsenz der Kirche. »Das Instrument aber, mit dem man in der demokratischen Gesellschaft einen gestaltenden Einfluß gewinnt, ist die Organisation und über die Organisation die Repräsentation der eigenen Vorstellungen im Kräftespiel der Gesellschaft.«[56] Provoziert Hanssler schon mit seiner Schlußfolgerung »Was nicht organisiert ist, wird gesellschaftlich nicht wirksam«[57] vielfältigen Widerspruch, so ist dieser nach seiner berühmten Rede auf der Arbeitstagung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken 1960 in Ettal noch heftiger. Dort fordert Hanssler die Einheit und Geschlossenheit des deutschen Katholizismus, ohne die eine erfolgreiche Einflußnahme auf den demokratischen Willensbildungsprozeß

51 G. A. Briefs, a.a.O., S. 56f.

52 A. Rauscher, a.a.O., S. 144.

53 Vgl. B. Hanssler, Der Pluralisierungsprozeß im deutschen Katholizismus und seine gesellschaftlichen Auswirkungen. In: A. Langner (Hrsg.), a.a.O., S. 106.

54 Vgl. Gerd Hirschauer, Die Kirche in der Welt. In: Alfred Horné (Hrsg.), Christ und Bürger heute und morgen. Stuttgart/Düsseldorf 1958, S. 27ff. und Carl Amery, Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute. Reinbek 1963.

55 B. Hanssler, Vom katholischen Verein zum Zentralkomitee, a.a.O., S. 89; ders., Das Gottesvolk der Kirche. Düsseldorf 1960, S. 120; ders., Das Verhältnis der Katholiken zum Staat, in: Staatsbürgerliche Erziehung an katholischen Privatschulen, a.a.O., S. 59.

56 Ders., Die Kirche als Lebensprinzip der Gesellschaft, a.a.O., S. 9f.

57 Ders., Das Gottesvolk der Kirche, a.a.O., S. 121.

nicht möglich sei.[58] Es widersprechen nicht nur die Werkhefte in einem redaktionellen Grundsatzartikel, in dem sie »die ressentimentlose Anerkennung einer Links- und einer Rechtsposition im deutschen Katholizismus« als ein »konstitutives Element der kirchlichen Einheit« fordern so wie Walter Dirks und Carl Amery, es widerspricht – indirekt freilich und einige Jahre später – auch Hans Maier, der die »Bildung des einzelnen« zur wichtigsten Aufgabe erklärt. Ohne sie sei »die Präsenz des Katholizismus im gesellschaftlich-politischen Bereich . . . auf die Dauer nicht zu realisieren«.[59] Der Katholizismus könne zwar »heute. . . noch nicht«, aber eventuell eines ferneren Tages »auf eine spezifische katholische Repräsentation zugunsten einer in den staatlichen Konsens integrierten Katholizität der Verfassung (wie etwa in den USA) verzichten«.[60] Der Katholizismus habe sich zwar »behauptet in der Rüstung seiner Verbände, mit dem geschlossenen Visier eines kampfbereiten Streiters in der parlamentarischen und politischen Arena. Aber die Rüstung drückte doch schwer auf ihn, und sie drückt bis heute; sie wurde zur Last; aus ihr herauszukommen, ins Freie, wurde zum eigentlichen Problem für die Katholiken.«[61]

Hans Maier hat diese von Hansslers Organisationspostulaten provozierte Kritik am Verbandskatholizismus wenige Jahre später gemildert, ja zurückgenommen. Er warnt davor, die »autonomen auf Welt und Gesellschaft gerichteten Bereiche des Katholizismus im kirchlichen Amt (aufzulösen)«, als bei den Katholiken die durch das Zweite Vatikanische Konzil geförderte Diskussion um die Räte und die synodale Struktur der Kirche beginnt und die Verbände noch einmal für einige Jahre mit dem Geruch des Veralteten belegt werden. Aber die ganze Diskussion um Hansslers Thesen, um Verbands- und Milieukatholizismus und um die Frage der geeigneten Repräsentation der Kirche in der demokratischen Gesellschaft spiegelt die Schwierigkeiten, die die Katholiken in jener Zeit – und nicht nur sie – mit der in einer Demokratie natürlichen, ja gebotenen Organisation von Interessen haben. Die Erkenntnis, daß nicht die Existenz verschiedener Interessen, sondern erst das Verharren auf ihnen angesichts allgemeiner Erfordernisse des Gemeinwohls die Demokratie gefährden, gewinnt nur mühsam Resonanz. Das Resultat der verbandlichen Organisation von Interessen ist – auch unter Katholiken – nicht die geschlossene Formation, sondern die Vielfalt. Dies scheint seit der Mitte der siebziger Jahre wieder mehr erkannt und verstanden zu werden, doch überschreitet dies nicht nur den zeitlichen, sondern auch den sachlichen Rahmen dieser Untersuchung, ist die Frage der Organisation und der Repräsentation der Katholiken in der Demokratie doch nicht nur eine Frage des Demokratieverständnisses, sondern auch eine Frage des Selbstverständnisses der Katholiken und damit auch eine Frage der Ekklesiologie und der Theologie.

---

58 Ders., Die Kirche der Windrose. In: Zentralkomitee der deutschen Katholiken (Hrsg.), Arbeitstagung Ettal 1960, Berichtsband. Paderborn 1960, S. 9ff.

59 H. Maier, Kirche und Gesellschaft, a.a.O., S. 287 (Rede auf dem 81. Deutschen Katholikentag 1966 in Bamberg).

60 Ders., Strukturen demokratischer Ordnung und die deutschen Katholiken. In: Zentralkomitee der deutschen Katholiken (Hrsg.), Arbeitstagung Münster 1964, Berichtsband. Paderborn 1964, S. 202.

61 A.a.O., S. 206.

Rudolf Pesch, geboren 1936 in Bonn, ist Ordinarius für neutestamentliche Literatur und Exegese in der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br.

Jacques Guillet, geboren 1910, Priester der Gesellschaft Jesu 1945, ist Professor für neutestamentliche Exegese am Centre Sevres in Paris. Den Beitrag auf Seite 21 übersetzte aus dem Französischen August Berz.

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

Bei dem Beitrag auf Seite 51 handelt es sich um den Text des Vortrages, den Kardinal Ratzinger vor dem Symposium der Gesellschaft für Sicherheitswissenschaft am 25. Mai 1981 in München gehalten hat. Die Gesellschaft veröffentlicht einen Berichtsband, der alle dort gehaltenen Referate enthält.

Josef Rabas, geboren 1908 in Saaz (Nordböhmen), Sekretär des letzten deutschen Bischofs von Leitmeritz, Anton Weber, war nach 1960 Professor für Katechetik und Religionspädagogik an der Universität Würzburg; seit 1976 Leiter des Katholischen Büros für ost- und mitteleuropäische Fragen in Rom. Bei dem Beitrag auf Seite 57 handelt es sich um den leichtgekürzten Text, den Rabas auf dem 31. Internationalen Kongreß »Kirche in Not« in Königstein (Taunus) vorgetragen hat. Der Beitrag erscheint mit den anderen Beiträgen in einem besonderen Dokumentationsband, der unter folgender Anschrift bestellt werden kann: Albertus-Magnus-Kolleg/Haus der Begegnung, Postf. 12 29, 6240 Königstein/Ts.

Maria Siegwart, geboren 1954 in Freiburg i. Br., lebt in Köln.

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.

Manfred Spieker, geboren 1943 in München, ist Wissenschaftlicher Assistent am Forschungsinstitut für Politische Wissenschaft und Europäische Fragen an der Universität Köln. – Die ausführliche Fassung des Beitrages auf Seite 83 ist enthalten in: Anton Rauscher (Hrsg.), Katholizismus, Rechtsethik und Demokratiediskussion 1945-1963. Paderborn/München, S. 77-97.

»Mit anderer Stimme«

Predigt als Rückübersetzung

Von Eugen Biser

Theologische Kategorienwechsel

Unter dem Eindruck wissenschaftstheoretischer Vorstellungen kam es dazu, daß die Lebendigkeit einer Wissenschaft vor allem an ihrer Fähigkeit zu »Paradigmenwechseln« gemessen wird. Doch hatte schon der Schöpfer dieses Begriffs, Thomas S. Kuhn, darauf hingewiesen, daß ein effizienter Paradigmenwechsel stets mit einer neuen Sprachgestalt verbunden ist, weil sich eine neue Sicht der Gegenstände nur in dem Maß ergibt und durchsetzt, wie diese neu »angesprochen« werden.[1] Wie ein Blick in ihre Geschichte lehrt, ist insbesondere für die Theologie nichts so bedeutungsvoll – und folgenschwer – geworden wie der Austausch ihres denkerischen Instrumentariums, also das, was man im Blick auf die Kuhnsche Begriffsprägung einen »Kategorienwechsel« nennen könnte.[2] Der Übergang von den biblischen zu platonisch-neuplatonischen Kategorien, der Bruch, den der Aristotelismus der Hochscholastik vollzog, und die versuchte Erneuerung der biblischen Denkweise durch die Reformation bilden tatsächlich die tiefsten Zäsuren in dieser Geschichte.

Ein neuer Umschwung kündigt sich aller Voraussicht nach mit der Einführung sprachtheoretischer Kategorien an, mit der die Theologie der Wiederentdeckung der Sprache in diesem Jahrhundert des großen Sprachverfalls Rechnung trägt. Was jedoch noch aussteht, ist die Berücksichtigung der medienkritischen Einsichten, die sich unmittelbar aus der Neubesinnung auf Sprache und Kommunikation, vor allem seit der Jahrhundertmitte, ergaben. Hier befindet sich die Theologie noch in einem bedenklichen Rückstand, der sie ebenso als Theorie- wie als Anwendungswissenschaft betrifft. Denn während sich in ihrem Umfeld zunehmend die Erkenntnis durchsetzt, daß die Sprachtheorie – nicht zuletzt im Blick auf die von der Entwicklung der elektronischen Medien ausgehende Signalwirkung – der Ergänzung durch eine Medienkritik bedarf, verharrt sie weitgehend immer noch in einer affirmativ-unreflektierten Gleichsetzung von Wort und Schrift.[3] In dieser Frage bedarf die Theologie einer

---

1 So Thomas S. Kuhn in einem Vortrag in der Siemens-Stiftung München (am 12. November 1981).

2 Auf ein herausragendes Beispiel eines derartigen Kategorienwechsels verwies ich in meiner Besprechung des Eingangskapitels von Hans Urs von Balthasars »Theodramatik«. In: »Theologische Revue« 72 (1976), S. 441-450.

3 Für das eine seien genannt der Essay von Gert Kalow »Poesie ist Nachricht. Mündliche Tradition in Vorgeschichte und Gegenwart«. München/Zürich 1975, und die Untersuchung von Walter

»Erinnerungshilfe«, die sie, wie so oft in ihrer Geschichte, einem ausgesprochenen Außenseiter, der lange genug als gefährlicher Offenbarungskritiker eingestuft wurde, Gotthold Ephraim Lessing, verdankt.

Lessings Denkanstoß

Im Übergang von der traditionellen zur modernen Theologie vollzog sich ein Rezeptionsvorgang, dessen Auswirkungen bis zur Stunde noch immer nicht abzusehen sind. Nach seinem spektakulären Streit mit dem vehementen Sprecher der protestantischen Orthodoxie, dem Hamburger Hauptpastor Goeze, hatte sich Lessing mit dem Notschrei über den »garstigen breiten Graben«, der ihn von dem charismatischen Ausgangspunkt des Christentums trenne und über den er trotz aller Anläufe nicht hinwegkommen könne, aus der theologischen Arena zurückgezogen, ohne daß sich ihm ein Lösungsweg abgezeichnet hätte.[4] Da kam es ein volles Menschenalter nach Lessings Tod dazu, daß Kierkegaard den längst verhallten Notschrei nicht nur vernahm, sondern ihn mit dem Einsatz seines ganzen Ingeniums beantwortete.[5] Rückbezüglich genommen, kommt dieser Rezeptionsakt der Erinnerung an zwei Fakten gleich, die Lessing der auf das *Sola-scriptura*-Prinzip eingeschworenen Orthodoxie ins Stammbuch geschrieben hatte: 1. an die Frage nach dem vorliterarischen Stadium des Christentums, in dem es noch keine neutestamentlichen Schriften gab und in dem doch alle grundlegenden Entscheidungen fielen; und 2. an die Frage nach dem »Spannungsabfall«, der sich im Lauf der Christentumsgeschichte ereignete und dort, wo anfänglich »Zeichen und Wunder« geschahen, nur noch »Nachrichten von Wunderzeichen« zustande kommen läßt.

Wenn man beide Denkanstöße zusammenfaßt, ergibt sich daraus ein medienkritischer Hinweis erster Ordnung. Der Effizienzverlust, den das Christentum seit seinen großen Anfängen erlitt, muß dann – nach Lessing – im Zusammenhang mit dem Medium gesehen werden, dem es nach allgemeiner Überzeugung doch alles verdankt: die in seinen heiligen Büchern niedergelegte Bezeugung der Heilstatsachen und überdies der Glaube mitsamt der von ihm getragenen

---

Wimmel »Die Kultur holt uns ein. Die Bedeutung der Textualität für das geschichtliche Werden«. Würzburg 1981, für das andere die Abhandlung von Herbert Haag über »Die Buchwerdung des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift«. In: Mysterium Salutis I. Einsiedeln 1965, S. 289-459 (mit redaktionellen Einschüben).

4 Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft (von 1777).

5 Eine erste Antwort gab Kierkegaard bereits in seinen »Philosophischen Brocken« (von 1844), die vollgültige in seiner »Einübung im Christentum« (von 1850), auf die mein Jesusbuch »Der Helfer«. München 1973/76, aufbaut; dazu die Ausführung meiner Schrift »Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie«. Freiburg/Br. 1975, S. 28ff.

Lehre und Lebenspraxis. Aber wurde mit dieser kritischen Beleuchtung der Heiligen Schrift nicht am Grundbestand des Christenglaubens gerüttelt?

Sekundierende Stimmen

Bevor man diese Frage kurzschlüssig bejaht, sollte man eine so unverdächtige Äußerung wie die des Sprachforschers Wilhelm von Humboldt zur Kenntnis nehmen, der in einem Essay (von 1821) die Ansicht vertrat, daß die Sprache »meistenteils nur geschwächt und arm gemacht in Schriften und Bücher« übergehe, »indessen sich ihr voller Strom kräftig und sinnvoll durch die tägliche Rede des Volkes ergießt«.[6] Das aber stellt sich als die eher abgeschwächte Wiederholung eines Ausspruchs von Luther heraus, der es angesichts der Tatsache, daß mit »Evangelium eigentlich nicht Schrift, sondern mündliches Wort« gemeint ist, als einen »großen Abbruch und ein Gebrechen des Geistes« bezeichnete, daß, von der »Not erzwungen«, Bücher geschrieben werden mußten.[7] Dabei hätte sich Luther auf einen vielgenannten Informanten über die Entstehungsgeschichte des Neuen Testaments, Papias von Hierapolis, berufen können, der sich bei seinen Recherchen auf den Standpunkt stellte:

»Ich war immer der Meinung, daß das, was aus Büchern stammt, für mich keinen ebenso großen Wert haben könne wie das, was von lebendiger und bleibender Stimme kommt.«[8]

Und er hätte sich sogar, für ihn wohl näherliegend, auf Platon beziehen können, der in seinem 7. Brief versichert, daß ihm die schriftliche Fixierung seiner Gedanken widerstrebe, weil sich die entscheidenden Einsichten seiner Philosophie niemals schriftlich mitteilen ließen.[9] Dabei tritt Platon allerdings insofern in einen unaufgehobenen Widerspruch zu seiner eigenen Praxis, als er trotz dieser gravierenden Bedenken dann doch »Buch über Buch« verfaßte.[10]

Kronzeuge ist jedoch der von Luther zwar nicht genannte, aber aus der »Art des Neuen Testaments« herausgefühlte Paulus. Denn Paulus, der den apostolischen Brief erstmals in den Dienst seiner Verkündigung stellt und damit den Grundstein zum Corpus der neutestamentlichen Schriften legt, kennt nicht nur die Chancen und Möglichkeiten des von ihm eingesetzten Mediums, sondern nicht weniger auch die ihm gezogenen Grenzen.[11] Nicht umsonst sammelt sich

---

6 Nach Kalow, Poesie ist Nachricht, S. 40.

7 Nach G. Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken. Tübingen 1981, S. 145.

8 Eusebius, Kirchengeschichte III, 39, S. 3f.

9 Dazu E. Hoffmann, Platon. Zürich 1950, S. 10.

10 U. von Wilamowitz-Moellendorff, Platon. Sein Leben und seine Werke. Frankfurt/M. 1948, S. 595.

11 Dazu die Abschnitte über die Grenzen und Chancen des Mediums in meinem Paulusbuch »Der Zeuge«. Graz 1981, S. 208-221.

ihm auf dem Höhepunkt seiner Sorge um die in ihrem Glauben verunsicherten Galater alles in den Wunsch:

»Meine Kinder, für euch erleide ich von neuem Geburtswehen, bis Christus in euch Gestalt annimmt. Ich wollte, ich könnte jetzt bei euch sein und mit anderer Stimme zu euch reden; denn euer Verhalten macht mich ratlos« (Gal 4,19f.).

Kaum hätten von Luther beklagte »Gebrechen des Geistes« deutlicher angesprochen werden können als in diesem bewegenden Ausruf. In Abwandlung einer von Marcuse gebrauchten Metapher könnte man Paulus hier »eingesperrt« sehen im scheinbar so grenzenlosen und ihn tatsächlich doch extrem beengenden »Universum« der Schrift.[12] Und er rüttelt an den ihn einschließenden Gitterstäben mit solcher Gewalt, daß die Erschütterung noch dem fernen Reformator fühlbar wird und ihn zu seinen medienkritischen Äußerungen veranlaßt. Doch drang auch etwas davon ins Bewußtsein der neueren Theologie?

Die theologische Reaktion

Es spricht zwar nicht für die Reflexivität, wohl aber für die Sensibilität der neueren Theologie, daß sie sich, vermittelt durch Kierkegaard, durch den von Lessing ausgestoßenen Notschrei in eine selbstkritische Bewegung versetzen ließ, auch wenn sich diese ohne Erkenntnis der tatsächlichen Zusammenhänge vollzog. Zumindest bietet das Spektrum der signifikantesten Erscheinungsformen einen Gesamteindruck, der sich am besten als Reaktion auf den von Lessing signalisierten Notstand deuten und erklären läßt. Nach Lessing leidet die Effizienz des Christentums vor allem darunter, daß es, vereinfachend gesprochen, im Lauf seiner Geschichte zu einer Reproduktion seiner selbst herabsank. Informationen und Theorien traten an die Stelle der spontanen Heilszusage, der das Urchristentum die in seinem Bereich geschehenen Wunderzeichen zu verdanken hatte. Wenn man dieses sprachliche Defizit in Einzelkomponenten auffächert, bezieht sich der Verlust vor allem auf folgende Sprachqualitäten:

a) das Appellativ-Dialogische
b) das Existentiell-Bestätigende
c) das Kommunitiv-Verbindende
d) die Evidenz- und Empirievermittlung
e) die therapeutische Sprachfunktion
f) das Sprach-Melos.

12 Bekanntlich gebraucht H. Marcuse in seiner Studie »Der eindimensionale Mensch« (Neuwied und Berlin 1970, S. 103) das Bild von der »Absperrung des Universums der Rede«.

Dem ordnen sich die wichtigsten Komponenten im Erscheinungsbild der Gegenwartstheologie so spontan zu, daß sie geradezu als die kompensatorischen Aufarbeitungen der ausgefallenen Sprachqualitäten erscheinen. Demnach reagiert:

a) die Dialektische Theologie auf den Verlust des Appellativ-Dialogischen
b) Bultmanns »existentiale Interpretation« auf das geschwundene Existenz-Interesse
c) die Politische Theologie auf die Vernachlässigung des gesellschaftlich-sozialen Moments
d) die fundamentaltheologische Betonung des Gewißheits- und Erfahrungsmoments auf das Evidenz- und Empiriedefizit
e) die Therapeutische Theologie auf das Fehlen spontaner Heilsvermittlung
f) die Theologische Ästhetik (Deutingers und Balthasars) auf die Verdrängung der »musischen« Qualitäten.

Wenn sich diese Zuordnung bestätigt und im Erscheinungsbild der Gegenwartstheologie demgemäß ein kompensatorischer Grundzug nachzuweisen ist, geht man beim Versuch einer Profilbestimmung nicht fehl, wenn man sie im Stadium ihrer Selbstkorrektur begriffen sieht.[13] Nur fehlt es diesen Kompensationsakten, so hoch sie im einzelnen zu veranschlagen sein mögen, solange an voller Stringenz, als sie nicht auf ihre letzte Verursachung durchsichtig gemacht werden. Sie aber liegt in dem Gefälle von Wort und Schrift, das nur im Zug einer medienkritischen Reflexion erklärt und in ihren Konsequenzen ausgeleuchtet werden kann. Damit zeichnet sich eine Aufgabe von hohem Schwierigkeitsgrad ab. Nicht nur, daß jeder Vorstoß, der zu einer restriktiven Einschätzung der Heiligen Schrift führt, den ökumenischen Disput aus mühsam gewonnenem Terrain zurückzudrängen droht; noch schwerer fällt die Tatsache ins Gewicht, daß der versuchte Rückgriff ins vorliterarische Stadium des Christentums allem Anschein nach nichts Eindeutiges und Festes in die Hand bringt. Denn wie soll in dem Bereich sinnvoll und erfolgreich geforscht werden können, von dem sich, wenn überhaupt, dann doch nur literarische Residuen erhielten? Ist jeder Versuch dieser Art nicht schon deshalb von vornherein zum Scheitern verurteilt, weil er sich, so gesehen, in einem unvermeidlichen Zirkel bewegt?

Das Postulat der Rückübersetzung

Ein Zirkel kann bekanntlich auf zweifache Weise »bewältigt« werden. Einmal dadurch, daß man ihn der Warnung der Logik zufolge zu vermeiden und demgemäß so zu operieren sucht, daß man ihm gar nicht erst verfällt. Zum

13 Näheres dazu in meiner Schrift »Theologie im Stadium ihrer Selbstkorrektur«. Salzburg 1981.

andern – und das ist ein mindest ebenso effektiver Weg – dadurch, daß man ihn durch einen Akt kreativer Bewältigung aus der Welt schafft. Das erinnert zwar an die Alexander nachgesagte Methode, den Gordischen Knoten zu zerschlagen anstatt ihn aufzulösen. Doch erwies sich diese Methode dem Bericht der Sage zufolge immerhin als sehr effektiv. Im vorliegenden Fall wirkt der Lösungsweg insofern weniger gewaltsam, als es sich um die Radikalisierung eines Verfahrens handelt, das sich in der exegetischen Forschung längst schon eingebürgert und als erfolgreich erwiesen hat. Unter dem Titel »Von der Urkirche zu Jesus zurück!« nennt Joachim Jeremias in seinem Gleichnisbuch die »Rückübersetzung der Gleichnisse in Jesu Muttersprache . . . ein grundlegend wichtiges, vielleicht das wichtigste Hilfsmittel zur Wiedergewinnung ihres ursprünglichen Sinnes«.[14] Dabei beklagt er es im Blick auf den allgemeinen Forschungsstand, daß »dieses Hilfsmittel noch kaum in seiner Bedeutung erkannt, geschweige denn systematisch ausgenutzt worden« sei.[15] Auch wenn Rudolf Schnackenburg in seinem Johannes-Kommentar gegenüber angeblichen »Fehlübersetzungen aus dem Aramäischen« zu Vorsicht und Zurückhaltung mahnt,[16] ist an der Zulässigkeit und Effektivität der Methode doch selbst nicht zu zweifeln. Doch fallen derart spezielle Bedenken schon deshalb nicht ins Gewicht, weil es sich bei der Rückübersetzung, die zur Bewältigung des medienkritischen Zirkels vonnöten ist, nicht um den Rückgang auf eine hinter der faktischen Textgestalt liegende Ursprache zu tun ist, sondern um den von der Schriftsprache in das ursprüngliche Gesprochensein. Es handelt sich somit, anders ausgedrückt, um die Umkehrung des Vorgangs, der zur Verschriftung der zunächst nur mündlich vorgetragenen Botschaft führte.

Damit scheint sich das Problem freilich nicht zu lösen, sondern nur vollends zu komplizieren. Denn wie soll die Rückübersetzung in eine Sprache möglich sein, von der sich lediglich der literarische Niederschlag erhielt? So komplex sich die Situation aber auch darstellen mag, liegt das Modell der Lösung doch näher, als es zunächst den Anschein hat. Es ergibt sich nämlich aus dem in seine hermeneutischen Vorbedingungen ausgeleuchteten Vorgang unseres Sprachverstehens. Wie sich der Sprecher rezeptiver verhält, als man ihm gemeinhin unterstellt, ist der Rezipient aktiver, als es von der Bezeichnung her zu vermuten ist. Er muß sich nämlich, um überhaupt verstehen zu können, das ihm Zugesprochene zunächst »gesagt sein lassen«. Das aber geschieht in einer Innerlichkeitssprache, von welcher der Wortlaut der tatsächlichen Aussage nur eine »äußere« Vorstellung vermittelt. Die Verständigung erfolgt somit, genauer besehen, auf zwei Sprachebenen, von denen nur die eine die der empirischen Sprache ist. Auf der anderen, nichtempirischen, erfolgt dagegen die heuristi-

14 Jeremias, Die Gleichnisse Jesu. Göttingen 1962, S. 21.

15 Ebd.

16 R. Schnackenburg, Das Johannes-Evangelium I. Freiburg/Br. 1965, S. 93.

sche »Vorhersage« dessen, was im Wort des Sprechers dann tatsächlich an das Ohr des Rezipienten dringt. Etwas durchaus Ähnliches ereignet sich, wenngleich in modifizierter Form, bei jedem Wortgottesdienst im liturgischen Ablauf. Dabei wird der Gemeinde zunächst eine Perikope des verschrifteten Evangelientextes vorgelesen. Doch bleibt sie in der Frage der Rezeption nicht sich selbst überlassen. Vielmehr ergreift in der klassischen Form der Homilie der Prediger das Wort, um ihr das »vorzusagen«, was sie sich gesagt sein lassen sollte. Das führt zu einer überraschenden Konsequenz: Die Predigt leistet immer schon die von der hermeneutischen Situation des Christentums her geforderte Rückübersetzung! Das wirkt, dem ersten Eindruck zufolge, desillusionierend. Doch wäre das Postulat der Rückübersetzung zutiefst mißverstanden, wenn es sprachmystische Vorstellungen nach sich ziehen würde. Mystische Vorstellungen müssen vielmehr ebenso ferngehalten werden wie nostalgische. Im ersten Fall würden von der Rückübersetzung Qualitäten erwartet, für die keine realen Voraussetzungen ausfindig zu machen sind. Sie kann vielmehr nur das leisten, was im Bereich der normalen Sprachkompetenz liegt. Noch folgenschwerer wäre das nostalgische Mißverständnis. Denn dieses liefe im Extrem auf die Erwartung hinaus, daß sich die Sprachwelt Jesu rekonstruieren lasse. Zwar hatte es einer der imponierendsten Vertreter der theologischen Romantik, Johann Adam Möhler, als den Vorzug der Schrift gepriesen, daß uns ohne sie »die eigentümliche Form der Reden Jesu vorenthalten« bliebe. Und er hatte dem den bewegenden Satz hinzugefügt, daß er nicht mehr leben möchte, wenn er nicht mehr hören könnte, »wie der Sohn Gottes sprach«.[17] Doch entlarvt sich diese Wunschvorstellung rasch als ein aus spezifisch romantischer Retrospektive hervorgegangenes Desiderat. Sprachgeschichtlich gesehen hatte sich aber bereits die Urkirche davon distanziert. Sonst hätte sie es nicht wagen können, Aussagen zu formulieren, die sie zum Zweck höchster Autorisierung zwar Jesus in den Mund legt, tatsächlich aber aus ihrer »fortgeschrittenen« Sprachwelt schöpfte. Dabei dachte sie gerade nicht romantisch – von nostalgisch ganz zu schweigen –, sondern aktualisierend. Nicht an dem versunkenen Sprachklang war ihr gelegen, sondern an dem, was Jesus unter den veränderten Umständen gesagt haben würde und was sie sich demgemäß durch die von seinem Geist erfüllten Propheten zusprechen ließ.

Wenn man den Zusammenhang auch nur bis hierhin verfolgt, ergibt sich eine präzisere Vorstellung vom Modell der Rückübersetzung. Nicht die Repristinierung einer verklungenen Sprachwelt ist ihr Ziel, sondern die Wiedergewinnung der vollen Sprachkompetenz. Wichtig allein ist die Freisetzung des »Geistes« aus der Gruft des »toten Buchstabens«. Das aber heißt, daß der angezielte Kompetenzgewinn mit den Mitteln der gegenwärtigen Sprache, gestützt auf die sprachtheoretischen Erkenntnisse dieser Zeit, herbeigeführt

17 Möhler, Die Einheit in der Kirche, § 16 (Ausgabe Geiselmann). Darmstadt 1957, S. 54.

werden muß. Denn die Sache des Christentums kann niemals im nostalgischen Rückgriff »gerettet« werden. Sie will vielmehr im gegenwärtigen »Jetzt« ausgetragen sein. Über sie ist das programmatische Wort des Zweiten Korintherbriefs geschrieben: »Jetzt ist sie da, die Zeit der Gnade; jetzt ist er da, der Tag des Heils!« (6,2). Dem muß freilich unverzüglich hinzugefügt werden, daß seine Aktualität und Gegenwartsnähe keinesfalls um den Preis des Kontinuitätsverlusts erkauft werden darf. Denn das »Jetzt«, in dem es ausgetragen werden muß, umfaßt mit dem Augenblick zusammen auch den Ursprung; es ist das Jetzt der immerwährenden, nie widerrufenen Heilszeit, das Jetzt der die ganze Weltzeit durchwaltenden Selbstvergegenwärtigung Christi, das Jetzt der Gleichzeitigkeit mit ihm. Daran muß sich das Vorhaben der Rückübersetzung bemessen; denn nur in dem Maß, wie sie dieser Norm genügt, hat sie ihr Ziel erreicht.

Konservative Aktualität

Was zu leisten ist, ist somit keinesfalls eine Wiederholung, es sei denn, daß man dem Wort den von Kierkegaard gefundenen – oder besser gesagt: erlittenen – Sinn verleiht. Und dann geht es in dieser Wiederholung in erster Linie um die »Heraufholung« der verlorenen, versunkenen Sprachmöglichkeiten. Vieles hat in der Christentumsgeschichte darauf hingewirkt, daß sich die Verkündigung hauptsächlich als »Informationsübermittlung« verstand. Sogar die berüchtigte Moralpredigt der Volksmission alten Stils lebte in ihrer Einseitigkeit von diesem Mißverständnis. Sofern sie einen ethischen Kontrapunkt zu einer vorwiegend doktrinalen Unterweisung zu setzen suchte, unternahm sie dies in der Meinung, der Belehrung des Denkens eine Instruktion des Gewissens gegenüberstellen zu sollen. Die Gründe, die dazu führten, waren, wie angedeutet, vielfacher und vielschichtiger Art. Kontroverstheologische Interessen spielten dabei eine ebenso große Rolle wie der Wille zur Disziplinierung des Kirchenvolks, dem man vorwiegend auf dem Weg der Belehrung und Erziehung zur christlichen Lebensform verhelfen wollte. Dazu kam am Ende der Barockzeit, die zum letzten Mal das Ziel einer christlichen Einheitskultur zu verwirklichen suchte, ein zunehmender Kulturdefätismus, der es dahin brachte, daß sich die Christenheit hinter ideologisch definierte Gettomauern zurückzog, um in dem verbliebenen Binnenbereich als »heiliger Rest« überleben zu können. Dabei wirkte die ideologische Definition der Grenze auf die Gestalt des durch sie umschriebenen Sprachraums zurück. Das informative Interesse gewann das Übergewicht. Mit der Abschirmung von der glaubenslosen »Außenwelt« verlor der christliche Sprachraum aber gleichzeitig auch erheblich an innerer Spannung. Die Kommunikation verflachte, da sie nicht mehr auf die Herausforderung durch gegnerische Meinungen und Provokationen zu antworten hatte. An die Stelle des freien Spiels von Frage und Antwort trat die Kanalisierung der Kommunikationsverläufe im Sinne systeminterner

Interessen. Das führte, wie schon in der Frühzeit des Christentums, zu Erscheinungen des Sprachverfalls und der sprachlichen Stagnation.[18]

Mit besonderem Nachdruck muß aber auf den Umstand hingewiesen werden, den Lessing, wenn auch nur von seiner Auswirkung her, ins Bewußtsein gehoben hatte: Das Christentum war, wie noch nie in seiner Geschichte, literarisch, es war zur »Schriftreligion« geworden. Als äußeres Indiz dieses Vorgangs hat die Entstehung des Mormonentums zu gelten, das, strukturell gesehen, auf eine »Islamisierung« des Christentums hinausläuft. Nachdem die Reformation nicht zuletzt ihren Siegeszug der Tatsache zu danken hatte, daß sie die multiplikatorische Effizienz der Buchdruckerkunst zu nutzen verstand, war der Verkündigung in Predigt und Katechese zunehmend eine auf den Massenkonsum abzielende Traktaten-, Postillen- und Erbauungsliteratur an die Seite getreten. Das blieb nicht ohne Rückwirkungen auf Stil und Sprache der Verkündigung. Zwar wurde sie jetzt im vordergründigen Sinn »erbaulicher« als in den Zeiten, in denen ihr, wie noch in den Predigten des Hauptpastors Goeze, ein beträchtlicher Anteil an der theologischen Kontroverse zugefallen war; grundsätzlich gesehen aber verfiel sie immer mehr der Struktur des dominierend gewordenen Mediums: sie wurde, im Blick auf Lessing gesprochen, zur bloßen Reproduktion dessen, wovon gerade sie den »Originalton« hätte vermitteln müssen. Das spiegelte sich insbesondere in dem Predigtverständnis, das sich mit und nach der Aufklärung fast allgemein durchzusetzen begann. Weit davon entfernt, von der Predigt etwas Neues nach Art von weiterführenden Erkenntnissen oder bewegenden Impulsen zu erwarten, ging die allgemeine Einschätzung davon aus, daß sie allenfalls eine Bestätigung dessen zu leisten habe, was bereits im Bewußtsein der Adressaten enthalten und allenfalls aufs neue wachgerufen werden mußte. Danach hatte die Predigt in erster Linie eine bestätigende, konsolidierende und konservierende Funktion. Demgemäß gefiel sie auch dann am besten, wenn sie dem Auditorium die bereits bekannte Glaubenslehre in möglichst glanzvoller rhetorischer Aufmachung vor Augen hielt. Die von den großen Kanzelrednern der Jahrhundertwende gefeierten Triumphe lebten nicht zuletzt davon, daß sie dieser Sinnerwartung möglichst getreu zu entsprechen suchten. So wurde die Predigt zur Wiederholung des bereits Bekannten, dadurch aber auch zu einer höchst effektiven Bestätigung des Bestehenden. Dazu wäre es freilich nie gekommen, wenn sie nicht durch die Anpassung an die dominierende Literatur bereits zur Reproduktion dessen geworden wäre, was das literarische Medium »spiegelt«, anstatt es zu vergegenwärtigen. Sie wurde, anders ausgedrückt, aus einem Instrument der Aktualisierung zu einem Ausdruck der Beharrung, aus einem Medium der – substantiell verstandenen – Wiederholung zum Sprachrohr der Repetition.

18 Näheres dazu in meiner Untersuchung »Religiöse Sprachbarrieren. Aufbau einer Logaporetik«. München 1980, S. 208-223.

Wege der Erneuerung

Wenn das Sinnziel der Predigt mit dem Paradox der »konservativen Aktualisierung« richtig umschrieben wurde, muß der Versuch ihrer Regenerierung zweistrahlig verfahren. Er muß bei dem medienkritischen Bewußtsein der Gegenwart einsetzen, um sich von ihm vor Augen führen zu lassen, worin das Defizit der letzten Entwicklungsphase besteht. Und er muß das Ergebnis dieser Überprüfung auf die Sprachwelt Jesu zurückbeziehen, um ihr die Norm der Neugestaltung zu entnehmen. Die Norm, und das besagt: nicht das Modell; denn schon die Urgemeinde erkannte, daß sich die Sprache Jesu nicht auf dem Weg einer linearen Repetition geltend machen ließ. Nicht umsonst war sie bei der Neugestaltung von »Jesusworten« bemüht, was der Herr ihrer Überzeugung nach unter den gewandelten Bedingungen der Folgezeit gesagt hätte, im Vokabular ihrer Gegenwart auszudrücken. Deshalb spricht der Christus des Johannes-Evangeliums die hymnische Sprache des »johanneischen Kreises«; und deshalb sprechen die Sendschreiben zu Beginn der Geheimen Offenbarung die apokalyptische Sprache ihres Autors. In diese Richtung deutet sogar die Beobachtung, daß der synoptische Jesus immer dann, wenn er von seiner Wiederkunft redet, den in der Macht Gottes erscheinenden »Menschensohn« in einer von seiner aktuellen Reich-Gottes-Verkündigung deutlich unterschiedenen Sprache reden läßt. Selbst wenn eine vollkommene Imitation der Sprachwelt Jesu gelänge, wäre mit ihr doch angesichts der zutiefst gewandelten soziokulturellen Verhältnisse und der mit ihnen gegebenen Verstehensweisen gerade das nicht erreicht, worauf die Verkündigung seiner Botschaft hier und heute abzielt. Insofern ist sie die Norm, nicht das Modell.

Als Norm ist die Sprachwelt Jesu freilich ganz unverzichtbar. Denn der medienkritische Gesichtspunkt, den Lessing geltend machte, führt in theologiegeschichtlicher und theologiekritischer Reflexion zwar zur Wahrnehmung eines tiefgreifenden Defizits; doch bedarf es zu dessen Aufarbeitung ebensosehr eines selektiven wie eines konstruktiven Prinzips. Ohne den durch die Verkündigung Jesu gegebenen »Filter« wäre es unmöglich, im Spektrum der unterschiedlichen Ausfallserscheinungen diejenigen ausfindig zu machen, die im Interesse einer echten Regenerierung der Predigt mit Vorzug kompensiert werden müssen. Und ohne einen konstruktiven Anhaltspunkt könnten die unterschiedlichen Strategien der Wiedergewinnung nicht zu einem wirkungsvollen Ganzen integriert werden. Daß diese prinzipielle Klärung unerläßlich ist, macht schon ein flüchtiger Blick auf die die heutige Sprachwelt beherrschenden Tendenzen deutlich. Während sie in wissenschaftlicher Hinsicht unter dem Einfluß der philosophischen Sprachanalyse steht, wird sie gleichzeitig durch den ungeheuren Sprachverschleiß untergraben, den Reklame und Propaganda nach sich ziehen. Dabei fällt der von der Sprachanalyse ausgehende Sinndruck um so mehr ins Gewicht, als er dazu angetan ist, die medial bedingte Inklination noch zu verstärken. Sprache, so scheint es sich nunmehr auch

wissenschaftlich-philosophisch zu bestätigen, hat es primär mit Informationsvermittlung zu tun. Deshalb gelten Präzision und formale Strukturierung als die idealtypischen Regeln, an denen sie sich zu orientieren hat. Dem arbeiten Propaganda und Reklame insofern in die Hand, als sie eine ausgedünnte »Oberflächensprache« begünstigen, die sich in ihrer Tendenz zur Indoktrination dem informativen Sprachstil annähert. Gleichzeitig weckt die Reklamesprache im kritischen Bewußtsein eine wachsende Skepsis, der sprachliche Mitteilung nur dann noch etwas gilt, wenn sie sich durch exakte Informationsgehalte ausweist. Hier wie dort kann nur eine bewußte Gegensteuerung Abhilfe schaffen.

Angesichts der Tatsache, daß der Regenerierungsakt »zweistrahlig« angesetzt werden muß, ergibt sich daraus eine geradezu spiegelbildliche Konstellation. Denn es zeigt sich, daß im Gesamtorganismus der Gegenwartssprache gerade jene Komponenten verkümmerten, die in der Sprachwelt Jesu und der apostolischen Verkündigung dominierten. So vielfältig sich die Sprachwelt Jesu darstellt, angefangen von ihren Gipfelungen in den Makarismen, den Gleichnissen und den Ich-bin-Worten bis hin zu ihren »Normalformen« in Belehrung, Paränese und Unterweisung, hat sie doch darin ihre zentrierende Achse, daß sich ihr Sprecher in ihr letztlich selbst aussagt. Denn auch – und gerade – von seiner Sprachwelt gilt, was Milan Machovec als den Grund seiner mitreißenden Wirkung nennt: die Einheit von Person und Werk.[19] Ähnliches gilt von der apostolischen Verkündigung, nur daß sich die Identifikation, von der sie getragen ist, auf die dem Apostel aufgetragene »Botschaft« bezieht. Von ihr erklären Petrus und Johannes bei ihrer Rechtfertigung vor dem Hohen Rat: »Wir können unmöglich von dem schweigen, was wir gesehen und gehört haben« (Apg 4,20). Und im selben Sinn versichert Paulus im Ersten Korintherbrief: »Ein Zwang liegt auf mir; weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde!« (9,16). Das gibt der Urverkündigung den grundlegenden Charakter einer »Konfession«, wobei sich das konfessorische Moment im Falle Jesu auf seine eigene Person, im Fall der Apostel auf die von ihnen vertretene Sache bezieht. Deshalb ist der Sprachstil dieser Verkündigung durch die Signatur der personalen Rede gekennzeichnet. Auch dort, wo von Sachgehalten die Rede ist, ist die Aussage vom Selbstzeugnis des Redenden getragen. Das verleiht ihr einen Zug ins Bekenntnishaft-Assertorische. Im selben Maß wird sie aber auch dialogisch. Anders als die »klassische«, um ihrer selbst willen gesprochene Rede ist sie ganz auf den aktuellen – oder potentiellen – Rezipienten hin gesprochen. Ihn will sie gewinnen, überzeugen, »bekehren«, um ihren Aussagegehalt dadurch zu seinem Inbesitz zu machen. So dient sie mit ihrem

19 Machovec, Jesus für Atheisten. Stuttgart 1972, S. 93; dazu mein Beitrag »Der Helfer und die Hilfe. Plädoyer für eine Christologie von innen«. In: Wer ist Jesus Christus? hrsg. von Joseph Sauer. Freiburg/Br. 1977, S. 165-200.

gesamten Instrumentarium dem Zweck der Übereignung. Deshalb trägt sie ihren Inhalt in einer bewußt empirievermittelnden und evidenzstiftenden Sprachform vor. Sie läßt in ihrer Aussage die eigene Überzeugung durchklingen und macht den Rezipienten dadurch zum Teilhaber der sie tragenden Heilserfahrung. Deshalb hat sie ihr Redeziel nicht schon mit der ausgeformten Artikulation, sondern erst mit der geglückten Partizipation erreicht.

In alledem ist die Urverkündigung das genaue Gegenbild des heute dominant gewordenen Sprachtyps. Daran bemißt sich die »Wiederholung«, die im Akt der Regenerierung zu leisten ist. Wo der gängigen Auffassung zufolge alles auf exakte Information ankommt, müssen die persuasiven, suggestiven und empirievermittelnden Sprachqualitäten neu mobilisiert werden. Wo der Sprechakt sich selbst zu genügen scheint, muß dem Rezipienten ein intentionales »Mitspracherecht« eingeräumt werden. Wo mit der Aussage alles getan zu sein scheint, muß die Rede zur »Tat« werden.

Schon diese provisorische Strukturbestimmung genügt, um die Spannung zwischen dem Postulat der Rückübersetzung und der gegenwärtigen Lebenswelt zu verdeutlichen. In ihr ist zwar ständig von Rückbezüglichkeiten und »Rückmeldeeffekten« die Rede; doch handelt es sich dabei vielfach um ein verbales Alibi, das lediglich dazu dient, die linearen Abläufe ungestört geschehen zu lassen. Davon macht auch der Prediger keine Ausnahme. Er hält sich vielfach – einer neuerdings um sich greifenden Gepflogenheit zufolge – an einen vorgefertigten Text und glaubt, seiner Aufgabe genügt zu haben, wenn er diesen mit möglichst unterkühlter Stimme, wie es dem heutigen Stilgefühl entspricht, der Gemeinde vorträgt. Er redet, anstatt sich seine »Botschaft« erst einmal selbst gesagt sein zu lassen und wundert sich womöglich über das Ausbleiben einer spürbaren Reaktion. Dabei kann diese schon deswegen nicht eintreten, weil nur von dem aus der Identifikation des Augenblicks gesprochenen Wort jene »zündende« Wirkung ausgeht, die das sichtbarste Zeichen der existentiellen Aneignung ist. Wer dagegen Vorgefertigtes wiedergibt, paßt sich schon im Ansatz dem Reglement bloßer Informationsvermittlung an. Er spricht im Stil eines Zeitungsberichts oder einer Nachrichtensendung. Ihr liegt ein streng linearer Ablauf zugrunde, weil sie sich im bloßen Informationsangebot erschöpft. Das Rezeptionsgeschehen ist ihr gleichgültig. Demgegenüber hatte schon die Urgemeinde aus dem Gleichnis von der Aussaat eine Lehre abgeleitet, die mit allem Nachdruck auf das Rezeptionsproblem abhob. Obwohl der Sämann nach ihrem Verständnis der Parabel stets gleichwertiges Saatgut ausstreute, erzielte er doch höchst gegensätzliche Ergebnisse, weil die Saat auf ganz unterschiedlichen Boden fiel. An der Unterschiedlichkeit des Rezeptionsverhaltens entschied sich Erfolg oder Mißerfolg seiner Arbeit. Nimmt man die Auskunft der Paulusbriefe hinzu, so zeigt sich alsbald, welches Schwergewicht die apostolische Verkündigung auf die Vertiefung der Rezeptionsbereitschaft legte. Nur im Extremfall verhielt sie sich im Sinn der

Anweisung des Herrenworts: »Wenn man euch in einem Haus oder in einer Stadt nicht aufnimmt und eure Worte nicht hören will, dann geht weg, und schüttelt den Staub von euren Füßen!« (Mt 10,14). Im Regelfall lag ihr dagegen alles an der Gewinnung eines effektiven Anknüpfungspunkts und einer Form der Aussage, die mit der Mitteilung zusammen auch ihre Aufnahme zu sichern suchte. Deshalb spricht Petrus in seiner Pfingstpredigt so, daß es die Zuhörer »mitten ins Herz traf« (Apg 2,37). Und deshalb kann Paulus von seiner Missionspredigt sagen, daß sie den Adressaten Christus als den Gekreuzigten »vor Augen stellte« (Gal 3,1).

Das Postulat der Rückübersetzung hebt sich somit von der »Norm« des heutigen Sprachgebrauchs in zweifacher Hinsicht ab: Es will die Einbeziehung des Rezipienten in den Mitteilungsakt, der deshalb so angelegt ist, daß er den Hörer von vornherein mitberücksichtigt. Und es sucht seine Bereitschaft durch eine signifikante Vergrößerung des Sprachvolumens zu wecken. In der einen Hinsicht wirkt das in ihrem Sinn strukturierte Wort nach heutigem Urteil zu persuasiv, in der anderen zu pathetisch. Doch lassen sich beide Einwände leicht als Folgen eines technisierten Kommunikationsverständnisses entkräften. Denn der erste stammt aus der Vorstellungswelt eines Fabrikationsvorgangs, der sich darin erschöpft, die hergestellten Produkte in möglichst standardisierter Form auszustoßen. Der zweite entspricht der ausgedünnten Gefühlswelt des eindimensionalen Menschen. Aber das Wort ist mehr als Produkt; es ist die Gebärde der Selbstmitteilung, die erst in dem Augenblick ihr Sinnziel erreicht, wo sie sich aufgegriffen und angenommen fühlt. Und das Wort ist die Gabe des Herzens, die das Gefühl nicht zu scheuen braucht, weil sie sich gerade in der Emotion und im Affekt zu ihrer Herkunft bekennt. Damit legt sich die Rückübersetzung quer zu der die heutige Lebenswelt beherrschenden Tendenz. Das hat seinen tiefen Grund. Denn der gesellschaftlich strukturierten, auf Zweckrationalität und Leistungsdruck gegründeten Ordnung ist nichts so unerwünscht wie der zum Bewußtsein seiner personalen Unvertretbarkeit gelangte Mensch. Was sie interessiert, ist die Funktion, nicht die Person. Umgekehrt wendet sich die Heilsbotschaft von Anfang an an die »funktionslos« Gewordenen, die Armen im Geist, die sie zum Bewußtsein ihrer Berufung zur Gotteskindschaft führt. So gesehen, erhebt sich aus der im Geist der Rückübersetzung gestalteten Predigt eine unüberhörbare Stimme des Protestes gegen die sich zusehends perfektionierende Mediatisierung und Funktionalisierung des Menschen. Sie ruft den Menschen zu seiner göttlichen Bestimmung, indem sie ihn gleichzeitig gegen den auf ihm lastenden Existenzdruck immunisiert. Schon um dieses Gesichtspunktes willen kommt dem Postulat der Rückübersetzung eine über seinen unmittelbaren Zweck weit hinausgreifende Bedeutung zu. Erschöpft es sich aber schon darin?

Diese Frage stellen, heißt sie verneinen. Zu dieser Verneinung führt aber auch schon der Eindruck, daß der Predigt erst mit ihrem Verständnis als Rückübersetzung wirkliche Gerechtigkeit widerfährt. Die übliche Einschätzung sah in ihr lediglich einen Akt der Promulgation, durch den das, was die Kirchenlehre als *depositum fidei* bewahrte und was die Theologie auf dem Weg der Interpretation und Spekulation erschloß, an die Gemeinde in einer ihrer Fassungskraft angepaßten Sprache weitergegeben wurde. Sosehr sich diese Auffassung nahelegt, erzwingt sie doch die Frage, warum die Predigt im Zeitalter der literarischen und elektronischen Kommunikation nicht längst zugunsten moderner Instruktionsformen aufgegeben wurde. In auffälligem Gegensatz zu diesem Nützlichkeitskalkül besteht die Kirche aber immer noch auf der Predigt als einem integralen Bestandteil ihres Wortgottesdienstes. Das könnte sie auf die Dauer nicht aufrechterhalten, wenn dieser Praxis nicht die Einsicht in ihre Unverzichtbarkeit zugrunde läge. Worin besteht sie?

Offenbar in einem instinktiven Wissen um den mit ihr verbundenen religiösen Gewinn. Der aber kann sich zunächst nur auf das Interesse der zum *mysterium fidei* versammelten Gemeinde beziehen. Er gilt somit dem Glauben der Versammelten. Nun aber lebt der Glaube, gleichviel wie man ihn theoretisch deutet, von der ihn tragenden Gewißheit. Gleichzeitig setzt sich im heutigen Glaubensbewußtsein immer mehr das Gespür für die Wichtigkeit der Erfahrungsmomente durch. Beides aber vermittelt gerade die als Rückübersetzung ins ursprüngliche Gesprochensein verstandene und ausgearbeitete Predigt. Sofern sie ihre Hörer »ins Gespräch zieht«, verhilft sie zu der mit jedem Dialog verbundenen Gewißheit, nur daß sich diese auf den letzten Grund und Ursprung ihrer Aussage, auf Gott, zurückbezieht. Damit wiederholt sich im Vollzug der Predigt, wenn auch auf noch so abgeschattete Weise, jener Vorgang, der nach Karl Rahner dazu führt, daß in den neutestamentlichen Schriften die Gottesfrage, anders als etwa in den alttestamentlichen Büchern Hiob und Kohelet, nicht aufkommt, weil sie von einer vorgegebenen Gottesgewißheit übergriffen wird.[20] Der Zusammenhang tritt noch klarer zutage, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die von Rahner beobachtete Gottesgewißheit letztlich nur aus dem fortwirkenden Zeugnis Jesu, aus seiner fraglosen Hingabe an den Willen des Vaters und seiner Identifikation mit dem göttlichen Ursprung seiner Sendung, zu erklären ist. Gleichzeitig vermittelt die Predigt aber auch die für den Glauben konstitutiven Erfahrungswerte. Denn sie erfüllt in dem Maß, wie sie sich dem Ideal der Rückübersetzung annähert, die Bedingungen des empirievermittelnden Redens.[21] Das erklärt sich daraus, daß der Hörer der

20 K. Rahner, Theos im Neuen Testament. In: Schriften zur Theologie I. Einsiedeln/Zürich/Köln 1954, S. 108-114.

21 Dazu die Ausführungen meiner Untersuchung »Religiöse Sprachbarrieren«, S. 407f.

Predigt mit ihrem Sprecher in eine Wechselbeziehung eintritt, aufgrund deren er den an ihn ergehenden Zuspruch rekonstruktiv nachvollzieht. Auch er läßt sich das vernommene Wort, jetzt nur aus der Position des Rezipienten »gesagt sein«, um es sich verstehend aneignen zu können. Damit aber nimmt er spontan an den Erfahrungsgehalten des Sprechers teil. So aber wird für ihn die Predigt zu einer Glaubenshilfe erster Ordnung. Wenn man überdies davon ausgeht, daß die allgemein üblich gewordene Trennung von Glaube und Meditation künstlich ist und zumindest im Blick auf die Grundstruktur nicht aufrechterhalten werden kann, da der Meditation ebenso ein dialogisches Moment eingestiftet ist, wie der Glaube aus einer mystischen Identifikation mit seinem Inhalt lebt, muß der Predigt überdies eine im höchsten Sinn des Wortes »erbauliche« Funktion zuerkannt werden. Im selben Maß, wie sie den Glauben festigt, dient sie der Auferbauung der christlichen Spiritualtität. Predigt ist nicht etwa nur die Einstimmung in den religiösen Vollzug, sondern bereits dessen Initiation. Eine Predigt hören, heißt beten. Nicht umsonst sagt eine alte Redeweise, daß man eine Predigt »andächtig« hören müsse. Sie »stimmt« nicht nur zur Andacht; sie bewirkt sie.

Wenn es sich aber so verhält, muß der Predigt außerdem eine bisher noch unerkannte Bedeutung für die theoretisch-spekulative Ausarbeitung des Glaubens, die Theologie, zuerkannt werden. Daß sie in dieser Funktion noch nicht begriffen wurde, hängt mit dem allgemein angenommenen linearen Modell von Theologie zusammen. Danach beginnt die Theologie ihr Werk mit den Begründungs- und Erschließungswissenschaften, um von da über die spekulativen Kerndisziplinen, Dogmatik und Moraltheologie, zu den praktischen Fächern überzugehen, die das vermitteln, was zuvor an Ergebnissen erarbeitet wurde. Eine »Rückmeldung« von da zu den Begründungs- und Erschließungsdisziplinen liegt außer Betracht. Im Unterschied zu diesem linearen Modell, das schwerlich zufällig an die Linearität technischer Produktionsabläufe erinnert, hatte aber bereits Pseudo-Dionysius Areopagita und nach ihm Nikolaus von Kues ein zyklisches Modell favorisiert.[22] Wenn man dieses zugrunde legt, springt die theologische Funktion der Predigt geradezu in die Augen. Als Rekonstruktion des ursprünglichen Gesprochenseins bindet sie dann die praktische Theologie zurück an die Begründungs- und Erschließungswissenschaften, so daß der Exeget durch den Prediger an die vorliterarische Phase der in seinen Texten verschrifteten Überlieferung »erinnert« wird. So wird die Predigt für ihn zur Begegnung mit dem ursprünglichen Gesprochensein des Wortes, das ihm in der Gestalt der Schrift vorliegt und darin zuletzt doch nur im Rückgriff auf seine verbale Vorform begriffen werden kann. Nicht als ob ihm auf diesem Weg der Wortlaut der Urverkündigung hörbar würde! Diese

22 Pseudo-Dionysius, De divinis nominibus IV, 8f.; Cusanus, Der Laie über die Weisheit II (79v); dazu P. Mennicken, Nikolaus von Kues. Leipzig 1932, S. 209.

Erwartung käme einem Rückfall in nostalgische Vorstellungen gleich. Aber die Predigt hat mit einer historischen Rekonstruktion nichts zu tun; sie leistet die ihr aufgetragene Rückübersetzung unter den Bedingungen und mit den Mitteln der Gegenwart. Indes läßt sie den Exegeten aber auch in dieser Form die ganze Spannweite der Differenz von gesprochenem und verschriftetem Wort ermessen. Und die Veranschaulichung dieses Gefälles ist für ihn wichtig, wenn er von der »Reproduktion« in Gestalt der Schrift auf das »Original« der mündlichen Rede zurückschließen soll.

Nur scheinbar wird mit diesem zyklischen Modell einem elitären Theologieverständnis das Wort geredet. Denn die durch die mit der Predigt geleistete Rückübersetzung an ihren Ausgangspunkt zurückgebundene Theologie hat nichts mit einer selbstgenügsam und »zweckfrei« in sich kreisenden Wissenschaft zu tun. Sofern sie sich auf diesem Weg zu einem Kreislauf schließt, ist er vielmehr von der Art, wie ihn Augustin und in später Erinnerung an ihn Hölderlin ins Auge faßt. Augustinus mit seinem Wort von dem »unus Christus amans se ipsum«.[23] Und Hölderlin mit seinem von christlichen Reminiszenzen eingegebenen Hyperion-Schluß: »Es scheiden und kehren im Herzen die Adern, und einiges, ewiges, glühendes Leben ist alles.« Eine Theologie, die sich im Sinn dieser Figur strukturiert, hat nichts mit einem wissenschaftlichen Narzißmus, um so mehr jedoch mit dem zyklischen Weg aller Erkenntnis und Liebe, der menschlichen wie der göttlichen, gemein. Wenn sie aber die als Rückübersetzung verstandene und getätigte Predigt zu diesem Kreisgang bewegt, hat sie damit bewiesen, daß sie selbst zum gleichen Ziel unterwegs ist.

23 Augustinus, in psalm. 26, 2, n. 23; In epist. 1 Joh, tr. 10; dazu H. de Lubac, Katholizismus als Gemeinschaft. Einsiedeln/Köln 1943, S. 106.

Schwerpunkte der Predigtausbildung

Von Franz Kamphaus

Predigen lernen?

1. Kann man das Predigen lernen? Dem einen ist es gegeben, dem anderen nicht, heißt es. Was ist da zu lernen? Wer's kann, der kann's. Predigen, das ist eine besondere Begabung, ein Talent. Wer's hat, der hat's.

Predigten leben von Einfällen. Sind sie erlernbar? Die Predigt ist ein kreativer Prozeß: Sie wird frei gestaltet und (hoffentlich!) frei gesprochen. Was soll man da lernen? Wer's kann, der kann's.

„Wie bekommt man Einfälle?", fragt Charlie Chaplin[1], der Mann, der durch seine originellen Einfälle berühmt geworden ist. Er gibt drei Hinweise:
- Ausdauer (»indem man bis an die Grenzen des Wahnsinns beharrlich bleibt. Man muß die Fähigkeit haben, über lange Zeit Seelenqualen zu ertragen. . .«)
- Intensität des Suchens
- kritisches Auswahlvermögen.

Also: man kann etwas tun, um zu Einfällen zu kommen. Kreativität ist bis zu einem gewissen Grad zu erlernen. Es gibt kreativitätsfördernde und kreativitätshemmende Methoden und Strukturen. Die homiletische Ausbildung wird darauf bedacht sein, Spontaneität und Kreativität nicht abzuwürgen, sondern freizusetzen. Kreativität und Methode schließen sich nicht aus. Die Predigt ist ein schöpferischer Prozeß – sie sollte es wenigstens sein. Sie geht nicht in Methode auf. Aber die Kenntnis eines methodisch verantworteten Instrumentariums kann die Predigtvorbereitung und das Hören der Predigt erleichtern. Sie hat so viel Sinn, wie sie der Vermittlung des Evangeliums dient.

Statt also in das allgemeine Klagelied über die Predigtmisere einzustimmen, gilt es zu lernen, was zu lernen ist. Aber was ist zu lernen? Hier setzt eine zweite Frage an.

2. Kann man Glauben lernen? Ist die Vermittlung des Glaubens als methodisch reflektierter und kontrollierter Lehr- bzw. Lernvorgang zu begreifen? Was ist von einer Predigtdidaktik zu halten? Wird da nicht dem Wort Gottes Gewalt angetan? Didaktische Analyse, Effizienzkontrolle – was richten solche zentralen Kategorien der allgemeinen Didaktik im Bereich der Glaubensverkündigung aus, oder: Was richten sie an? Wird nicht der Glaube auf diese Weise völlig überfremdet? Soll ein charismatisches Geschehen verfügbar gemacht werden?

---

1 Ch. Chaplin, Die Geschichte meines Lebens. Frankfurt 1964, S. 213.

Man kann von der Kommunikationswissenschaft und Kybernetik so fasziniert sein, daß man schließlich in der »Machbarkeit der Wörter« das Heil sucht und sich zu dem Gedanken verleiten läßt, es käme im wesentlichen darauf an, die Produktion von Wörtern zu perfektionieren. H. D. Bastian schreibt: »Als Kommunikationstheologie . . . würde die Theologie selbst technisch und bemüht, sich technischer Fragestellungen und Methoden zu bedienen . . . Wir können nicht untechnisch leben, weil wir uns stets vermitteln müssen. Direkt, das heißt jenseits aller Übertragungsmittel, spielt sich unter Lebewesen nichts ab. Von diesem Gesetz ist die Praxis des christlichen Glaubens nicht befreit. Sonderbedingungen der Kommunikation sind für ihn nicht vorgesehen."[2]

Verkündigung, eingefangen in das System des kybernetischen Regelkreises, wird steril und verkommt. Bei einer rein technischen, funktionalen Betrachtungsweise entartet die Homiletik zu einem Arsenal von Handwerksregeln und wird beliebig verwendbar (auch zur Propaganda). Eine Homiletik, die mehr sein will als bloße Anwendungswissenschaft, wird sich mit der Rezeption empirischer Methoden (so wichtig und anregend sie sein können) nicht zufrieden geben. Sie wird sich der Frage stellen müssen, *was* denn Evangelium für die Gesellschaft, in der wir leben, heißt, in welcher Praxis es heute zu Wort kommen kann. Daß Christus Glauben findet, kann und darf keine Predigtmethode funktionabel machen wollen. Vor falschen Erwartungen in die «Machbarkeit der Wörter« ist zu warnen.

Einer Predigtlehre kann es nicht darum gehen, den Glauben zum reibungslosen Funktionieren und unter didaktische Kontrolle zu bringen, sondern ihn gerade in seiner Unverfügbarkeit zur Entfaltung kommen zu lassen und freizusetzen. Eben dazu aber bedarf es didaktischer Überlegungen. »Wer behauptet, man dürfe den Menschen über Inhalt und Form der Rede keine Vorschriften machen, da es ja der Heilige Geist sei, der sie zu Lehrern mache, der kann ja geradesogut auch sagen, man dürfe nicht beten, weil ja der Herr sagt: Euer Vater weiß, was euch fehlt, noch bevor ihr ihn darum bittet« (Augustinus). Von der Aufgabe einer methodisch reflektierten und kontrollierten didaktischen Arbeit in der Vor- und Nachbereitung und in der Durchführung der Predigt kann man sich gerade um der Sache willen, um die es in der Predigt geht, nicht dispensieren. Der Abfall ins Schwärmertum und in den Dilettantismus ist in der Geschichte der Predigt vom ersten Jahrhundert an zu offen in Erscheinung getreten, als daß man der frommen Willkür freien Lauf lassen dürfte, die methodisch verantwortete Arbeit durch eine vermeintliche Eingebung des Heiligen Geistes ersetzen zu können meint.

»Gottes Wort in Menschenmund.« – In diesem Satz ist die ganze Spannung des Predigtgeschehens zum Ausdruck gebracht. Gottes Wort begegnet uns nicht in göttlicher Gestalt, sondern in der Antwort bestimmter Menschen. Wie

2 H. D. Bastian, Kommunikation. Wie christlicher Glaube funktioniert. Stuttgart 1972, S. 7 f.

darum die historisch-kritische Methode in der Auslegung der Schrift eine wertvolle Hilfe bietet, so kann und muß der Verkündigungsvorgang auf seine didaktischen Voraussetzungen und Implikationen befragt werden. Solches Bemühen entspringt nicht mangelndem Glauben oder mangelndem Vertrauen in die Überzeugungskraft des Wortes Gottes, sondern der Einsicht in die Struktur der Offenbarung, die menschliche Gegebenheiten nicht wegdenkt, sondern weiterdenkt, nicht überspringt, sondern aufnimmt. Weder darf der Mensch vor Gott, noch erst recht darf Gott vor dem Menschen verschwinden.

Mit allen didaktischen Überlegungen soll nicht einem eindimensionalen Empirismus das Wort geredet werden, der die den Glauben konstituierende Spannung (Gottes Wort in Menschenmund) auflöst. Das, worum es in der Predigt geht, das »Wort in den Wörtern«, entzieht sich letztlich jeder Methodisierung und ist bei aller notwendigen methodischen Arbeit letztlich doch mehr als Geschenk zu empfangen denn als Werk zu machen.

Das bringt D. Bonhoeffer (als Leiter eines Predigtseminars) in seinen Darlegungen zur Predigtvorbereitung zum Ausdruck: »Die Arbeit an der Predigt beginnt vor dem aufgeschlagenen Text mit dem Gebet . . . Dieses Gebet gehört zur sachlichen Ordnung der Predigtarbeit, nicht auf die erbauliche Seite.«[3]

Ist Predigtausbildung als sinnvoll und notwendig erkannt und Homiletik als methodisch reflektierte Disziplin praktischer Theologie legitimiert, dann bleibt zu fragen, worauf sich die Ausbildung im wesentlichen zu beziehen hat. Die von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebene »Rahmenordnung für die Priesterbildung« weist die Homiletik als eigenständiges Studienelement aus mit dem Ziel der »Thematisierung theoretischer Ansätze und praktischer Möglichkeiten der christlichen Verkündigung in der Gemeinde. Dabei sollen theologische und kommunikations-theoretische Probleme der Verkündigung behandelt werden, die dem Verständnis und der Praxis kirchlicher Verkündigung (vor allem im Gottesdienst) dienen. Die Studenten sollen eine theologische, geistliche und kommunikative Befähigung für die Ausübung des priesterlichen Verkündigungsauftrags gewinnen« (Nr. 97).

Es geht also um die Befähigung, um die Kompetenz zur Verkündigung. Dabei fällt auf, daß diese Kompetenz nicht auf den *kognitiven* Bereich (Wissen in Theologie und Kommunikationswissenschaft) eingeengt wird. Der künftige Prediger wird seiner Aufgabe nur dann gerecht werden können, wenn er zudem *geistlich* gerüstet ist und wenn seine *kommunikativen* Anlagen zur Entfaltung kommen.

Diese drei Dimensionen der Kompetenz gehören zusammen, in der einen Person des Predigers. Wenn sie im folgenden nacheinander entfaltet werden, dann nur, um ihre je eigene Bedeutung bewußtzumachen.

---

3 D. Bonhoeffer, Schriften IV, S. 258 (Finkenwalder Homiletik).

Theologische Kompetenz

Die Gemeinden haben ein Recht auf fachlich qualifizierte Prediger. Die theologische Kompetenz ist inhaltlich gebunden. Sie soll ja nicht irgendeiner Rede dienen, sondern der Weitergabe der Botschaft Jesu in der Kirche. Der Prediger muß darum die Tradition kennen, der er die Botschaft Jesu verdankt. Man darf von ihm eine fachlich verantwortete Auslegung der Heiligen Schrift erwarten. Er sollte die historischen Methoden gelernt haben, die ihm helfen, authentische Traditionen von sekundären Interpretationen zu unterscheiden. Vor allem sollte er den Unterschied zwischen Darstellung (eines Textes, eines Zusammenhangs) und Deutung kennen und praktizieren. »Der vermeintliche Zwang, immer gleich selber Stellung beziehen zu müssen, statt zunächst einmal zu hören und zu warten, was uns vom Fremden her geschenkt oder genommen wird, ist zumeist der Tod des Verständnisses, das Abwürgen der echten Frage, die verfehlte Chance, lernend zu wachsen. Wie viele unserer Studenten vernehmen es noch, daß Verstehen immer auch ein Prozeß des eigenen Wachsens ist und also Zeit fordert und Gelassenheit bis an die Grenzen der Selbstvergessenheit . . . der Anfang aller sinnvollen Hermeneutik ist für mich die Einübung des Hörens, die das geschichtlich Fremde zunächst einmal gelten läßt und nicht in der Vergewaltigung die Grundform des Engagements erblickt.«[4]

Der zukünftige Prediger sollte die wichtigsten hermeneutischen Ansätze kennen, die seiner Aufgabe dienen, Tradition und Situation sprachlich miteinander zu vermitteln. Er sollte wissen, daß in der Predigtpraxis normative Voraussetzungen wirksam sind. Bestimmte Theologien (im Zusammenhang bestimmter hermeneutischer und sprachtheoretischer Konzepte) führen zu bestimmten Predigten. Indem der Student das anhand konkreter Predigtmodelle erkennt, wird er zugleich angeregt, sich über seinen eigenen theologischen Ansatz Rechenschaft zu geben.

Er sollte zudem die Grundelemente der Predigtdidaktik kennen, die die Erarbeitung, Durchführung und Analyse von Predigten leitet. Predigt ist dabei als Kommunikationsprozeß zu verstehen, an dem verschiedene Faktoren beteiligt sind. Die Predigtdidaktik verbindet die Frage nach dem Verkündigungsinhalt mit der Frage nach der Intention des Predigers und der möglichen Realisierung des Gesagten im Leben der Hörer. Sie versucht, Wege der Vermittlung aufzuzeigen, die zugleich dem Inhalt, dem Verkündiger und seiner Intention, dem Hörer, der Sprache und der Situation gerecht werden.

Es ist das primäre Ziel der Universitätsausbildung, bei den Studenten eine fachlich-theologische Kompetenz zu entwickeln. Gelingt das? Wer mit der Predigtausbildung zu tun hat, wird oft bekümmert fragen, was von dem

4 E. Käsemann, Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik. In: Exegetische Versuche und Besinnungen II. Göttingen 1964, S. 107, Anm. 1.

weitverzweigten Angebot in Kirchengeschichte, Exegese, systematischer und praktischer Theologie in die Verkündigung überkommt. Woran liegt das?

Bei der Fülle des Angebots verliert der Student nur allzu leicht die Orientierung. Es wird ihm kaum Zeit gelassen, die Flut der (nicht selten kontroversen) Sachinformationen mit seinem Leben, mit seiner Erfahrung zu vermitteln. Das Lernen ist intellektualisiert. Der Stoff wird kaum integriert und deshalb oft nur oberflächlich weitergereicht oder fallengelassen. Im Ernstfall der Predigt setzt sich dann nicht selten das altvertraute religiöse Vorwissen aus Elternhaus und Schule durch.

Die Ausbildung kann nicht gelingen, wenn sie rein intellektuell ausgerichtet ist und den personalen Bereich verkümmern läßt. Sachgerechtes Theologiestudium ist nie rein kognitiv orientiert. Es reicht in die Tiefen der Existenz. Denn die »Sache«, um die es der Theologie geht, ist eine Person. Darum gehört auch das Gebet »zur sachlichen Ordnung der Predigtarbeit, nicht auf die erbauliche Seite« (s. o. D. Bonhoeffer).

Geistliche Kompetenz

Wer hat die Kompetenz zur Predigt? Das theologische Wissen allein genügt nicht (wenngleich verantwortliche öffentliche Verkündigung diesem Wissen verpflichtet sein muß!). Die Rahmenordnung für die Priesterbildung spricht über die theologische Qualifikation hinaus von einer »geistlichen Befähigung«. Was ist mit dieser geistlichen Kompetenz zum Predigtdienst gemeint? Wer ist im Sinne des Geistes Jesu Christi kompetent, seine Botschaft weiterzusagen?

Der Verkündigungsdienst ist wesentlich von Jesus geprägt, er lebt von seiner Autorität, von seiner Inspiration, die die Inspiration des Vaters ist. Soweit sich jemand auf Jesus und seinen Geist einläßt und ihn in seinem Leben wirksam werden läßt, gewinnt er Kompetenz zur Predigt; diese bemißt sich nach der Nähe zum Herrn, also von der Nachfolge her.

Predigtkompetenz und Nachfolgepraxis sind untrennbar miteinander verbunden. Man kann die Nachfolge Jesu nicht aus dem Verkündigungsdienst ausklammern. Sie ist nicht etwa nur eine Frage des privaten aszetischen Strebens, mehr oder weniger ins Belieben des Predigers gestellt und separat im Innern zu erledigen. Nur sofern und soweit ich Jesus nachfolge, ahne und erfahre ich, »weiß« ich, wer er ist. Nur so kann ich ihn verkündigen.

Es ist eine frühe Erkenntnis der Kirche, daß sich die Geistbegabtheit eines Menschen in seiner Lebenspraxis zeigt. Die Nachfolge Jesu unterscheidet den wahren vom falschen Propheten: »Nicht jeder, der im Geist redet, ist ein Prophet, sondern nur, wenn er die Lebensweise des Herrn hat; an der Lebensweise erkennt man den falschen Propheten und den (rechten) Propheten. Und kein Prophet, der den Tisch richten läßt im Geist, ißt davon, außer er ist ein falscher Prophet. Und jeder Prophet, der zwar das Rechte lehrt, ist ein

falscher Prophet, wenn er das, was er lehrt, nicht tut« (Didache 11,8 bis 10). Im Hirten des Hermas heißt es entsprechend: »Nach seinem Leben erprobe den Menschen, der den göttlichen Geist besitzt« (m. 11,7).

Es kommt alles darauf an, die Existenz des Predigers dem Verkündigungsauftrag anzupassen, damit nicht umgekehrt (konformistisch!) die Verkündigung den eigenen Interessen angepaßt wird. Die Verkündigung des Evangeliums verlangt eine größtmögliche Kongruenz von Lebenszeugnis und amtlichem Auftrag. Gregor d. Große sagt vom Prediger: »Noch ehe ein Wort über seine Lippen kommt, sollte er bereits durch seine Lebenspraxis ankündigen, was er sagen wird« (Reg. past. III 40).

Die homiletische Tradition versucht, in immer neuen Bildern die geistliche Kompetenz des Predigers zum Ausdruck zu bringen.[5] Nach Ch. Stock soll der Prediger sein:

»Gleich einer Uhr, welche schlägt, wie sie weiset und zeiget.

Gleich einer Laternen, welche das Licht in sich führet, und anderen fürleuchtet, daß sie den rechten Weg nehmen und gehen.

Gleich einem Fuhrmann, welcher nicht nur den Weg an Ort und Stelle weiset, sondern auch selbst mitfähret.

Gleich einem Feuer, welches andere nicht anzündet, wo es nicht selbsten brennet.

Gleich einem Hahn, welcher, wenn er mit seinem Krähen andere will munter machen, sich selbst zuvor mit Zusammenschlagung der Flügel munter machet.«[6]

In der Diskussion um das Bild des Priesters ist in den vergangenen Jahren sehr häufig die »Totalrolle« (eine die ganze Person beanspruchende lebenslange Bindung) als Schreckgespenst hingestellt worden. Dieser Beruf, heißt es, ist menschlich nur vollziehbar, wenn man differenziert zwischen Person und Beruf, wenn die Möglichkeit gegeben ist, sich von seiner Rolle zu distanzieren. – Was geschieht da? Das Leben wird geteilt: Die (private) Existenz des einzelnen wird abgehoben von seinem beruflichen Handeln. Er hält sich selbst heraus, um eine vermeintliche Identität zu wahren. Er spielt »Rollen«, übt »Funktionen« aus und hält dabei (wie ein Funktionär) die Seele zurück. Das entspricht einer Gesellschaft, in der alles austauschbar und ersetzbar ist (und damit auch beliebig), in der schließlich auch Beziehungen und Bindungen als auswechselbar erscheinen.

Die Identität des Predigers ist so gerade nicht zu finden. Persönliche Existenz und Beruf (Amt) lassen sich nicht voneinander trennen. Der existentielle Glaube ist Grundlage der beruflichen Existenz. Der Prediger kann sich nicht

5 Vgl. R. Zerfaß, Die Kompetenz des Predigers als Thema der Überlieferung. In: R. Zerfaß / F. Kamphaus (Hrsg.), Die Kompetenz des Predigers. Münster (Comenius-Institut) 1979, bes. S. 15-23.

6 Ch. Stock, Homiletisches Reallexikon (1741), S. 741.

heraushalten aus dem, was er sagt und tut. Er muß (darf!) sich selbst (nicht nur etwas von sich) in seinen Dienst einbringen. Das ist ein Stück Entäußerung, Verlieren des Lebens (vgl. Mt 16,25).

Im »Tagebuch eines Landpfarrers« von G. Bernanos sagt der Pfarrer von Torcy: »Gottes Wort! Das ist glühendes Eisen. Und da willst du, der du es lehrst, es mit Zangen anfassen, aus Angst, du könntest dich verbrennen, und greifst nicht gleich mit beiden Händen danach? Daß ich nicht lache! Ein Priester, der von der Kanzel der Wahrheit herabsteigt, mit einem Mund wie ein Hühnersteiß, ein wenig erhitzt, aber zufrieden, der hat nicht gepredigt – im besten Falle hat er geschnurrt. Allerdings kann das einem jeden zustoßen, wir sind alle arme Schläfer, und es ist manchmal verteufelt schwer, aufzuwachen. Sogar die Apostel in Gethsemane haben geschlafen. Aber schließlich muß man sich einmal darüber klar werden. Und du siehst doch auch ein, daß einer, der große Gebärden macht und schwitzt wie ein Möbelpacker, deshalb noch nicht wacher sein muß als die anderen. Ich behaupte nur: Wenn der Herr zufällig ein Wort aus mir herauszieht, das den Seelen nützt, so spüre ich es an dem Schmerz, den es mir bereitet.«[7]

Geistliche Kompetenz – damit ist ein wunder Punkt der theologischen Ausbildung signalisiert. Wenn Beruf und Glaubensexistenz im Falle des Predigers aufs engste zusammengehören, dann doch auch berufliche Ausbildung und Reifung im Glauben (Identitätsfindung). Hier scheint die gängige Universitätsausbildung völlig überfordert. Sie kommt von einem Wissenschaftsideal her, das den existentiellen Bereich vorsätzlich ausblendet und ihn privatisiert, bis hin zur Beliebigkeit. Das Studium läßt den Studenten mit der Aufgabe, zwischen dem »Ich denke« und dem »Ich glaube / lebe« zu vermitteln, faktisch allein, und das in der für ihn nicht leicht zu bewältigenden Lebensphase des Übergangs vom Elternhaus zur Universität (von der primären zur sekundären Sozialisation). Bedenkt der Professor die Konsequenzen (Folgekosten!) dessen, was er in seiner Vorlesung sagt? Ist er sich seiner Verantwortung über den Bereich des bloßen »Wissens« hinaus bewußt und nimmt sie wahr? Er kann sich von dieser Verantwortung nicht dispensieren. Er kann sich nicht als unzuständig erklären und die Verantwortung an einen Spiritual delegieren. Er selbst ist in dieser Sache bei den Studenten buchstäblich »im Wort«. Die Einheit zwischen Theologie und Nachfolge müßte nicht nur gelehrt, sondern praktiziert, eingeübt werden.

Kommunikative Kompetenz

1. In einem Gebet des Nikolaus von Cues *(De visione Dei 7)* sagt Gott dem Beter: »Sis tu tuus, et ego ero tuus – Sei du dein, und ich werde dein sein.« Und

7 G. Bernanos, Tagebuch eines Landpfarrers. Zürich 1975, S. 63 f.

der Beter antwortet: »Herr, du hast es in meine Freiheit gelegt, daß ich mein sein kann, wenn ich es nur will. Gehöre ich darum nicht mir selbst, so gehörst auch du nicht mir. Du machst die Freiheit notwendig, da du nicht mein sein kannst, wenn ich nicht mein bin. Und weil du das in meine freie Entscheidung gelegt hast, zwingst du mich nicht, sondern erwartest, daß ich mein eigenes Sein erwähle. . .«

Das Zeugnis des Glaubens geht durch die Person des Zeugen hindurch, nicht an ihr vorbei. Es schneidet sein Leben. Der Zeuge gibt im wahrsten Sinne des Wortes »etwas von sich«. Der ist in der Aussage mit drin. Das ist nicht ein Mangel, sondern eine Notwendigkeit. Sicher geht das zu Bezeugende über den Zeugen hinaus. Der Zeuge darf sich nicht zu viel zumuten, er ist nicht der Grund des Glaubens. Damit wäre er hoffnungslos überfordert. Er hat etwas mitzuteilen, das seinen Ursprung nicht in seinem eigenen Erleben hat; und doch ist er mit seinem eigenen Erleben an dem beteiligt, was er verkündet.

Alles, was der Prediger sagt, ist dadurch geprägt, daß er es ist, der das sagt, ist von der Situation bestimmt, in der er steht. Seine Biographie, die Tiefenstruktur seiner Person, seine Möglichkeiten und Grenzen, Gesundes und Krankes, Ausgereiftes und Infantiles, Erlebtes und »Anerlebtes« werden sich in der Predigt wiederfinden. Bis in Wortschatz und Tonfall hinein wird er es sein, der spricht, so wie er aus Erbmasse und Erziehung, aus Studium und Glaubenserfahrung, aus geleisteten und verschleppten Lebensentscheidungen geworden ist. Er kann nicht aus seiner Haut, und er soll es auch gar nicht.

Man kann die Person des Predigers weder ganz ausklammern noch durch Darbietung »objektiver Wahrheiten« überflüssig oder nebensächlich machen. Sie ist immer mit im Spiel. Wir predigen immer schon persönlich, und wir hören immer schon persönlich. Nicht das zu verdrängen oder theologisch wegzurationalisieren ist die Aufgabe, sondern es sich bewußt zu machen. Denn Kommunikationsbarrieren entstehen zunächst nicht durch die gar nicht wegzudiskutierende Subjektivität des Predigers, sondern weit eher dadurch, daß diese Realität theologisch oder psychologisch übersprungen wird.

Wer den Zugang zu sich selbst nicht sucht und findet, wird sich hinter Fremdbildern und Begriffen verstecken. Er baut Fassaden auf, die die Kommunikation versperren. Wer sich den Weg zu den eigenen Tiefen versagt, wird ihn auch zu den Hörern nicht finden (mangelnder Tiefgang!). Wer den anderen nicht nur oberflächlich, sondern im Innern erreichen will, muß sich selbst im Innern erreicht haben, »innerlich« sein. Menschen mit Tiefgang sprechen eben auch im anderen Tiefenschichten an.

Der Student wird nur dann zur kommunikativen Kompetenz kommen, wenn er lernt, sich selbst in seinen Möglichkeiten und Grenzen wahrzunehmen: Was von mir steckt in meiner Predigt? – Homiletische Übungen haben nicht das Ziel, die Individualität des Predigers zurückzudrängen oder gar auszulöschen, sondern sie bewußtzumachen, an ihr zu arbeiten, damit sie nicht

unkontrolliert in die Verkündigung hineinschlägt und zu einem Ärgernis wird, das nicht das Ärgernis des Evangeliums ist. Predigt ist kein Gruppenkommuniqué, sondern Überzeugungsrede eines Zeugen. Aus Angst, ja niemandem zu nahe zu treten, auf Überzeugungskraft verzichten zu wollen, wäre eine Naivität, die sich im Ernst niemand leisten kann, sofern er meint, daß das, was er zu sagen hat, von Belang ist. Farblosigkeit ist nur zu überwinden, indem man Farbe bekennt, indem man sich identifiziert mit dem, was man sagt.

2. Kommunikative Kompetenz bringt den Beziehungsaspekt in den Blick. Sie meint z. B. das Gespür, das mir sagt, wann ich sprechen und wann ich schweigen soll, welchen Ton ich wähle (dem Raum, der Hörerschaft, der Situation angemessen). Das ist mehr und anderes als die abstrakte Beherrschung eines Regelsystems, um mit dessen Hilfe bestimmte Inhalte an den Mann zu bringen.

Kommunikative Kompetenz meint die Fähigkeit, Beziehungen aufzunehmen und sich auf Dialoge einzulassen, Situationen zu schaffen, in denen der andere als Partner ernstgenommen wird und merkt, daß ein Erwachsener zu Erwachsenen spricht.

Es gibt Menschen, die dichte Augenblicke mit wenigen Sätzen zerstören, und es gibt andere, die einen Raum entstehen lassen können, in dem man frei atmen kann, in dem der andere sich als Partner angenommen weiß.

In der Verkündigung geht es nicht nur um die Vermittlung von Inhalten. Das zeigt ein Blick in die Heilige Schrift: Sie hat erstaunlich viele Aussagen mit starker Beziehungsdominanz. Im Zentrum des Alten und Neuen Testaments steht der Bund. Paulus bezeichnet den Glauben als ein In-Christus-Sein und die Gemeinde als Leib Christi. Was wir inhaltlich zu sagen haben, läßt sich darin zusammenfassen, daß Gott in Christus in Beziehung zu uns tritt. Wie vermitteln wir das? Indem wir diese Beziehung zum Gegenstand unserer Rede machen? Das genügt offenkundig nicht.

Inhaltliche Orthodoxie kann auf der Beziehungsebene desavouiert werden: Der Prediger behauptet etwas, dem er durch sein Sprechen und Verhalten ins Gesicht schlägt. Er sagt »Gott« und mißachtet dabei das Ebenbild Gottes im anderen. Wenn ich Gott sage, muß auf der Beziehungsebene die Ehrfurcht vor dem Mitmenschen als unverfügbarem Ebenbild Gottes spürbar sein.

Augustinus beschwört (in: »De catechizandis rudibus« XII 17) den jungen Diakon, er möge die Taufbewerber doch ja in sein Herz schließen: »Leidenschaftliche Liebe vermag dies: Wenn jene durch uns, die wir sprechen, betroffen werden und wir durch ihr Hören, dann wohnen wir einer im anderen. Und so kommt es, daß sie, was sie hören, gleichsam in uns sagen und wir gewissermaßen in ihnen lernen, was wir lehren.«

Wenn die Beziehungsebene von so zentraler Bedeutung ist, was heißt das dann für die Ausbildung? Genügt da ein Studium? Genügt es, in der eigenen Stube zu bleiben und durch Analyse und Lektüre von Umfragen herauszubrin-

gen, was »der heutige Mensch« wohl denkt? Die sich auf den Predigtdienst vorbereiten (und nicht nur sie) sitzen die meiste Zeit auf dem Stuhl und haben Papier vor sich, und danach wollen sie zu Menschen sprechen und ihr Leben treffen. Wen wundert's, daß dann oft genug wieder Papier zwischen ihnen und den Hörern steht, daß sie sich ihnen nicht frei zuwenden können. Lebenswichtig zur Förderung der kommunikativen Kompetenz ist der lebendige Kontakt mit den Hörern und ihrer Lebenswelt.

Schweigen lernen

Nach Karl Barth geht es in der Predigt nicht um die Frage: »Wie macht man das?, sondern: Wie kann man das?« Wie kann der Mensch es überhaupt wagen, von Gott zu reden?

Ist denen, die das Predigen lernen (und den Predigern!) schon einmal das Wort im Halse steckengeblieben, weil sie bedachten, was sie tun: Von *Gott* sprechen. Wenn sie ans Predigen denken, wird ihnen allenfalls bange, weil sie einer größeren Gruppe von Menschen gegenüberstehen. Sie haben Angst, nicht alles richtig auf die Reihe zu kriegen, steckenzubleiben. Aber mit Gott kommen sie schon klar, damit werden sie schon fertig . . .

Alle Wörter und Sätze, die wir über Gott sprechen, sind mehr unangemessen als angemessen. Der Versuch, von Gott adäquat zu reden, ist wie der Versuch, eine Bachsche Fuge auf der Mundharmonika zu spielen. Er kann bestenfalls zur bläßlichen Ahnung dessen geraten, dem wir im Schweigen viel näher sind. Wer Gott nur bespricht, verschweigt das Wichtigste. Für das Unfaßbare ist Schweigen das beredtste Zeugnis. Wer nicht zu schweigen gelernt hat, darf eigentlich nicht von Gott sprechen.

Es könnte sein, daß wir in der Kirche zu viel reden. Wir sind pausenlos in Betrieb, andere zur Besinnung zu bringen! Die Flut der Wörter in unseren Gottesdiensten, die Flut kirchlicher Verlautbarungen nimmt kein Ende, sie steigt immer noch an. Ob wir mit all unserem Reden nicht schließlich und endlich Gott totreden?

»Schweigen ist die Stille vor dem Wort, der Mutterschoß des Wortes, der es lange trägt, um es zu gebären . . . Und wer weiß, vielleicht sollte man in der Kirche doch mehr schweigen als reden, jedenfalls auch schweigen. Und gewiß findet das Wort die gegenwärtige Sprache dort am ehesten, wo es sich aus einer schweigsamen Existenz aufmacht.«[8]

8 H. Schlier, Verkündigung und Sprache. In: Der Geist und die Kirche. Freiburg 1980, S. 17.

»Nicht wie die Gelehrten reden: eher wie die Ungelehrten«

Eine Mahnung Augustins an den christlichen Prediger (De doctr. chr. 4.65)

Von Balthasar Fischer

Bekanntlich besitzen wir aus der Feder Augustins die älteste christliche Homiletik. Sie liegt vor im vierten Buch des Werkes »De doctrina christiana«; der vierundsiebzigjährige Bischof hat es erst 427 den ersten drei, mehr als dreißig Jahre vorher geschriebenen Büchern zugefügt.[1] Diese behandeln Fragen des Schriftstudiums und der Hermeneutik; das zweite enthält den berühmten Passus über die Einbringung der heidnischen Wissenschaften.[2]

Wie immer bei Augustinus verbergen sich auch in seiner Homiletik unter manchem Zeitgebundenen wahre Goldkörner überzeitlich gültiger Erkenntnisse. Solch ein Goldkorn scheint mir die Maxime über den Predigtstil zu sein, dem diese predigtgeschichtliche Skizze gewidmet ist.

Um das Wort interpretieren zu können, müssen wir den Kontext vor Augen haben. Da alle Augustinus-Übersetzungen unzulänglich sind (und eine eigene es auch wäre), biete ich die Texte aus »De doctrina christiana« (und die späteren aus »De catechizandis rudibus«) in der nicht ungeschickten, jedenfalls wortgetreuen Übersetzung, die der Schäftlarner Benediktiner und spätere Abt Sigisbert Mitterer (1891-1968) im Jahre 1925 in der jüngeren Köselschen Bibliothek der Kirchenväter (1911ff.) vorgelegt hat.[3] Der Text, dem unser Leitwort entstammt, lautet:[4]

(64) Wessen Streben vor allem nach Klarheit geht, der verschmäht gelegentlich den stilistisch feineren Ausdruck und kümmert sich nicht um den Wohlklang der Wörter, sondern bloß darum, daß sie treffend den Sinn dessen, was er sagen will, anzeigen und

---

1 Die späte Abfassung hat uns Augustinus selbst in den 427 verfaßten Retractationes 30,1 (CSEL 36,135f.) bezeugt. Von der Entstehungsgeschichte des gesamten Werks handelt ausführlich J. Martin, Abfassung, Veröffentlichung und Überlieferung von Augustins Schrift »De doctrina christiana«. In: Traditio 18 (1962), S. 69-87.

2 Augustinus, De doctr. christ. 2, 144-152 (CSEL 80, 75-78). Zur Wirkungsgeschichte des Werkes vgl. Ilona Opelt, Materialien zur Nachwirkung von Augustins Schrift De doctrina christiana. In: Jb. f. Antike und Christentum 17 (1974), S. 64-73. Dort ist 64 A.1 die wichtigste neuere Literatur zu diesem Werk Augustins verzeichnet.

3 Sie stehen im Bd. 49, und zwar die Übersetzung von »De doctrina christiana« auf den SS. 8-225, die von »De catechizandis rudibus« auf den SS. 233-309. Die Fundorte aus diesen Übersetzungen werden in den Anm. nur mit dem Familiennamen des Übersetzers und den jeweiligen Seitenzahlen angegeben.

4 Augustinus, De doctr. chr. IV 64-68 (CSEL 80, 134-136). Die im deutschen Text auftauchenden Paragraphen-Nummern sind nicht die Nummern Mitterers, sondern die der kritischen Ausgabe des lateinischen Urtextes.

kundtun. Einer, der von dieser Art zu reden handelte, sagt daher, es finde sich darin eine gewisse geflissentliche Nachlässigkeit *(quaedam diligens negligentia)*. Wenn sie sich nun auch des Schmuckes entkleidet, so zieht sie damit doch auch noch keine schmutzige Kleidung an.

(65) Darum tragen gute Lehrer gewissermaßen pflichtgemäß so große Sorge dafür, daß sie in einem Falle, wo nur ein unklares oder zweideutiges Wort wirklich gut lateinisch sein kann, während ein Ausdruck der Volkssprache die Zweideutigkeit und Unklarheit sichtlich erklärt, lieber nicht wie die Gebildeten, sondern wie die Ungebildeten[5] sprechen *(non sic dicatur ut a doctis, sed potius ut ab indoctis dici solet)* . . .

(66) Was nützt denn auch eine reine Sprache, wenn sie dann der Zuhörer nicht versteht, da es ja doch überhaupt keinen Grund zum Sprechen gibt, wenn diejenigen unsere Worte nicht verstehen, denen wir durch unser Reden etwas begreiflich machen wollen? Der Lehrer wird also alle Wörter vermeiden, die nicht wirklich belehren; kann er für sie andere, sprachlich reine und verständliche Wörter finden, so räume er diesen den Vorzug ein; kann er solche nicht angeben, weil es entweder keine gibt oder weil sie ihm augenblicklich nicht einfallen, so bediene er sich auch sprachlich weniger reiner Wörter *(utatur etiam verbis minus integris)*: die Hauptsache ist, daß die Sache selbst richtig gelehrt und richtig gelernt wird.

(67) Aber nicht bloß bei Unterredungen mit einzelnen oder mit mehreren, sondern in noch viel höherem Grade in einer Rede an das Volk haben wir das Ziel anzustreben, verstanden zu werden. Denn bei Unterredungen hat jeder die Möglichkeit zu fragen; wenn aber alle schweigen, um den einen Redner zu hören, wenn aller Blicke auf diesen einen gerichtet sind, dann ist es weder gebräuchlich noch schicklich, darüber eine Frage zu stellen, was ein einzelner etwa nicht verstanden hat: darum muß hier die Sorgfalt des Redners dem schweigenden Zuhörer ganz besonders zu Hilfe kommen.

(68) Die wissensdurstige Menge pflegt zwar durch ihre Bewegung anzudeuten, ob sie den Redner verstanden hat; bis sie das aber tut, muß der behandelte Gegenstand in vielfachem Wechsel der Rede hin und her gewendet werden. Dies steht jedoch außerhalb des Vermögens der Redner, die ängstlich vorbereitete und wörtlich auswendig gelernte Reden halten *(praeparata et ad verbum memoriter retenta)*. Sobald aber einmal feststeht, daß etwas verstanden ist, hat man die Rede zu schließen oder auf andere Punkte überzugehen.[6]

I

Das Stichwort, von dem Augustinus in diesem bemerkenswerten Passus ausgeht, das erstaunliche Oxymoron von der »diligens negligentia«, deren sich der Redner befleißigen soll, hat er sich bei einem anderen geliehen, den er nicht mit Namen nennt: »Einer, der von dieser Art zu reden handelte.« Es geht um

5 Bei der Auswahl dieses Motivs für den Titel des Artikels habe ich »indoctus« wörtlicher mit »ungelehrt« wiedergegeben, allein schon weil »ungebildet« im Deutschen, zum mindesten seit 1925, einen pejorativen Sinn angenommen hat.

6 Übersetzung: Mitterer 181-183.

einen großen antiken Namen, der im geistigen Werdegang des Bischofs von Hippo eine entscheidende Rolle gespielt hat: um Cicero. Vielleicht mag der alternde Bischof den großen Heiden nicht mehr nennen, für den er einst so geschwärmt hat, ja, er ist sich gewiß bewußt, wie revolutionär unciceronianisch er in diesem Alterswerk mit dem ciceronianischen Erbe umgeht. Er bedient sich der einen oder anderen Regel aus dem Erbe des antiken Rhetorik, aber die christliche Botschaft und die christliche Persönlichkeit ihres Verkünders machen aus antiker Rhetorik christliche »eloquentia«.[7] In dem Werk »Orator«[8] sagt Cicero zum Stichwort »Nachlässigkeit im Redestil«:

Es gibt eine gewisse Nachlässigkeit, die aus Sorgsamkeit kommt, so wie man von gewissen Frauen sagt, sie seien ungepflegt, und doch steht es ihnen; so gefällt diese treffliche Rede auch, wenn sie ungepflegt (wörtlich: ungekämmt) auftritt. In beiden Fällen tut man etwas, um die Schönheit zu steigern, aber nicht um aufzufallen.[9]

Der altgewordene Bischof Augustinus darf diese überzeitliche Rednerweisheit seines alten heidnischen Lehrers, die ins Stammbuch aller allzu glatten Redner gehört, getrost aufgreifen; denn er hat sie nach Ausweis seiner auf uns gekommenen Predigten ein Leben lang selber beherzigt.[10] Gerade das ist es ja, was an diesen Predigten auch nach mehr als 1500 Jahren immer noch besticht, daß hier ein Mann, der wie kein anderer seiner Zeit ein Gelehrter war, so den Ton des ungelehrten kleinen Mannes treffen und die ihm so geläufige Redeweise der »docti« mit der der »indocti« vertauschen kann (man vergleiche die Diktion in »De civitate Dei« mit der in den Sermones).

Fritz van der Meer hat Augustinus »einen mächtigen Geist« genannt, »der an

---

7 Daß Augustinus im Verhältnis zu Cicero und zur antiken Rhetorik zugleich entleiht und revolutionär umgestaltet, hat erstmals gesehen H. J. Marrou, St. Augustin et la fin de la culture antique = Bibliotheque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome 145. Paris 1938. Seinen Standpunkt hat zu wiederholten Malen Christine Mohrmann mit ihrer souveränen Kenntnis der christlichen Latinität gestützt: zuerst in der bedeutsamen Einleitung einer holländischen Ausgabe von Augustinuspredigten in der Reihe Monumenta christiana im Band I/1. Utrecht/Brüssel 1948, XIII-LXVIII; dann in zwei weiteren Aufsätzen, die im Band I (Rom 1961) ihrer Aufsatzsammlung »Etudes sur le Latin des chrétiens« abgedruckt sind: St. Augustine and the Eloquentia (351-370) und St. Augustin prédicateur (391-402). Schließlich ist noch der große Romanist Erich Auerbach zu nennen, der, ohne Marrous grundlegendes Werk zu kennen, zu einem analogen Ergebnis kommt; für das, was bei Augustins Einchristlichung der antiken Rhetorik herauskommt, hat er den großartigen Ausdruck »Sermo humilis« geschaffen und so das erste Kapitel seines Werkes: Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter. Bern 1958, S. 25-53, überschrieben.

8 Es ist 46 v. Chr. erschienen und nicht mit dem drei Jahre später entstandenen bekannteren Werk »De oratore« zu verwechseln, das im Gegensatz zum »einbändigen« »Orator« aus drei »Libri« besteht.

9 Cicero, Orator, cap. 23 § 78: in: M. Tulli Ciceronis Rhetorica, rec. A. S. Wilkins, Oxford 1960 (Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis): »Sed quaedam etiam negligentia est diligens; nam ut mulieres esse dicuntur nonnullae inornatae, quas id ipsum deceat; sic haec subtilis oratio etiam incomta delectat. Fit enim quiddam in utroque, quo fit venustius, sed non ut appareat.«

10 Das ist die einhellige Meinung der in Anm. 7 aufgeführten Literatur.

das Volk gebunden sich durch das Volk binden läßt«.[11] Einige Seiten vorher[12] spricht der geniale niederländische Augustinus-Biograph davon, wie sehr Augustinus sein Wort von der »diligens negligentia« selber wahrgemacht hat:

Was die Nachlässigkeit seiner Sprache in der eigentlichen *elocutio* betrifft, so war diese beabsichtigt. Es war ihm ernst mit seiner Theorie von der Klarheit. Eine gewählte Sprache war seines Erachtens entweder nicht verständlich oder nicht eindringlich genug für die Masse; darum zog er die Umgangssprache der Schulsprache vor. »Was geht das die Schulmeister an?«, sagt er einmal mit Bezug auf das Wort »foeneratur«, das er absichtlich statt des korrekten »foenerat« anwendete, weil es in der Bibel stand. »Es ist schon besser, daß ihr uns durch unseren Barbarismus versteht, als daß wir mit unserer Redekunst an euch vorbeireden. Es ist mir lieber, wenn die Schulmeister etwas an uns auszusetzen haben, als wenn ihr unsere Auseinandersetzungen nicht versteht.«[13]

II

Was Augustinus zum Hinabsteigen zu seinen Hörern getrieben hat – das wurde aus dem Gesagten schon deutlich –, ist mehr als die Einsicht in eine antike menschliche Rednerweisheit. Seine eigentliche, aus den Tiefen der christlichen Predigerpersönlichkeit kommende Motivation hat er uns glücklicherweise in einer anderen, fast dreißig Jahre früher verfaßten intimeren Schrift freigelegt, in dem Traktat, den er auf Bitten des ratlosen Diakons Deogratias über ein bestimmtes Genus der geistlichen Rede, die Einzel-Katechese für erwachsene Taufbewerber, geschrieben hat, und der den Titel trägt: »De catechizandis rudibus«. Hier ruft er das Beispiel des von der Liebe Christi gedrängten Apostels Paulus herauf, der sich gewiß nicht für seine Hörer hätte aufreiben lassen wollen (1 Kor 12,15), wenn es ihm schon zuviel gewesen wäre, »sich zu ihren Ohren herabzuneigen« *(inclinari ad aures eorum*[14]). Dann fährt er fort:

(12) Dann ist er klein geworden unter uns, wie eine Amme,[15] die ihre Kinder wartet

11 F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters. Köln 1951, S. 505. Kaum jemand hat das vor van der Meer so deutlich gemacht wie Pierre Charles in dem immer noch lesenswerten Aufsatz: L'élément populaire dans les sermons de St. Augustin. In: »Nouvelle Revue Théologique« 69 (1947) S. 619-650.

12 Van der Meer, S. 491.

13 Augustinus, En. in ps. 36, Sermo 3,6 (CCSL 38, 371): »Quid ad nos, quid grammatici velint? Melius in barbarismo nostro vos intelligitis, quam in nostra disertitudine nos deserti eritis.« Das typisch augustinische Wortspiel disertitudo – deserti geht in der Übersetzung verloren.

14 Augustinus, De cat. rud. X 15,11 (CCSL 46, 138, 72f.). E. Auerbach spricht a.a.O. (Anm. 7), S. 43 hellsichtig von der »sich neigenden caritas«.

15 Daß das »trophos« des Urtextes hier nicht (wie es auch Luther tat) mit »Amme«, sondern mit »Mutter« wiedergegeben werden muß, ist inzwischen allgemeine Ansicht der Exegeten geworden, der sich auch die neue Einheitsübersetzung angeschlossen hat. Entscheidender Grund ist, daß von einer »ihre« (eigenen) Kinder hegenden Frau die Rede ist. Das hat schon Augustinus gesehen, wenn er zu dieser Stelle aus 1 Thess in einer seiner Psalmenpredigten sagt: »Non nutrix nutriens filios

(1 Thess 2,7). Ist es etwa ein Vergnügen, abgebrochene und verstümmelte Worte vorzulallen, wenn nicht die Liebe dazu einlädt! Und doch sehnen sich die Menschen danach, Kinder zu haben, bei denen sie dies tun können, und eine größere Freude findet eine Mutter darin, dem Kinde ganz kleine Bissen in den Mund zu stecken, als selber große zu kauen und zu verzehren.[16]

(13) Stellen wir uns also in jedem Augenblick jene Henne vor, die mit ihrem geschmeidigen Gefieder ihre zarte Brut bedeckt und mit leiser Stimme ihre piependen Küklein lockt und deren schützenden Flügel die Jungen nicht verlassen können, ohne dem Raubvogel zur Beute zu fallen.[17]

Zum Troste seines Adressaten verschweigt Augustinus die tröstliche geistliche Erfahrung nicht, die er selber bei solchem Sich-Neigen zu den Kleinen gemacht hat. Er fährt fort:

Wenn unser Geist seine Freude daran hat, in das innerste Heiligtum der Wahrheit einzudringen, so müssen wir auch unsere Freude daran haben, wenn wir sehen, wie die Liebe in dem trostvollen Bewußtsein, daß sie bei denen, zu welchen sie sich herabgelassen hat, einzig und allein deren ewiges Heil sucht, wieder um so kräftiger wird, in das Geheinmisvollste einzudringen, je eifriger sie sich in die Tiefe herabgelassen hat.[18]

Das Schlüsselwort aber, das mit einem Schlag den Hintergrund unserer Predigtmaxime erhellt, steht im 12. Kapitel des gleichen Büchleins, das Wort von der brüderlich-väterlich-mütterlichen Liebe *(per fraternum, paternum maternumque amorem*[19]*)*, die den Prediger antreibt, – wir würden sagen – nicht zu reden wie die Bücher, sondern wie die Menschen reden.

---

alienos, sed nutrix fovens filios suos«: Enarr. in ps. 49, 27 (CCSL 38, 595, 32f.). Warum der Apostel statt »Mutter« ein griechisches Wort gebraucht hat, das soviel wie »Nährerin« heißt, und so auch eine Amme bezeichnen kann, gibt die Züricher Zwingli-Bibel gut wieder, indem sie die Stelle übersetzt: »wie eine stillende Mutter ihre Kinder hegt«. An diese Interpretation knüpft Heinrich Schürmann, der selber »trophos« mit »Nährmutter« übersetzt, in seinem Geistlichen Kommentar zu 1 Thess an, wenn er aus der Haltung Pauli die Konsequenz für den heutigen Prediger zieht: »Es bedarf herzlicher Hingabe, einer mütterlichen Weise, wenn einer das Wort Gottes nicht nur als hartes Brot reichen will, sondern wenn er es den Kleinen und Schwachen als nährende Milch geben will. Nur eine große Liebe vermag das.« In: Der Erste Brief an die Thessalonicher, erläutert von H. Schürmann = Geistliche Schriftlesung 13. Düsseldorf 1969, S. 49.

16 Auch dieses Motiv von den kleinen Bissen stammt aus Cicero; in »De oratore« empfiehlt er für die unerfahrenen Anfänger Lehrer, »die den Schülern alles in winzigen Portionen, verkleinert und vorgekaut, wie Ammen den Kleinkindern in den Mund zu stecken suchen«: De oratore 2,31 § 162 (Reclam Universal-Bibliothek Nr. 6884 (8), S. 308f.).

17 Augustinus, De cat. rud. X, 15,12f. (CCSL 46, 138, 73-82). Übersetzung: Mitterer, S. 257f.

18 Ebd. 13 (82-86). Übersetzung: Mitterer, S. 258. Da in diesem Fall die umständliche Übersetzung besonders weit hinter dem Glanz des augustinischen Originals zurückbleibt, sei es hier angeführt: »Si enim intellectus delectat in penetralibus sincerissimis, hoc etiam intelligere delectet, quomodo caritas, quanto officiosius descendit in infima, tanto robustius recurrit in intima per bonam conscientiam nihil quaerendi ab eis ad quos descendit, praeter eorum sempiternam salutem.

19 Ebd. XII, 17,1 (CCSL 46, 141, 2f.). In dieser Einbindung zwischen die uns soviel näherliegende, von Augustin wohl nicht zufällig an die Spitze gesetzte brüderliche und die väterliche Einstellung bleibt das rechtverstandene Wort von der »Mütterlichkeit des Predigers« – allen

Hier wird die Überzeitlichkeit der Predigtmaxime deutlich, von der unser Artikel gehandelt hat. Die Gefahr hochgestelzter Rhetorik, wie sie den Prediger der Antike bedrohte, ist gewiß heute nicht mehr groß. Um so größer ist im Zeitalter der Verschulung und »Verkopfung« aller, auch der Prediger-Ausbildung die Gefahr, daß statt lebendiger, faßlicher, herz- und volkhafter Rede blasse und vielleicht dazu noch klerikale »Schreibe« vom Ambo herunterklingt, zumal wenn gegen die Warnung Augustins im oben zitierten Text aus »De doctrina christiana« (IV,68) die Unsitte nicht nur des wörtlichen Auswendiglernens, sondern sogar des wörtlichen Ablesens einer voll ausgeschriebenen Predigt noch weiter um sich greifen sollte. Glätte und Gepflegtheit solcher vorher festgelegter Diktion sind kein absoluter Ruhmestitel für eine Predigt; sie verstoßen gegen das augustinische Gesetz von der »diligens negligentia« des Predigtstils und verhindern damit, daß man in die oft erst während der Predigt erkennbar werdende Situation der Gläubigen in ihrer Sprache hereinsprechen kann. Die letzte Lehrmeisterin dieser Sprache ist aber am Ende des 20. Jahrhunderts die gleiche wie zu Beginn des 5.: die brüderlich-väterlich-mütterliche Liebe zu jedem, auch dem letzten Zuhörer:[20] *fraternus, paternus, maternusque amor.*[21]

---

neueren, von der »flight from woman« (Karl Stern) bestimmten Tabus zum Trotz – überzeitlich gültig. Es ist unter Berufung auf 1 Thess 2,7 (vgl. das Zitat von H. Schürmann in A. 15) und auf das Wort von den zweiten Geburtswehen um die entgleitenden Galater Gal 4.19 durch viele Jahrhunderte ein Leitmotiv in der Reflexion über die Aufgabe des Predigers gewesen. Wie vertraut es etwa Chrysostomus ist, wenn er über sein Predigtamt reflektiert, hat R. Kaczynski in seiner Trierer Dissertation gezeigt (Reiner Kaczynski, Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinde des Johannes Chrysostomus = Freiburger Theologische Studien 94. Freiburg/Basel/Wien 1974, S. 164 mit Anm. 468; 199f.). Aber noch der Catechismus Romanus von 1566 hält dem Verkünder des Wortes Gottes den Spiegel von 1 Thess 2,7 vor (Prooemium, Quaestio XI, 3), so wie Karl Borromäus in seinen »Instructiones praedicationis verbi Dei« vom Prediger »liebevolles Wohlwollen« den Hörern gegenüber im Sinne der Gal 4.19 ausgesprochenen Mütterlichkeit des Apostels verlangt; vgl. meinen Artikel in der »Trierer Theol. Zeitschrift« 61 (1952), S. 221 mit 218 A. 27. Für die in besonderer Weise im Umgang mit den Anfängern verlangte Mütterlichkeit des Katecheten steht der »locus classicus« wieder in Augustins »De catechizandis rudibus«. Die Liebe müsse zwar zu allen gleich sein; aber je nach Charakter müsse sie den einen mild, den anderen streng anfassen, allen aber müsse sie Mutter sein: »aliis blanda, aliis severa, nulli inimica, omnibus mater«: De cat. rudibus XV, 23,36 (CCSL 46,148). Auch dieses Motiv hat sicherlich – so wie das von der Mütterlichkeit des Predigers – eine breite Wirkungsgeschichte gehabt, die bisher leider unerforscht geblieben ist. Hier sei lediglich ein Zufallsfund aus der Katechismusgeschichte angeführt. In dem deutschen Katechismus, den der spanische Dominikaner Petrus de Soto 1549 in Augsburg herausgab, heißt es in einer an die Pfarrer, Hirten und Lehrer der Kinder gerichteten Monition, sie sollten »die Kinder ermahnen, mit Worten, so ihrem Verstand gemeß, welche da süß, als die aus

mütterlicher Lieb herfließen« (Christian Moufang, Katholische Katechismen des 16. Jahrhunderts in deutscher Sprache. Mainz 1881, S. 342).
Was die brüderliche Einstellung zum Hörer betrifft, ist das häufig begegnende Motiv vom Prediger als »condiscipulus in schola Christi« wichtig; vgl. A. Mandouze, St. Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce. Paris 1968, S. 655f.

20 Von dem niederländischen Maler Vincent van Gogh (1853-1890), der selber einmal kurze Zeit reformierter Evangelist gewesen war, ist ein bezeichnendes Wort überliefert. Was es von den Zeichnungen sagt, gilt entsprechend von den Predigten (die ja wie die Zeichnungen in Abwesenheit der Adressaten entstehen): »Man muß für die Menschen ein warmes Gefühl der Sympathie haben und bewahren – eigentlich für alle –, sonst bleiben die Zeichnungen kalt und leer.« Von einem der erfolgreichsten Clowns Amerikas wurde mir berichtet, daß er gestanden habe, jedesmal, wenn sich der Vorhang öffne und er sich mit den Tausenden fremder Gesichter konfrontiert sehe, sage er leise zu sich selbst: »Ich liebe euch alle«; er habe immer wieder erfahren, daß er schon in diesem Augenblick die Herzen aller gewonnen habe.

21 Augustinus, De cat. rud. XII,17,1 (CCSL 46, 141, 2f.). Zur Bedeutung dieser Kernstelle, bei der unsere Überlegungen ausmünden, vgl. man die geistvolle Studie, in der sich Rolf Zerfaß 1972 mit dem Büchlein *De catechizandis rudibus* – wohl erstmals aus der Sicht des heutigen Pastoraltheologen – beschäftigt hat; sie steht in der mir gewidmeten Festschrift: Zeichen des Glaubens, hrsg. von H. Auf der Maur und B. Kleinheyer, Einsiedeln 1972, S. 219-223, und trägt den Titel: Die Last des Taufgesprächs. Nach Augustins Büchlein De catechizandis rudibus; unmittelbar zu unserer Stelle S. 223f.

Predigt im Rundfunk nach 1950 in der Bundesrepublik

Von Wilhelm Sandfuchs

Es war im Kriegsjahr 1943. Trotz aller Sorgen, die ihn von allen Seiten her bedrängten, befaßte sich der Münchner Erzbischof, Michael Kardinal Faulhaber, mehr denn je mit der Zukunft. Der damals Vierundsiebzigjährige bedauerte in einer persönlichen Niederschrift, daß nach dem politischen Kurswechsel 1933 auch der Rundfunk »mehr und mehr als Monopol des Staates und der Partei betrachtet und seine Verwendung für andere Weltanschauungen mehr und mehr eingeschränkt« wurde. Faulhaber fuhr dann in seinen Notizen fort: »Heute tragen wir tief in der Seele die Hoffnung, daß der Rundfunk wieder freigegeben werde, um als Gabe Gottes auch für die Rechte Gottes und die christliche Weltanschauung seine Stimme zu erheben. So dämmert in unserer Seele die Hoffnung, es werde einmal auch der Bischof mit dem persönlichen Klang seiner Stimme zu seiner Diözese sprechen . . . Es wird der Tag kommen, der die Erfüllung dieses Traumes bringt, ein Sonntag in der Geschichte der Kirche, ein Sonntag der kirchlichen Sendefreiheit.«[1]

Zwei Jahre später war es soweit. Über den Ruinen der Städte und Gemeinden begann auch im kulturellen Leben eine mühevolle Aufbauarbeit. Auch für das Rundfunkwesen in den nach Kriegsende geschaffenen deutschen Besatzungszonen brach ein neuer Abschnitt an. Für die Mitarbeit der christlichen Kirchen an dem sich langsam erweiternden Hörfunk-Programm ergaben sich zwei günstige Voraussetzungen. Einmal konnten zahlreiche Pioniere der kirchlichen Zusammenarbeit mit dem Rundfunk ihre in den Gründerjahren erworbenen praktischen Erfahrungen zur Verfügung stellen. Zum zweiten kannten verschiedene Verbindungs- oder Kontroll-Offiziere der amerikanischen, englischen und französischen Besatzungsmacht von ihren Heimatländern her die Praxis eines vertrauensvollen Zusammenwirkens zwischen Kirche und Funkverantwortlichen über die Grenzen von Politik und Weltanschauung hinweg. Da es in den angelsächsischen Ländern in den meisten Funkhäusern eigene »Religious Departments« gab, war es nur selbstverständlich, daß man Morgenfeiern und Gottesdienst-Übertragungen in das Hörfunkprogramm aufnahm und darüber hinaus die in den deutschen Funkhäusern bis dort nicht übliche Redaktion oder Abteilung »Kirchenfunk« einrichtete.[2]

---

1 Karl Forster, Vom Wirken Michael Kardinal Faulhabers in München. In: Festschrift »Der Mönch im Wappen«. München 1960, S. 511/512.

2 Wilhelm Sandfuchs, Mittler zwischen Kirche und Rundfunk – Die Aufgabe der Kirchenfunk-Abteilungen in den westdeutschen Rundfunk-Anstalten. In: Becker/Siegel, Rundfunk und Fernsehen im Blick der Kirche. Frankfurt 1957, S. 79-85.

Als mit der Neubildung der deutschen Länder die Leitung der neuen Rundfunkanstalten von den Besatzungsmächten in deutsche Hände überging, hatte sich auch die kirchliche Rundfunkarbeit in organischem Wachstum wieder neu organisiert. Die Fuldaer Bischofskonferenz verabschiedete auf ihrer Jahresversammlung 1948 die »Richtlinien für die katholische Rundfunkarbeit in Deutschland«. Diese sahen einen Bischof als Sachbearbeiter in der Bischofskonferenz, einen Bischöflichen Rundfunkreferenten, eine von diesem geleitete Kirchliche Hauptstelle sowie eine Katholische Rundfunkkommission und eine Katholische Rundfunkarbeitsgemeinschaft in jedem Sendegebiet vor. »Die Katholische Funkkommission«, so bestimmte § 3 der neuen Satzungen, »hat die Aufgabe, die katholischen Gottesdienste, Andachten und Feiern an den betreffenden Sendern funkgerecht zu gestalten.«[3] Durch diese Richtlinien hatten die Leiter und Programmgestalter in den Funkhäusern ihre offiziellen kirchlichen Gesprächspartner erhalten.

Die Predigt in der neuen Programmstruktur

Es ist kein Zufall, daß in den neu sich bildenden Programmstrukturen der Sender der Militärregierungen und dann der Landesrundfunk-Anstalten gerade die Predigt in den kirchlichen Morgenfeiern und Gottesdienstübertragungen ihren festen, kaum bestrittenen Platz fand. Die Jahre des nationalsozialistischen Verbotes dieser Sendungen (1939-1945) hatten die Bedeutung der christlichen Verkündigung im Hörfunk keineswegs vermindert, sondern nur noch gesteigert. Man spürte bei den Verantwortlichen in den Funkhäusern, daß in jenen harten Aufbaujahren nach Kirchenkampf und Kriegszerstörungen die überwältigende Mehrheit der Hörer aller Schichten und Altersklassen für eine verständliche, den Bedürfnissen der Zeitstunde entsprechende Übersetzung der christlichen Frohbotschaft zugänglich war. Erste Meinungsumfragen ergaben, daß 65 Prozent der Hörer die kirchlichen Sendungen an den Sonntagen einschalteten. Sosehr sich zahlreiche Redakteure in den Funkhäusern und viele örtliche kirchliche Gremien und Persönlichkeiten bemühten, christliche Themen auch in anderen Formen und in weiteren Sendesparten unterzubringen, so blieb die Predigt in Morgenfeier und Gottesdienstübertragung doch die zentrale Aufgabe der kirchlichen Rundfunkarbeit der Zeit nach 1950. Joseph Kardinal Wendel, der Nachfolger Faulhabers auf dem Münchner erzbischöflichen Stuhl, hat gelegentlich der Jahrestagung der Katholischen Rundfunkarbeit 1953 die Verantwortung für die Mitarbeit im Rundfunk eindringlich hervorgehoben: »Kein Wort dringt hinter so viel verschlossene Türen und in so viel offene

3 Sachbearbeiter für Rundfunkfragen in der Fuldaer Bischofskonferenz wurde Erzbischof Wilhelm Berning, Osnabrück. Bischöflicher Rundfunkreferent wurde der Pionier der katholischen Rundfunkarbeit in Deutschland, Pfarrer Msgr. Bernhard Marschall, Gruiten.

Ohren, als das Wort, das durch den Rundfunk gesprochen wird. Welche Tragweite haben die Worte und die Feiern, die durch den Rundfunk verbreitet werden! Wie weit kann hier die gute Saat gestreut, wie schnell und leicht aber auch Unkraut gesät werden. Welche Sendung hat der Rundfunk im Dienste der Wahrheit. Welche Verantwortung trägt der Rundfunk im Dienste des Guten . . . Christus, der Weg, die Wahrheit und das Leben, hat seine Jünger als Apostel, als Sendboten, in alle Welt geschickt und ihnen gesagt, sie sollten auch von den Dächern predigen, was sie im verborgenen gehört. Die katholische Rundfunkarbeit ist eine neuzeitliche Erfüllung des alten Sendungsauftrages Christi.«[4]

Welche riesigen neuen Dimensionen das Vorhandensein des Rundfunks dem Verkündigungsauftrag der Kirche gegeben hat, ist seit langem erkannt worden. Weitblickende Seelsorger haben überall, wo dies möglich ist, Hörfunk und Fernsehen in den Dienst der Predigt gestellt. Nie jedoch seit den Pionierjahren von Funk und Fernsehen waren die religiösen Beiträge in diesen Medien so notwendig wie in der Gegenwart. Ihre Wirkung auf die Hörer und Zuschauer kann, gerade in den Bedrängnissen der Gegenwart, nicht hoch genug eingeschätzt werden. Denn was über den Rundfunk von einem geistlichen Sprecher erörtert und erläutert wird, erreicht nicht nur Menschen, die in den Gotteshäusern regelmäßig oder wenigstens ab und zu sich in der Gemeinde versammeln. Hier, über das Medium Rundfunk, vermag der Redner und Prediger die Aufmerksamkeit Ungezählter zu erreichen, für die solche Sendungen der einzige Zugang zur Botschaft der Kirche sind. Jeder geistliche Sprecher am Rundfunk weiß davon zu berichten, wie oft Zuhörer durch seine Ansprache neue Brücken zur kirchlichen Gemeinschaft gefunden haben. Wie die Telephonanrufe oder die Hörerbriefe nach der Sendung unmißverständlich zeigen, waren unter seinen Hörern aber auch Kirchentreue, die das Sonntagsevangelium einmal aus anderer Sicht gedeutet haben wollten als aus der ihres gewohnten Predigers in der herkömmlichen Pfarrgemeinde. Der Rundfunkprediger sollte sie alle ansprechen. Seine Aufgabe ist es, möglichst vielen, die vor den Lautsprechern oder an den Transistorgeräten sitzen, gerade zu dieser Stunde Wegweisung zu geben. Er muß die Fragen aufgreifen, welche die Menschen in den Familien, in Beruf und Arbeit bedrängen. Er muß ihre Zweifel und Nöte beim rechten Namen nennen und auf sie aus der Sicht des Glaubens heraus Antwort zu geben versuchen. »Schon bei der Ausarbeitung seines Manuskriptes«, so betonte der Tübinger Moraltheologe Alfons Auer 1961 bei einer Jahrestagung der »Katholischen Rundfunk- und Fernseharbeit in Deutschland«, »hat der Rundfunksprecher die Vielfalt des Hörerkreises vor Augen. Er wird manches nicht sagen, was er im kircheneigenen Raum

4 Ansprache von Joseph Kardinal Wendel bei der Jahrestagung der Katholischen Rundfunkarbeit von Deutschland im Münchner Kolpinghaus am 13. Oktober 1953. (Ms.)

bedenkenlos sagt. Er wird manches sagen, was er dort vielleicht zu sagen unterläßt. Er wird vor allem vieles anders sagen, als er dort zu sagen gewohnt ist. Was er an Skepsis, an Vorurteilen, an Hochmut, an Primitivität, an Emotionen, aber auch an Kultur, Diskretion, leidenschaftlicher Wahrhaftigkeit und Redlichkeit, Nüchternheit aus seinem Hörerkreis auf sich zukommen spürt, das muß er zum voraus schon bedenken, das muß ihm lebhaft vor Augen stehen, wenn er überlegt, was er sagen will und wie er es sagen will.«[5]

Wer um die Wirkung und Bedeutung der geistlichen Ansprache in Funk und Fernsehen weiß, der kann die Auswahl der Sprecher nicht ernst genug nehmen. In der Bundesrepublik und in Westberlin war dies um so notwendiger, da die föderalistische Struktur des Rundfunkwesens wie die politische Entwicklung der Nachkriegsepoche besonders vielfältige Möglichkeiten der kirchlichen Mitarbeit an der Programmgestaltung boten. Dies forderte von Anfang an eine möglichst große Zahl von geeigneten Sprechern für die kirchlichen Sendungen im Rundfunk. Die einzelnen Anstalten der ARD wie die Verantwortlichen der kirchlichen Rundfunk- und Fernseharbeit in Deutschland haben in vorbildlicher Zusammenarbeit im Laufe der Jahre Möglichkeiten geschaffen, geeignete Geistliche mit den Besonderheiten und Erfordernissen des Sprechens am Mikrophon vertraut zu machen. Die in allen Funkanstalten bestehenden Kirchenfunk-Abteilungen vermochten dabei wichtige Mittlerdienste zu leisten. Die in der nachkonziliaren Pastoralinstruktion »Communio et Progressio« mehrfach geforderte »sorgfältige Ausbildung und rechtzeitige Vorbereitung«[6] der kirchlichen Mitarbeiter in den Medien hat in der Bundesrepublik bereits eine erfreulich lange und gute Tradition. Durch solche auf weite Sicht gedachte Förderung auch der jüngeren Sprecher ist Gewähr dafür gegeben, daß sich verschiedene Generationen mit ihren oft verschiedenen Ansichten und Sprechweisen in die gemeinsame Aufgabe der Predigt in Funk und Fernsehen teilen und daß dadurch die verschiedensten Altersgruppen unter der Hörerschaft angesprochen werden. »Religion by Radio«[7], die Verkündung und Erläuterung der Religion durch den Rundfunk, so lautet der Titel einer englischen Veröffentlichung zu dieser immer neuen, immer gleich wichtigen Aufgabe, wird auf solche Weise nur zeitnaher und überzeugender.

Übertragungen, Morgenfeiern, Morgenandachten

Bei allem natürlichen und notwendigen Wechsel mancher Sendeformen im Laufe der bisherigen Geschichte der kirchlichen Mitarbeit in Funk und

5 Alfons Auer, Wer braucht den Kirchenfunk? In: Hören und Sehen, herausgegeben von Karl Becker und Karl-August Siegel. Frankfurt 1962, S. 47.

6 Pastoralinstruktion »Communio et Progressio« über die Instrumente der Sozialen Kommunikation, veröffentlicht im Auftrag des II. Vatikanischen Ökumenischen Konzils, Vatikanische Druckerei 1971, Nr. 106 und 111.

7 Melville Dinwiddie, Religion by Radio, Foreword by Lord Reith. London 1968.

Fernsehen gibt es auch und gerade auf diesem Programmsektor Formen, die die kurzlebigen Zeitmoden überdauern. Zu diesen gehören, nicht nur in der Bundesrepublik und im gesamten deutschen Sprachraum, die Gottesdienst-Übertragungen. So zurückhaltend gerade sie in den Anfängen von der Fuldaer Bischofskonferenz aufgenommen wurden, so lebhafte Diskussionen ihre Einführung vor allem im Fernsehen verzögert haben, so sehr haben sie sich in den letzten Jahren durchgesetzt.

Vor allem die veränderte Altersstruktur der Bevölkerung verstärkte die Zahl der Hörer und Zuschauer, die aus Gesundheitsgründen nicht mehr den Gemeindegottesdiensten beiwohnen können und die deshalb um so dankbarer für eine gelegentliche Gottesdienst-Übertragung sind. Die Fülle der Bilder und Handlungen, die Schönheit und Eindruckskraft der Liturgie nehmen auch in der am Fernsehschirm miterlebten Eucharistiefeier dem Wort des Predigers nichts von seiner prägenden Kraft. Im Gegenteil. Die bei dieser Form notwendige Straffung und Kürze des Predigtwortes zwingt zu stärkerer Konzentration auf das Wesentliche. Sie veranlaßt den priesterlichen Sprecher, manches schmückende Beiwerk der drängenden Zeit zu opfern und sich auf das ihm am wichtigsten Erscheinende zu beschränken. In gleicher Weise gilt dies für die sonntäglichen Gottesdienst-Übertragungen im Hörfunk, wie sie im West- und Norddeutschen Rundfunk, bei Radio Bremen, beim Sender Freies Berlin, beim Saarländischen Rundfunk und beim Deutschlandfunk und der Deutschen Welle feste, von den Hörern sehr geschätzte Bestandteile des Programms sind. In den Rundfunkprogrammen in Südwestdeutschland und Süddeutschlands dagegen werden sie nur an den hohen Feiertagen übertragen. Daß solche Übertragungen in der Gegenwart noch größere Bedeutung gewinnen, in der sich infolge des wachsenden Priestermangels vielfach die Anzahl der Gottesdienste in den Pfarreien verringert, liegt auf der Hand. Um so größere Beachtung müssen die Verantwortlichen der würdigen Gestaltung solcher Feiern schenken. Sie müssen ebenso besorgt sein, sowohl im Predigtwort als auch in der Liturgie Extreme und Einseitigkeiten zu vermeiden, selbst wenn sie noch so gut gemeint sein sollten.

Nicht weniger Gewicht in der religiösen Programmplanung kommt den Kirchlichen Morgenfeiern zu. Sie bildeten einst die ersten religiösen Sendungen in den Anfangsjahren des Hörfunks. Abgesehen von den wenigen Jahren, in denen sie im Kampf gegen die Kirchen verboten waren, waren und sind sie bis zur Stunde ein Kernstück der kirchlichen Rundfunkarbeit. Man hat sie in den letzten Jahren da und dort auf zwanzig oder 25 Minuten verkürzt; an anderen Rundfunkanstalten haben sie ihre gewohnte Halbstundenzeit im Programm der Sonn- und Festtage behalten. Man formte sie zum Teil zu einer reinen Wortsendung um. Anderwärts leitet man das geistliche Wort durch Glockengeläute ein und umgibt die Schriftlesung und die kommentierende und deutende Ansprache mit Orgelmusik oder mit Liedern von Kirchenchören aus

dem jeweiligen Sendegebiet. Wie in den Tagen eines Carl Sonnenschein, Conrad Gröber, Johannes Nielen, Peter Lippert oder Hugo Lang ist auch heute diese halbstündige Sendung ein immer neues Begegnen mit der Frohbotschaft und mit einem sie dem Menschen von heute erläuternden geistlichen Redner. Je direkter, je aktueller, je schlichter der Sprecher der Morgenfeier das Schriftwort erläutert oder ein brennendes kirchliches Thema erörtert, desto mehr fühlt sich der Hörer verstanden. Mag einmal ein Redner nicht jene Sprache führen, die dieser oder jener Angesprochene von ihm erwartet, um so mehr versteht es vielleicht der Prediger vom kommenden Sonn- oder Feiertag. In der Morgenfeier im Rundfunk kommt es – angesichts der riesigen Zahl und der verschiedenen Zusammensetzung des Hörerkreises – darauf an, nicht irgendwelchen theologischen Tagesmoden nachzulaufen, sondern das Gültige und Bleibende der religiösen Botschaft hervorzuheben. Indem er sich bei allem Eingehen auf die Situation der Stunde auf das Wesentliche in der Begegnung von Mensch und Gott konzentriert, bietet der geistliche Sprecher über alle innerkirchlichen Richtungen und über die Grenzen der verschiedenen Kirchen hinweg wirkliche Lebenshilfe, Trost in so mancher persönlicher Not, echten Dienst am Zusammenleben und an der gegenseitigen Achtung der Menschen.

Wichtig dabei ist, wie auch bei den übrigen geistlichen Ansprachen, daß der Hörer sich in seinen Nöten und Sorgen verstanden fühlt. Wichtig ist es, daß die Diktion des Sprechers sich nicht im fachtheologischen Jargon erschöpft. Wichtig ist es ebenso, nicht nur eine Seite einer Angelegenheit zu zeigen, sondern die Zusammenhänge darzulegen. Der »Diener des Wortes«, so hat der 1978 verstorbene langjährige Rundfunkprediger und frühere Münchner Studentenseelsorger P. Georg Waldmann SJ die Aufgabe des geistlichen Sprechers am Rundfunk zusammengefaßt, »muß auch dort versuchen, allen alles zu werden. Er muß sich bemühen, den suchenden und skeptisch gewordenen Menschen nicht abzustoßen. Jeder Hörer soll spüren können, daß der Sprecher sich nicht hochmütig zum ›Herrn‹ seines Glaubens aufspielen will, sondern daß er an seiner Freude im Herrn mitarbeiten möchte.«[8]

Neben den Gottesdienstübertragungen geben die Morgenfeiern der Weitergabe der christlichen Botschaft an die jetzige Generation den breitesten Raum. Über die Jahrzehnte hindurch haben sie ihren auch zeitlich hervorgehobenen guten Platz im Rundfunkprogramm behalten. Heute noch, ungeachtet aller so grundlegenden Veränderungen im innerkirchlichen Leben, gehören sie zu jenen Sendungen, die sowohl ein weit über den Durchschnitt reichendes »Stammpublikum« als auch immer neue Hörer aus allen Schichten und Altersstufen der Bevölkerung zählen können. Die Zeit des Zweiten Vatikanischen Ökumenischen Konzils und die nachkonziliaren Entwicklungen und

8 P. Georg Waldmann SJ, Ansprache Katholische Morgenfeier im Bayerischen Rundfunk, 4. Mai 1969, S. 4 (Ms.).

Auseinandersetzungen haben ihre Aktualität nur noch erhöht. Denn die verhältnismäßig lange Sendedauer, die sorgfältige Auswahl ihres Sprecherteams, das Eingehen auf die Situation der verschiedenen Gruppen und Strömungen innerhalb der Pfarreien und Diözesen bieten immer neu die Möglichkeit, die Fragen aufzugreifen, welche die jeweilige Stunde in den Vordergrund der Diskussionen und Gespräche stellt. Unerläßlich ist es allerdings, daß neben der Kommentierung der biblischen Texte nach den einzelnen Lesejahren die Themapredigt nicht zu kurz kommt. Die Redner der kirchlichen Morgenfeiern vermögen dadurch die Predigt in den Gemeinden so zu ergänzen, daß der Hörer die wesentlichen Probleme besprochen findet, die er in seiner Welt in Familie, Arbeitsplatz und überall im Alltag hört. Nicht zuletzt sind es auch die Fragen der Weltkirche, die neuen Aufgaben des Christen in der Zusammenarbeit mit den anderen Religionen und das Gespräch in der Ökumene, auf welche gerade in dieser Sendung bei vielen Anlässen eingegangen wird. So nimmt es nicht wunder, daß auch heute viele Hörer die Texte der gesendeten Ansprachen bei den Anstalten, bei den Sprechern anfordern oder daß sie, wo die Gelegenheit dazu geboten wird, sie als Abonnenten regelmäßig beziehen wollen. Die vom bischöflichen Rundfunk- und Fernsehbeauftragten am Bayerischen Rundfunk herausgegebene Zeitschrift »Kirche am Mikrofon« veröffentlicht sämtliche Texte der Katholischen Morgenfeiern, Gottesdienstübertragungen am Münchner Sender sowie die von bayerischen Sprechern im ARD-Fernsehprogramm gehaltenen »Worte zum Sonntag«. Die Zeitschrift erscheint bereits im 10. Jahrgang und hat über feste 2 500 Bezieher.[9] Eine noch längere Tradition hat die bereits seit drei Jahrzehnten vom Evangelischen Presseverband in Bayern publizierte Zeitschrift »Kirche und Rundfunk« mit den Manuskripten der Texte der Evangelischen kirchlichen Sendungen.

Auf die meisten Hörer jedoch können die religiösen Kurzansprachen zählen, welche von fast allen Rundfunkanstalten im Bundesgebiet und in Westberlin am Beginn eines jeden Werktags gesendet werden. Ob sie den Namen »Morgenandacht« tragen oder ob sie unter dem Titel »Das geistliche Wort«, »Die Botschaft« u. a. im Hörfunkprogramm angekündigt werden, dank ihrer guten Sendezeit zwischen 6 und 9.00 Uhr, finden diese Morgenbetrachtungen eine breite Hörerschaft. Kirchgänger und Kirchenfremde sind an den Apparaten, um am Tagesbeginn ein gutes Wort in den Alltag hinein zu hören. Je nüchterner und ohne alles rednerische Beiwerk in diesen drei oder vier Minuten die Verbindung von Glauben und Alltag erörtert oder ein Wort der Schrift in die Erinnerung gebracht wird, desto eher wird es die Aufmerksamkeit all der

9 »Kirche am Mikrofon«, Ansprachen aus den Katholischen Morgenfeiern und Gottesdienstübertragungen im Bayerischen Rundfunk, Herausgegeben vom Beauftragten der Bayerischen Bischofskonferenz für Hörfunk und Fernsehen beim Bayerischen Rundfunk, Msgr. Willibald Leierseder, 1980/81, 10. Jahrgang.

vielen Tausende finden, die sich zu dieser Stunde zum Gang zur Arbeitsstätte vorbereiten. Unter den vielen Chancen, welche der Rundfunk den christlichen Kirchen zu neuen Gesprächen mit den Menschen unserer Tage Tag für Tag gibt, ist diese kurze religiöse Besinnung am Morgen sicher die größte.

Unter den kirchlichen Sendungen nimmt eine ihre besondere Stellung ein: diejenige, die sich in ganz besonderer Weise an die kranken Hörer richtet. Sie kam, im Vergleich zu anderen Sendesparten, verhältnismäßig spät in die Programme. Als sich jedoch im Laufe der Jahre die Hörerwünsche mehrten, erhielt auch das geistliche Wort an die Kranken seinen Platz. Neben religiösen Krankenansprachen haben vor allem die von mehreren Anstalten übertragenen Kranken-Gottesdienste dankbare und aufgeschlossene Hörer. Ungezählte, denen Alter oder Krankheit die Mitfeier des Gottesdienstes nicht mehr möglich machen, sind bei diesen Übertragungen an den Apparaten und schöpfen aus dem Rundfunk-Gottesdienst Kraft und Trost. Weit mehr noch wie dies bei den an die breiten Hörerschichten gerichteten kirchlichen Sendungen muß der geistliche Sprecher bei seinem Wort an die Kranken darauf bedacht sein, das persönliche Gespräch zu beginnen. Er muß es als seine wichtigste Aufgabe betrachten, zu helfen, den Kontakt zu seinem Hörer zu vertiefen, auf die alltäglichen Nöte, Zweifel, Sorgen und Hoffnungen jener einzugehen, für welche diese spezielle Sendung ins Rundfunkprogramm aufgenommen worden ist.

Jeder sachliche Überblick auf Möglichkeiten und Vielfalt, auf Planung und Hörerecho der »Predigt im Rundfunk nach 1950 in der Bundesrepublik« erweist, daß in Jahre währendem Mühen von seiten der Verantwortlichen versucht wurde, die große Chance nach bestem Vermögen zu nutzen. Wenn es auch nur vereinzelte statistische Feststellungen gibt und wenn die Wirkung der Rundfunkarbeit auch auf diesem Sektor nicht schwarz auf weiß in Bildern und Zahlen zu belegen ist, so gibt das über Jahrzehnte hindurch lebendig gebliebene Interesse weitester Kreise in- und außerhalb der christlichen Kirchen Zeugnis davon, wie lebendig die Kontakte zwischen den Rednern am Mikrophon und den Hörern an den Lautsprechern waren und sind. Erfreulich ist es, daß in so manchem Gedankenaustausch viele Anregungen und Wünsche geäußert wurden, wie diese Chance noch verbessert werden kann, welche Themen künftig aufgegriffen werden sollen, wie der Inhalt der Sendung noch aktueller, eindringlicher und damit wirksamer gestaltet werden könnte. Bei den einzelnen Sendearbeitsgemeinschaften und bei den Leitern der Kirchlichen Rundfunkarbeit liegt es ebenso wie bei jedem einzelnen Sprecher, auf solche Anregungen einzugehen und der »Predigt im Rundfunk« dadurch weitere Freunde zu gewinnen. Daß die in diesem Beitrag skizzierten in kirchlicher Verantwortung stehenden Sendungen nur einen Teil der Mitarbeit in Funk und Fernsehen darstellen, ist bekannt. Der weite, nicht minder schwierige und ebenso interessante Bereich der informativen, theologisch-interpretierenden, betrach-

tenden, kommentierenden Sendungen der Kirchenfunk-Abteilungen der einzelnen Rundfunk-Anstalten ergänzt das Bemühen der kirchlichen Sprecher auf vielerlei Fachgebieten. Wenn kirchliche Rundfunkbeauftragte und Kirchenfunk-Redakteure noch mehr als bisher zusammenarbeiten, wird dies für Kirche und Rundfunk, vor allem aber für die Hörer und Zuschauer, ein Gewinn sein.

Die Medienpredigt am Radio

Von Richard Thalmann

I Zur Situation: Predigt in offener Gesellschaft

Die Radiopredigt ist relativ ein Neuling im Dienste der Verkündigung der Botschaft Gottes. Sie hat im Kreise ihrer Geschwister ziemlich Mühe, sich wirklich durchzusetzen. Einmal hält sie sich nicht an eine räumliche Begrenzung; man weiß von ihr nie genau, wo sie sich herumtreibt (als ob man von den in der Kirche leiblich Versammelten immer wüßte, wo ihr Geist ist).

Dann predigt sie wiederum auf Kanzeln, von denen aus auch allerweltlichste Sendungen kommen: Vorträge, Konzerte, Sportanlässe, Kindermärchen, Hörspiele, Gitarrenmusik, Tagesnachrichten über Unglücksfälle und Verbrechen und vieles mehr. Kurzum, die sakrale Predigt, die sonst mit Glocken und Orgeln angekündigt, im höchst dezenten Kirchenraum entsprechend würdig und getragen in heiliger Stille sich fast wie eine Stimme aus dem Jenseits anhörte, ist mitten auf dem Jahrmarkt des Lebens eine Stimme, unter allen andern nur eine Stimme. Sie kann gehört, aber vom Hörer jederzeit mit der kleinsten Handbewegung abgeschaltet werden. In der Kirche, so nimmt man an, besteht eine Ordnung und eine Disposition der Anwesenden. (Man darf nur die kleine Zahl der Georteten und Geordneten und Disponierten nicht in die Überlegung mit einbeziehen.) Radiopredigt kann zwar wohl auch sehr Disponierte antreffen; ich denke an die vielen Kranken, Gehbehinderten, am Kirchenbesuch wirklich Verhinderten, die auf eine religiöse Hilfe, Aufmunterung oder Tröstung warten. Es muß aber zugegeben werden, daß eine solche Radiopredigt mitten in einen Familienbetrieb hineinpurzelt, unerwartet einfach da ist. Sie predigt dann in der Küche, in der Stube, in der Kammer, sogar im Badezimmer, im rollenden Auto – einfach überall dort, wo die betreffende Radiostation eingeschaltet und trotz der sehr weltlichen Umstände und trotz des geistigen Überfalls nicht abgestellt wird.

Alte, nicht abgelöste Schildwachen der Religionen, Kirchenweibel höheren Grades, sind entsetzt über diesen nicht überblickbaren Pluralismus. Das konnte sich doch nur ein heiliger Paulus erlauben, auf dem Areopag für den unbekannten Gott vor diesem undefinierten Altar und vor noch undefinierteren Hörern eine christliche Predigt zu halten. Heute gehen wir doch mit der Offenbarung qualifizierter um. Es ist uns möglich, im geschlossenen Kirchenraum Predigten aller Art zu halten, Offenbarung psychologisch dosiert und wohl temperiert den dezent verschwiegenden Kirchenbesuchern zu geben; es ist uns erlaubt, mit kühner exegetischer Hypothese den traditionellen Evangelisten nachzuhelfen; es ist uns geboten, eine gesunde theologische Wahrheit zu künden – aber all dies innerhalb begrenzter Kirchenräume.

Der Radioprediger braucht, bis er eine Radiopredigt halten darf, eine spezielle Missio. Sicher ist diese Vorsicht geboten, nicht bloß zur Erhaltung des konfessionellen Friedens, sondern zu einer würdigen Repräsentation der Kirche in der Öffentlichkeit. Diese Tendenz wird auch durch das Medium Radio unterstützt. Es braucht dort einen gewissen Perfektionismus in bezug auf einen radiogenen Sprecher und auch auf eine sichere Einhaltung der Minuten, die diese Sendung beanspruchen darf, da der nächste Sprecher bereits vor der Türe steht.

Doch gerade hier taucht für die Hörer höheren Grades eine neue Schwierigkeit auf. Die Predigt wird vielfach nicht direkt übertragen; sie wurde vorher auf Band aufgenommen, und jetzt erfolgt einfach zur programmierten Stunde via Technik die Ausstrahlung. Der Radiopredigt wird oft vorgeworfen, sie präsentiere also auch »Konserven«, es werde nicht an den Menschen gedacht, der zur anberaumten Stunde die Botschaft Gottes sucht und braucht. Ist aber nicht jede Predigt insofern eine Konserve, als der Prediger sie zu einer bestimmten Stunde studiert, meditiert und sogar schriftlich fixiert hat, bevor er sie im Kirchenraum hält? Sind unsere religiösen Bücher und Schriften, die wir nicht missen könnten, letztlich in bezug auf die Produktion auch Konserven? Sind die Psalmen, die wir aus dem Brevier Gott vortragen, zu seiner Ehre und unserer Erbauung beten, nicht nochmals Konserven?

Ist die Bibel letztlich nicht – man entschuldige bitte den profanen Ausdruck – eine höchstgeehrte Konserve? Lieber würde ich aber sagen, eine höchst lebendige Quelle, aus der wir alle schöpfen dürfen. Hier werden also der Radiopredigt, nur weil sie die jüngste Predigtgattung ist, ungerechte und inkonsequente Vorwürfe gemacht. Sie wird »motorisierte Frömmigkeit« geschumpfen und als »Warenhausware« gern etwas degradiert, und dies ohne Rücksicht darauf, daß in einem guten Warenhaus heute mehr Menschen einkaufen als im Quartierlädeli. Hat sich vielleicht die Radiopredigt mit der Konkurrenz verbunden, oder ist sie einfach überzeugter, kühner, ausgesandt ohne Schutz und Schirm, bereit, wehrlos angenommen und ebenso wehrlos abgelehnt zu werden? Ist es für eine Predigt beschämend, von einer weltlichen Radiostation angefordert und ausgestrahlt zu werden, indes wir doch früher kirchlicherseits allein bestimmen konnten, wann die Glocken die ganze Gemeinde zu einem Gottesdienst zusammenrufen sollten?

Vergessen wir, daß es die Radiopredigt viel schwerer hat, zu einem persönlichen Kontakt zu kommen, sowohl von seiten des Predigers als auch der Zuhörer? Daß sie also etwas nicht bieten kann, was jahrzehntelang jedem Pfarrer gegeben war, der die ganze Verehrung, Liebe und Ehrfurcht einer Pfarrei empfangen durfte. Der Radioprediger ist ein Hausierer, dem man etwas abnimmt, wenn es einem gerade paßt. Er muß orthodox sein, er muß ansprechend sein, er muß sehr offen sein auf die Welt hin, er muß, wenn er ankommen will, die Marktlücke entdecken, er muß so allgemeinverständlich

sein, daß jeder sich angesprochen fühlt in der Situation, in der er sich gerade befindet. Und dabei wird er immer und immer wieder ausgewechselt. Man sagt, dies geschehe mit Rücksicht auf die Pluralität der Hörer, deren Interesse nie durch einen Prediger allein auf eine gewisse Zeit abgedeckt werden könne. Somit aber ist der Radioprediger mehr oder weniger immer wieder ein neuer Prediger, immer wieder ein Anfänger ohne ein vertrautes Stammpublikum.

II Möglichkeiten der Medienpredigt

Für die Radiopredigt ist aber, weil der Prediger in einer schwierigeren und anonymeren Situation spricht, eine größtmögliche Breite notwendig.

1. Predigt als theologische Information

Die Radiopredigt muß im Dienste der Verkündigung der Offenbarung Gottes stehen. Zu Recht erwartet man von ihr eine wirklich theologische Aussage. Sie muß – als solche ist sie beim Radio nicht bloß zugelassen, sondern auch ausgekündet – den Menschen die Botschaft Gottes künden. Das bedingt ein wirklich theologisches Wissen, das der Aussage der offiziellen Kirche entspricht und nicht bloß der eigenen Meinung frönt. Das Spektrum der Theologie ist aber sehr weit.

Wenn ich beispielsweise an das Lexikon für Theologie und Kirche denke oder an die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, wenn ich, um nur an zwei Sammelwerke zweier führender Theologen der Gegenwart zu erinnern, etwa das Lesebuch »In der Fülle des Glaubens« eines Hans Urs von Balthasar oder Karl Rahners »Grundkurs des Glaubens, eine Einführung in den Begriff des Christentums« nenne, dann erkenne ich erst, wie weit der Bogen einer Radiopredigt gespannt ist, soweit es sich um eine Verkündigung des Christentums handelt. Selbstverständlich müssen die Aussagen dieser zitierten Werke auf den Stil einer Predigt geformt werden; sie zeigen nur an, wieviel verkündet werden müßte, wollte die Radiopredigt ihrem Auftrag gerecht werden. Sie ist in erster Linie eine theologische Verkündigung an alle Menschen und muß diesem Auftrag, aber auch der einmaligen Gelegenheit durch das Medium Radio Sonntag für Sonntag eine tausendköpfige Gemeinde ansprechen und informieren zu können, wirklich Rechnung tragen. In der Vielfalt der Stimmen heute eine Stimme unseres Glaubens sein zu dürfen, ist einmalig. Solche Möglichkeiten haben sich dem Christentum noch nie angeboten. Das Mißtrauen gegenüber der Technik, die sich natürlich auch anderen Zwecken zur Verfügung stellt, entspricht nicht dem Vertrauen, das der Heilige Geist uns zumutet, wenn er Theologen beauftragt, auch heute hinauszugehen in alle Welt und allen Völkern die frohe Botschaft zu künden.

In welcher Form aber, mit Rücksicht auf das Medium Radio und mit Rücksicht auf das pluralistische Publikum, diese Fülle des Glaubens geboten

werden kann, ist sicher weiter zu überlegen. Ein wahrer Grundkurs des Glaubens muß verarbeitet werden, bis er als Radiopredigt ankommt. Gilt dieses Grundgesetz aber nicht in jeder Verkündigung und in jeder Predigt, auch wenn sie sich im innerkirchlichen Raum in geschlossener Gesellschaft ereignet? Und hat dies die Kirche nicht immer und immer schon im Dienste der Menschen bewußt angewendet?

2. Predigt in Form von Lebenshilfe

Es gibt neben der Verkündigung als Glaubensinformation, oder gerade aus der Verkündigung heraus, die Form der Predigt, die eine Lebenshilfe sein muß und auch sein will. Verkündigung ist ja nicht Selbstzweck, sondern eine sehr sinnenfällige, brauchbare, anwendbare, mahnende oder auch animierende Stimme, die sich an Menschen wendet und sie dort abholt, wo sie gerade sind. Dies muß dann letztlich im einzelnen Wort der Predigt nicht höchste Spekulation der Theologie sein (dies sollte vorher beim Überlegen der Predigt geschehen). Da braucht es einen Prediger, der mitten unter allen Menschen und allen Menschlichkeiten lebt. Dieser Prediger muß fühlen können, wie viele Menschen fühlen, und sprechen können, wie viele Menschen sprechen. Er muß, um das alte Wort zu zitieren, den Menschen auf den Mund schauen, um ihnen die Antwort geben zu können, die ihnen weiterhilft und etwas Religiöses mitgibt.

Die Predigt als Lebenshilfe, die am Radio in alle Situationen und Räumlichkeiten einer Welt vorstoßen kann, hat eine große Chance, ganz unvorbereitet an einen Menschen, der irgendwo steckt, heranzukommen. Nicht jeder Hörer ist ein bewußter Hörer. Er hat einfach sein Radio eingeschaltet und noch nicht abgeschaltet. Wenn dieser Hörer aber plötzlich in einer sehr menschlichen Predigt seinem eigenen Problem begegnet, horcht er auf, freut sich sogar, sich angesprochen zu fühlen, und denkt sich dabei, bei aller Distanz, die er zu Kirchenbesuch und Predigt hat: Endlich wieder einmal ein brauchbares Wort. Er stellt nicht ab, sondern stellt sich ganz intensiv auf diese Predigt ein, wie man aus spontanen Reaktionen verschiedenster Hörer immer wieder entnehmen kann.

3. Predigt als Erzählung

Die Predigt – und speziell die Radiopredigt – sollte, wenn immer möglich, den Predigerton meiden. Wie bilderreich und einfach sind doch die Predigten, die in den Evangelien als Predigten des Herrn erzählt werden.

Der Wert der narrativen, wirklich lieb erzählenden Predigt, bei der kein Mensch merkt, daß es eine Predigt ist, sondern einfach eine wundervolle Geschichte, die man hört, miterlebt und mitfühlt, darf ja nicht unterschätzt werden. Eine erzählende Geschichte, ob sie nun lächelt oder weint, ob sie schimpft oder lobt, ist einfach ein Erlebnis, das man behält. Fürchten wir uns

nicht, in der Predigt eine so lebendige Geschichte zu erzählen. Hat nicht unser Herr selbst diesen Schritt gewagt und die höchsten theologischen Wahrheiten, die uns leicht überfordern könnten, bis zum Gleichnis heruntergeholt? Macht er nicht selbst aus einem Gott unsern Vater, damit wir Vertrauen zu Gott haben und einen persönlichen Bezug zu Gott wagen? Die Geschichte in der Predigt kann all unsere Gefühle erfassen, alle unsere Sinne gehen lauschend mit. Natürlich dürfen aber die Zuhörer nicht nach dem zweiten Satz schon merken, wie es weitergeht und wie es endet. Die narrative Theologie wird sogar einige Mühe haben, über die Abfallhaufen wirklich blöder Geschichten hinweg als eigene wertvolle Predigtform wieder anerkannt zu werden. Der Prediger muß ein Erzählertalent haben, sonst hält er sich von dieser Form besser fern. Wie weit eine solche Geschichte dann aber in der Radiopredigt durch verschiedene Stimmen radiogener gestaltet werden kann, ist durch den Prediger beim zuständigen Studio abzuklären.

Ganz allgemein müßte ich höchstens aus Erfahrung mit den zuständigen Instanzen eingestehen, daß begründete Anliegen, rechtzeitig vereinbart mit dem Redaktor, sogar sehr positiv angehört und realisiert werden. Es muß höchstens darauf aufmerksam gemacht werden, daß die Beherrschung der Aussprache aller Beteiligten sich in etwa trifft.

4. Predigt als Meditation

Eine ganz stille Form der Radiopredigt ist die Meditation. Es gibt Themen, die man theologisch kennt, die aber nur sehr schwer gepredigt werden können. Jeder Satz ist zu hart, zu fordernd, störend, ein grober Eindringling in das Erleben des Zuhörers. Der Radioprediger steht in der guten Meditation ganz im Hintergrund. Er formuliert die Gedanken der Meditation leise. Er hat keine Eile. Er hat Zeit zu Wiederholungen, zu Wortspielen, zu Assoziationen. Der Radiohörer darf nicht merken, daß ihn jemand anspricht oder gar anpredigt. Er muß sich selbst zum Zuhörer machen. Es muß am Schluß einer Meditation keine neue Information vorhanden sein, sondern ein Erlebnis im Hörer. Er muß das Gefühl haben, daß er dies alles schon selber gedacht, mindestens gefühlt und empfunden hat, daß sich ihm etwas aus seinem ureigensten, tiefsten Empfinden zeigte, das er aber kaum weiterzuerzählen imstande ist. Die Meditation ist eine Zwiesprache mit mir selbst, die keinen fremden Menschen erträgt und kein Geräusch. Wohl am besten wird die Meditation als spielende Bastelarbeit um ein und dasselbe religiöse Thema sein. Schritte, die vorwärtsschreiten, sind sehr gefährlich, da der Zuhörer, der sich ja nicht als Zuhörer fühlen, sondern sich selbst hören und empfinden soll, durch ein Vorwärtsstreben in seinem Verweilen nur gestört wird und unwillig merkt, daß ein anderer ihn irgendwohin bringen und manipulieren will.

Daraus ergibt sich auch, daß nicht jedes Thema sich als wahre Meditation eignet. Die Verkündigung, die informiert, Glaubenswahrheiten in einem

besten Sinn doziert und darstellt, muß lange zuvor geschehen sein, so daß die Meditation nur noch ein Nachsinnen und Nachfühlen und Nacherleben einer solchen Gottesoffenbarung ist, die nunmehr in einer menschlichen Empfindung nachlebt.

Die Meditation erträgt keinen Lehrmeister und keine Bemutterung, sondern nur das Ich, das sich selbst in Heiligem Geist begegnet. Nach der Meditation muß der Zuhörer nicht etwas mehr wissen, sondern nur etwas tiefer und persönlicher erlebt haben.

5. Predigt als Gebet

Eine Predigt kann auch beten. Die Übertragung eines Gottesdienstes in und aus einer Gemeinde hat sicher Chancen und Gefahren. Einmal wird ein Hörer, der am Besuch eines Gemeindegottesdienstes verhindert ist, wirklich mit Freude erfüllt, über das Medium Radio wieder einmal in einem Gottesdienst mit dabeisein zu können. Andererseits kann rein rational gefragt werden, ob sich eine Messe zum Beispiel so übertragen läßt, und dies nicht bloß unter theologischem Aspekt. Es bleibt doch die Frage, wieweit die Messe eine wirklich radiogene Form hat. (Viel stärker noch zeigt sich diese Problematik bei einer Fernsehübertragung, wenn z. B. der Leiter der Aufnahme am liturgischen Geschehen sich wenig interessiert und darum entsprechend viele Aufnahmen von Kunstgegenständen aus dieser Kirche zeigt oder gar seine Kamera gelangweilt dem gläubigen Volk zuwendet und fast etwas boshaft Einzeltypen in nicht nur exemplarisch frommen Phasen zeigt.) Hier müßten wahrscheinlich neue, eigene paraliturgische Formen gesucht werden. Was wir früher kannten mit Vespern oder Abendandachten müßte neu aufgebaut und direkt radiogen konzipiert werden.

Die betende Form hat nämlich die Möglichkeit, die Zuhörer plötzlich und unbemerkt zu Mitbetenden zu machen. Es geschieht wie in der Gemeinde: Einer zieht den andern mit, und wenn einer auch einmal abschweift, so wird er, wenn er aus seiner eigenen Träumerei oder Besinnung erwacht, durch das Beten der andern wie in einem großen, gemeinsamen Zug in die Bewegung wieder mitgenommen, und aus dem Zerstreuten ist plötzlich wieder ein Betender geworden. Hier geht es aber wirklich darum, daß für solche paraliturgischen Formen kreative Typen zu Neuschöpfungen beauftragt werden, damit die neue Form der alten Andacht zur richtigen Zeit am richtigen Ort mit heute griffigem Text eingesetzt wird.

6. Predigt als Wort und Musik

Und noch von einer Predigtform möchte ich schreiben, denn gesprochenes Wort allein ist oft etwas monoton, oft ein Monolog und vermag, weil ja der Prediger nicht persönlich da ist, nicht gesehen werden kann und auch nicht erkannt oder bekannt ist, viele einfach nicht zu erfassen. Hier gibt es bei der

informativen, bei der narrativen, bei der meditativen und paraliturgischen Predigt ein Hilfsmittel, das sehr belebend mitwirken kann: die Musik.

Musik kann als besinnliche Pause eingesetzt werden, muß aber in der dienenden Form bleiben, gewissermaßen als Pause zum Nachdenken oder auch als rhythmische Einteilung bei den einzelnen Abschnitten. Die Auswahl der eingesetzten Musik muß aber sehr gut abgestimmt sein auf das Thema. Bei der gleichen Predigt muß die Musik zudem in der gleichen musikalischen Grundrichtung bleiben. Es ist vielleicht auch psychologisch gefährlich, bei den Predigten immer und immer nur klassische, also sogenannte alte Musik oder Choräle einzuspielen, weil der jugendliche Hörer so ganz unbewußt Religion als etwas »Altes« und somit für ihn leicht »Veraltetes« empfinden könnte.

Vielleicht wäre sogar der umgekehrte Weg eher zu empfehlen. Anstatt die Musik als schmückendes, genießerisches Beiwerk einzusetzen, könnte man die Predigt auch um die Musik herum gestalten. Dann würde, profan gesagt, die Predigt, also das Wort, zum Interpreten der Musik. Natürlich muß diese Interpretation wesentlich durch den Theologen, den Prediger geschehen, damit die Predigt nicht der Predigt entfremdet wird. Es gibt aber eine Fülle alter und neuer Musikstücke, religiös kirchlicher Gesänge, die es wirklich verdienen würden, durch eine Predigt erläutert und vertieft zu werden. Warum sollten wir es nicht wagen, ein musikalisches Sanctus durch die Worte zur gesungenen und gesprochenen Predigt werden zu lassen?

Ich bin sicher, das Thema »Medienpredigt am Radio in offener Gesellschaft« ist mit diesen kurzen Überlegungen nicht erschöpft. Was ich zu bieten versuchte, ist eine Reihe von Möglichkeiten, denen wir bisher – hie und da gelungen, leider hie und da mißlungen – in bezug auf die Radiopredigten schon begegnet sind. Hier weiter zu denken, weiter zu planen und weiter zu wagen, steht im Auftrag Jesu: »Gehet hin und lehret alle Völker« und, wie ich beifügen möchte: mit allen technischen Mitteln, die uns ein technisch hochentwickeltes Zeitalter erlaubt.

Die theologische Aussage ist kein starres Wort, sondern stets lebendiges und lebenspendendes Wort, das auch durch das Medium Radio weitergegeben werden kann.

OSTERN

Von Heinz Schneeweiß

Sie haben den Baum des Lebens umgeschlagen
doch seine Blätter verdorrten nicht
und seine Blüten haben sich geöffnet
und seine Früchte reiften aus
und seine Wurzeln trieben in die Erde

denn ER ist auferstanden, alleluja.

*

Erst spät habe ich lernen müssen,
daß man erst glauben muß
was man später begreifen will.
Doch die Welt denkt heut anders
und der Tod hat uns
nur Unsicherheit gebracht.

*

Glaubte ich
es sei zuende
stand ich
mitten drin.

Erfahrungen mit der Predigt

Von Otto B. Roegele

Die im Laufe eines halben Jahres von mir gesammelten Erfahrungen mit der Predigt sind sehr zufälliger Natur. Es versteht sich von selbst, soll aber, damit Irrtümer nicht aufkommen können, ausdrücklich vermerkt werden: Die hier mitgeteilten Beobachtungen, Deutungsversuche und Anmerkungen beanspruchen keine wie immer geartete Repräsentativität. Sie dürfen nicht verallgemeinert werden. Sie sind entstanden und wurden aufgeschrieben, um einige Fragen in den Blick zu rücken, aus deren Diskussion und, wenn möglich, Beantwortung durch Sachkundige sich möglicherweise nützliche Hinweise ergeben, für die pastorale Praxis sowie für die Aus- und Weiterbildung von Predigern.

Die Predigten, auf die sich die folgenden Mitteilungen beziehen, wurden während der Gemeinde-Gottesdienste an Sonn- und Feiertagen in katholischen Kirchen Süd- und Westdeutschlands gehalten. Eine gezielte Auswahl nach Ort, Größe oder sozialer Struktur der Gemeinde usw. fand nicht statt. Ungefähr die Hälfte wurde vor überwiegend städtischen Zuhörern gehalten.

1. Das erste und eigentlich unerwartete Ergebnis der Beobachtung läßt sich so formulieren: Eine Predigt, die man rundweg als schlecht, verfehlt, inhaltslos bezeichnen könnte, wurde nicht registriert. Offensichtlich gibt es ein verbreitetes Wissen um die Verantwortung, die mit dem Amt des Predigers verbunden ist. Dieses Wissen mag heute verhindern, daß Predigten einfach aus dem Stegreif gehalten, auf der Kanzel (die freilich nicht mehr betreten wird) improvisiert, aus Eingebungen des Augenblicks bestritten werden, wie ich das in meiner Jugend nicht selten erlebt habe. Für mich waren solche Predigten durchaus spannende Ereignisse: Wird er jetzt gleich steckenbleiben? Was wird ihm als nächstes einfallen? Wie wird es mit dem Thema weitergehen? Wann wird er aufgeben? Den Worten der Erwachsenen nach dem Gottesdienst entnahm ich, daß sie anders reagiert hatten, nämlich durch erhebliches Anstoßnehmen.

2. Ich meine, einen Generations-Unterschied insofern festgestellt zu haben, als ältere Geistliche länger predigen und sich gründlicher vorbereiten als ihre jüngeren Amtsbrüder. Die Älteren ziehen offenbar in größerem Umfang Literatur zur Vorbereitung der Predigt hinzu, während die Jüngeren lieber an persönliche Erlebnisse, an Begebenheiten des Alltags anknüpfen. Das heißt nicht, daß die offenkundig gut vorbereiteten Predigten besser gewesen wären, daß sie etwa mehr theologische »Tiefe« gehabt oder die Herzen der Zuhörer stärker bewegt hätten; sie suchten vielmehr Brücken zu rationalem Verstehen, zu den kognitiven Fähigkeiten des Publikums, während die Predigten der jüngeren Geistlichen eher in jenem Vordergrund der alltäglichen Erscheinungen verblieben, von denen sie angeregt worden waren.

Einen weiteren Generations-Unterschied bedingt die andersartige rhetorische Schulung. Das eindrucksvoll sein wollende Pathos ist ein Vorrecht der älteren Prediger, wenn auch die »hohlen Donnerer« selten geworden oder gar ausgestorben zu sein scheinen; mir ist in diesem halben Jahr keiner begegnet.

Statt dessen gibt es unter den Jüngeren nicht wenige, die eine bestimmte Art des *understatement* von Ausdruck und Stimmklang kultivieren, die kaum denkbar wäre ohne Vorbilder aus dem Show-Geschäft, wie sie in Fernsehen und Film zu erleben sind. Übrigens wäre die übertriebene Zurücknahme von Stimme und Ausdruck auch nicht möglich ohne die technischen Verstärker-Anlagen in den Kirchen. Ihr Mißbrauch ist hier ebenso offenbar wie bei jenen Stimmgewaltigen, die sie gar nicht brauchen, um die Kirche bis in den letzten Winkel unter der Empore zu füllen, sie aber dennoch mit voller Leistung in Anspruch nehmen.

3. Während des Berichtszeitraums habe ich keine eigentlich »politische Predigt« zu hören bekommen. Es gab allerdings auch keinen Wahlkampf und keine aktuelle Schwierigkeit zwischen Kirche und Politik in dieser Periode. Hin und wieder tauchten Bemerkungen auf, die auf politische Themen bezogen werden konnten; sie ergaben sich jedoch stets aus dem thematischen Zusammenhang. Kluge Zurückhaltung gegenüber Aussagen, die politisch verstanden werden müssen oder können, scheint ziemlich allgemein als Richtschnur zu gelten. Ähnliches läßt sich in bezug auf die innerkirchlichen Auseinandersetzungen sagen. Es wurde weder über Küng noch über Lefebvre gepredigt, entsprechende Anspielungen waren selten.

4. Überhaupt scheinen sich die heutigen Prediger durchweg vorgenommen zu haben, daß sie auf keinen Fall irgendwo anecken wollen. Das ist nicht nur in politisch oder kirchlich kontroversen Fragen, sondern auch bei der Auslegung der Schrift zu beobachten. In Befolgung dieser Regel kommt es dann zu weitschweifigen Erklärungen von Sachverhalten, die sich eigentlich von selbst verstehen, und zur Aussparung gerade jener Textstellen, die einer Erklärung bedürfen. Zur Verdeutlichung des Gemeinten und als Beispiel für mehrere ähnliche Fälle sei eine Predigt am 20. Sonntag im Jahreskreis A (Jesus und die Frau aus Kanaan) angeführt. Eigentlich, so begann die Predigt, sei es zwar Brauch, während der Schulferien die Predigt ausfallen zu lassen; zu diesem unbekannten, da früher nicht vorkommenden Evangelium sei jedoch eine Erklärung dringend erforderlich. Erklärt wurde dann – was die Zuhörer unschwer verstanden hatten –, daß es beim Beten auf Beharrlichkeit ankomme. Was ein heutiges Publikum besonders auffällig findet und erklärt wissen möchte, wurde hingegen gar nicht erwähnt, daß nämlich in diesem Bericht Jesus die Juden mit Kindern (also Menschen), die Nicht-Juden mit Hunden (also Tieren) vergleicht.

Hängt es mit dieser »Auf keinen Fall anecken!«-Regel zusammen, daß heute die Predigt viel häufiger von einem Manuskript abgelesen wird, als das früher der Fall war? Oder liegt es an der homiletischen Ausbildung im Seminar? Oder an der Art der Vorbereitung, die das Schriftliche, Festgelegte, Verläßliche vorzieht?

5. Das Bemühen, auf die Zuhörer Rücksicht zu nehmen, ihre »Tagesform«, ihre Aufnahmefähigkeit, ihre Hörgewohnheiten in Rechnung zu stellen, war bei vielen Predigten zu bemerken. Nur ein einziger, freilich kräftiger »Ausreißer« muß vermeldet werden: Im Hauptgottesdienst einer Großstadt-Gemeinde mit etwa 900 Teilnehmern wurden, mehr als eine Viertelstunde lang, die exegetischen Probleme der Zuordnung des Deutero-Jesaja erörtert, offensichtlich eine Frucht intensiven fachtheologischen Literatur-Studiums. . .

Dieser Minus-Variante entsprach leider keine ebenso eindeutige Glanz-Leistung. Es gab keinen »begnadeten Kanzelredner«, keine hinreißend-großartige, unmittelbar ins Herz dringende Predigt, die jeden Zuhörer hätte in Bann schlagen müssen.

6. Die weitaus meisten Prediger gingen von der Epistel oder dem Evangelium des Tages aus, die meisten »legten das Wort der Schrift aus« und nichts weiter. Nur wenige entwickelten aus den Texten der Heiligen Schrift einen weiterführenden geistlichen Gedanken. Spuren des Einflusses großer kirchlicher Schriftsteller ließen sich nur selten entdecken. Weder die Kirchenväter noch Romano Guardini, weder Thomas von Aquin noch John Henry Newman tauchten auf.

7. Die vielleicht wichtigste Beobachtung bezieht sich auf jene Themen, die nicht behandelt wurden. Obwohl aus den Befragungs-Aktionen, die anläßlich der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland zu Beginn der siebziger Jahre unternommen wurden, hinreichend bekannt ist (oder sein müßte), welche Themen auf das besondere Interesse und Fragebedürfnis der Katholiken rechnen können, gibt es gerade unter diesen Themen solche, die vollständig gemieden werden. »Ob es ein Fortleben nach dem Tode gibt oder ob nach dem Tod alles aus ist« – das beschäftigt besonders viele katholische Christen, auch und gerade der jüngeren Jahrgänge. Seltsamerweise üben die Prediger hier eine Abstinenz, die sich kaum erklären läßt.

Auch die in der kirchlichen wie in der weltlichen Öffentlichkeit in den letzten Jahren unüberhörbar gewordene Frage nach den Werten und Zielen, die es rechtfertigen, die Mühsal und die Kämpfe des Daseins auf sich zu nehmen, die verkürzt »Sinnfrage« genannt zu werden pflegt, kam in keiner Predigt zur Sprache. Hinweise auf die »Heiligkeit des Lebens« waren häufig, eine gründliche Auseinandersetzung mit diesem auch für Christen nicht unkomplizierten Thema fand nicht statt.

Ebensowenig gab es eine Predigt, die in die Liturgie des Tages, in die Texte der Gebete und der Lesungen und in deren Zusammenhang einführte. Die neue Liturgie wurde überall praktiziert, gelegentlich mit Abstrichen, ab und zu auch mit selbstverfertigten Einschüben, aber in der Predigt befaßte man sich nicht mit ihr, nicht mit ihrer theologischen Aussage, nicht mit ihren sprachlichen Einzelheiten, nicht mit den Beziehungen zwischen den Texten. Musisch-ästhetische Gesichtspunkte, etwa die Poesie alttestamentlicher Bilder, wurden nicht erwähnt.

Man kann natürlich sagen, daraus könne auf die Selbstverständlichkeit geschlossen werden, mit der die neue Liturgie in der Praxis der Gemeinden akzeptiert sei. Man kann aber auch die Vermutung begründen, daß sich eine gewisse Unempfindlichkeit, ja Gleichgültigkeit gegenüber der Liturgie ausgebreitet habe. Die Nonchalance, mit der man ändert, wegläßt und zusetzt, ohne der Gemeinde auch nur einen Satz zur Begründung zu geben, spricht eher für die zweite Deutung.

Bemerkungen eines Laien zur Predigt und zum Prediger heute

Wir wissen, daß es die *Predigt nicht gibt. Es gibt nur die jeweils aus bestimmtem Anlaß oder in einer bestimmten Situation von einem ganz bestimmten Prediger vor einer bestimmten und für eine bestimmte Gemeinde gehaltene Predigt. Und wir wissen auch, daß der andächtige Hörer von dem Wort des Predigers ergriffen und erbaut werden*

kann, während sein Nachbar, wie er begierig nach dem Wort Gottes, vom selben Wort desselben Predigers nicht ergriffen wird. Verschiedene Dispositionen beim Hörer haben verschiedene Beurteilungen und Bewertungen derselben Predigt zur Folge.

Die Predigt ist gesprochenes Wort, sie lebt als solches ganz vom Augenblick, von der Gnade des Kairos (das gilt für Prediger wie für Hörer). Daher sind Predigten schwer miteinander zu vergleichen. Natürlich lassen sich vorgetragene Predigttexte drucken (und auf ihre Inhalte untersuchen), aber die Lektüre dieser gedruckten Predigten ist etwas anderes als das in den Gottesdienst integrierte, mit Andacht vom Gläubigen aufgenommene gesprochene Wort des Predigers. Und auch die auf Band und Kassette gesprochene Predigt ist nicht authentisch mit der live gesprochenen im Gottesdienst, selbst dann nicht, wenn sie alle sprachlichen und gedanklichen Unzulänglichkeiten des Predigers festhält, wenn sie also nicht »geschnitten« ist, weil die Begegnung zwischen dem Wort des Predigers und dem Ohr des gläubigen Hörers total anders ist als im Gotteshaus: Es fehlt das face-to-face nicht nur zwischen Prediger und Hörer, sondern auch zwischen den beiden und dem erhöhten Herrn inmitten der Gemeinde. Die Predigt ist – zieht man die Künste zum Vergleich heran – am ehesten mit einem choreographischen Werk zu vergleichen, das eben nicht aufgeschrieben, sondern schwer fixierbar, schwer deskribierbar ist, weil ganz dem Augenblick verhaftet.

Daher ist – die Redaktion ist sich dessen bewußt – der Versuch, Erwartungen und Wünsche gegenüber der Predigt heute (in unseren Breitengraden) aussprechen zu lassen, naiv, wenn nicht Unfug. Trotzdem stellen wir die folgenden Überlegungen zur Diskussion, weil wir glauben, daß sie es verdienen, bekannt und bedacht zu werden. Sie sind gewiß subjektiv, weil Erfahrungen und Überlegungen eines einzelnen. Das schließt ein, daß sie begrenzt sind, und schließt nicht aus, daß sie Allgemeingültiges zur Sprache bringen.

1. Hörbarkeit der Predigt

Die Predigt muß akustisch klar hörbar sein. Dies im unmittelbaren Sinne des Wortes. Was ich als Hörer nicht höre oder auf Grund der Umstände schlecht hören kann, schließt mich aus. Es kommt keine Begegnung mit dem Wort des Predigers zustande. Man sage nicht, diese Situation gäbe es nicht in unsern Gotteshäusern. Sie ist gewiß nicht die Norm und Regel, aber es ist erstaunlich, wie unzulänglich in vielen Kirchen, vor allem Bauten der Nachkriegszeit, die elektronische Übertragungstechnik ist: Weite Bereiche im Kirchenschiff liegen unter einer Beschallung, die das Hören des gesprochenen Wortes, vor allem für ältere Hörer, erschwert, zuweilen unmöglich macht. Den Gründen für diesen Tatbestand ist hier nicht nachzugehen. Es verdient festgehalten zu werden, daß wirklich gute Übertragungsqualitäten vor allem in unseren Kathedralkirchen anzutreffen sind.

2. Verständlichkeit der Predigt

Die Predigt kann akustisch klar hörbar sein und bleibt doch akustisch unverständlich. Das ist dann der Fall, wenn der Prediger eine Sprache spricht, die der Hörer nicht kennt, wenn er z. B. in einem fernen Land einer Predigt beiwohnt. Diese Situation, in der er nicht weniger von der Predigt ausgeschlossen bleibt wie in der oben skizzierten,

unterscheidet sich beträchtlich von der ersten: Das Ausgeschlossensein ist von ihm vorausgesehen, weil unumgänglich, gleichsam naturgegeben; der Grund dafür liegt bei ihm. Im Falle seines Ausgeschlossenseins auf Grund technischer Unzulänglichkeiten liegt nichts Naturgegebenes vor, sondern mangelnde Vorsorge, wenn nicht Schuld der Zuständigen.

3. Dialekt und Zielgruppenfrage

Die Predigt kann akustisch klar hörbar sein und doch nur teilverständlich. Das ist dann der Fall, wenn ein Bundesdeutscher, nördlich des Maines wohnhaft, an einem Gottesdienst südlich von Basel, Regensburg oder Klausenburg teilnimmt. Einzelnes mag der aufmerksame Predigthörer verstehen, und das, was er versteht, wird sich auf Grund der Ausnahmesituation besonders tief einprägen. Doch wenn er auch gar nichts von einer solchen Dialektpredigt verstünde, wäre dies aus seiner Sicht nur natürlich.

Hört er jedoch in seiner Heimatpfarre nur Predigten in einem Dialekt, den er als Zugewanderter kaum oder nur mühsam versteht, so wird er der Pfarre und ihren Predigern den Rücken kehren. Er wird Verständnis dafür aufzubringen haben, daß der Pfarrer versuchsweise Dialekt predigt, freilich auch fragen, warum er das tut, zumal dann, wenn das vorher nie der Fall war, und solche Predigt als Experiment und Ausnahme gelten lassen. Aber er weiß: was hier zu neuen Bindungen führen soll und kann, sprengt leicht alte. Im kleinen Kreis, im nichtöffentlichen Gottesdienst, ist sehr viel mehr möglich als im öffentlichen Sonntagsgottesdienst. Für letzteren sollte gelten, daß er auch durch seine Sprache möglichst alle Gläubigen integriert, niemanden durch sie vorsätzlich ausschließt.

4. Vorbereitung und Nacharbeit der Predigt

Die beste Vorbereitung der Predigt sollte die intensive Nacharbeit der gehaltenen Predigt sein. Die Nacharbeit erscheint wichtiger als die Vorarbeit. Wahrscheinlich ist sie vom Prediger nicht allein zu leisten, er braucht Regulativ und Korrektur, sollte also Hörer seines Vertrauens fragen, wie seine Predigt gewirkt hat, wie sie angekommen ist, wo und warum Unklarheiten, Verblasenes usw. Gerade das Unangenehme der Kritik soll er bedenken und bei der Vorbereitung der nächsten Predigt berücksichtigen.

Die Vorbereitung der Predigt sollte gründlich sein. Die Anfertigung eines schriftlichen Textes zwingt zum Durchdenken dessen, was gepredigt werden soll. Doch sollte der Prediger auf der Kanzel immer versuchen, frei zu sprechen. Wer seinen Text abliest, zerstört die Predigt, denn Predigt steht unter dem Gesetz des freien Wortes, also der Eingebung, das, noch gestammelt und von Pausen umstellt, jedem vorfabrizierten Wort überlegen ist.

5. Attituden und Rollenspiel in der Predigt

Bekannt ist, daß große Kanzelredner der Vergangenheit ihre Predigt vor dem Spiegel einstudierten, die Pausen auf ihre Wirkungen hin kontrollieren ließen – sie wollten Wirkung erzielen auch mit den Mitteln der klassischen Rhetorik. Die Gefahr, daß unsere Prediger in dieser Hinsicht zu viel tun, besteht nicht. Eher bestimmt das Gegenteil die

heutige Predigt: Der Prediger vermeidet die Emotion, seine Sprache ist karg (was nicht basicdeutsch heißt). Auch er will wirken – und zwar mit Mitteln, die heute gelten, auf die die Hörer daher ansprechen. *Cool-information* kann Element der Predigt sein; wenn die Predigt jedoch nur aus solchem Element besteht, ist sie keine Predigt mehr, sie mag dann Vortrag, Verlautbarung, Statement, Kommentar oder sonst etwas sein – Predigt ist sie nicht, denn Predigt lebt aus dem Wort Gottes; das Wort des Predigers ist nicht seines, sofern er verkündet, und es ist seines, sofern er in der Verkündigung das Verkündete preist. Dieser Aufgabe wird man mit *cool* und eindimensionaler Ansprache nicht gerecht.

Zu bedauern ist die Reduzierung der Predigertypen. Alle orientieren sich heute an der Generallinie, ein geistlicher Mensch und zugleich ein menschlicher Geistlicher zu sein. So löblich das ist – wir wünschten uns freilich den eindeutigen Vorrang des geistlichen Menschen beim Prediger –, so sehr leistet das der Auswechselbarkeit der Prediger Vorschub. Der Anschein von Routine stellt sich auch dann ein, wenn der Prediger ernsthaft um eigene Gedanken in der Predigt bemüht ist, diese jedoch in einer Form präsentiert, die Langeweile bewirkt und so dem Hörer den Zugang zu den Inhalten der Predigt verstellt. Die Präsentation der Predigt ist wichtiger als gemeinhin angenommen wird. Sie schläfert ein, wenn der Prediger nicht den Mut hat, aus der Uniformität des heute gültigen »*Cool is beautiful*« auszusteigen.

6. Inhalte und Themen der Predigt

Sie sind bekanntlich weit gefächert. Es geht hier nicht darum, sie aufzulisten oder zu präferieren. Alles, was geistliches Wort im Sinne der Schrift und der Kirche ist, kann Inhalt und Thema der Predigt sein. Nur sollte der Prediger wissen, was ihm zuwächst, was sein eigen ist, was er beherrscht und was er nicht beherrscht. Er sollte sich verpflichten, über nichts zu sprechen, was er nicht verstanden oder nur halb verstanden hat. (Zu einer Predigt kann es ja bei solchen Voraussetzungen gar nicht erst kommen.) Er muß wissen, wo seine Grenzen sind, wo seine Stärken liegen. Der Hörer merkt rasch, wen er auf der Kanzel vor sich hat, nicht nur der sog. kritische oder mündige Hörer. Die Gefahr von Ansprachen mit halb begriffenen Inhalten ist nicht so sehr in der Fehlinformation der Hörer zu sehen, sondern in den damit verbundenen, kompensatorisch angelegten Garnierungen: die mißbräuchliche Nutzung, Vernutzung bestimmter zentraler Wahrheiten und Schlüsselworte des Glaubens, die Schaffung einer künstlichen geistlichen Ambiente, um etwas zu retten, was vorn und hinten nicht stimmt. Das führt zu Entwertungen. Der Prediger sollte wissen, daß seine Fähigkeiten begrenzt sind; er sollte mit seinen Pfunden, seinen Stärken, wuchern.

7. Spiritualität des Predigers

Fast überflüssig zu bemerken, daß der Prediger als Verkünder der Frohbotschaft ein geistlicher, ein spiritueller, ein frommer Mensch sein muß. Er kann Gottes Wort nur verkünden, wenn er zugleich in seiner Person die Antwort des Menschen auf Gottes Wort gibt. Im andern Falle wäre seine Rede eitel, trügerisch – gemessen an seinem Auftrag. Wie sieht heute Frömmigkeit, *pietas*, eingebunden in den Kult der Kirche, aus? Wie teilt sie sich mit? Die Antwort fällt nicht leicht. Vielleicht ist Spiritualität heute

stärker rational, auf den Menschen hin bezogen, inkarnatorisch, weniger monastisch und affektiv, mehr nachsichtig (das Wort permissiv soll hier nicht gebraucht werden) und weniger unbedingt. Aber das kann sich ändern, und es gibt Anzeichen dafür, daß es sich ändern wird. Spiritualität, Frömmigkeit, *pietas* (die mehr ist als Innerlichkeit) bleiben für das Amt und Werk des Predigers unverzichtbar, sie müssen durchscheinen im Wort der Verkündigung. Es muß also eine lebendige, sich mitteilende, sich übertragende Gesinnung der Ehrfurcht und Liebe sein, die den Prediger kennzeichnet, keine nur aufgesetzte, angelernte, niemals verinnerlichte, vielmehr eine immer wieder neu erbetete und eropferte.

8. Der allein gelassene Prediger

Daß der Prediger als einzelner einer Vielzahl von Gläubigen, einer Gemeinde, gegenübersteht, ist mit »Alleingelassen« nicht gemeint. Er steht vor ihr als Herold Gottes, er kann kraft Berufung und Sendung letztlich nicht allein gelassen sein. Und doch bedarf es gewisser Voraussetzungen, damit er seine Sendung erfüllen kann. Dazu zählt alles, was man unter Ausbildung, formaler und spiritueller, versteht. Reicht das? Angesichts der immer rascher sich vollziehenden Entwicklungen in den Wissenschaften, die für den Prediger relevant sind, muß er sich einer *éducation permanente* unterziehen, also sich ständig weiterbilden. Er versucht das, zumindest in den Gegenständen, von denen seine Predigt materialiter lebt. Die Homilie, in der Neuzeit der Kirche die wichtigste aller Predigttypen, hat ihr Fundament in den Ergebnissen der Schriftexegese. Hier beginnt nun das Drama, nämlich daß ihm von einer theologischen Disziplin Einsichten und Ergebnisse geboten werden, die er ohne Vermittlung der Voraussetzungen, die zu ihnen geführt haben, pastoral – in der Predigt – nicht transferieren kann. Konkret und zugespitzt gesagt: Wie soll der Prediger den weitgehenden Konsens neutestamentlicher Exegeten, die nachösterlichen Erscheinungen Jesu betreffend (keine habe realiter stattgefunden), einer Gemeinde vermitteln, deren Gläubige zu 90 Prozent die Inhalte der Evangelien als historisches Geschehen begreifen? Gleiches gilt von den Naturwundern der Evangelien. Der Prediger steht hier allein – zwischen zwei Glaubenseinsichten oder Geisteshaltungen, die weit voneinander entfernt sind und sich noch weiter zu entfernen scheinen. Was wird er tun? – Er wird schweigen, weil er sich überfordert fühlt und weil er überfordert ist. Er wird über alles mögliche predigen, nur nicht über die Schrift und die in ihr festgehaltenen Heilstaten Gottes. Das ist nicht nur das Ende der Predigt, sondern auch sein eigenes als Prediger.

Gewissen in katholischer Sicht

Von Wilhelm Ernst

Die Themenstellung »Gewissen in katholischer Sicht« scheint zu implizieren, daß es eine einheitliche und geschlossene katholische Lehre über das Gewissen gibt. Dies ist jedoch nicht der Fall. In der pastoralen Verkündigung scheint das Gewissen eher so etwas wie ein Stiefkind zu sein. Nach einem Vortrag über konkrete Gewissensprobleme bekannten

in der anschließenden Diskussion alle evangelischen und katholischen Pfarrer, daß sie während ihrer gesamten Amtszeit noch nie auf den Gedanken gekommen seien, in einer Predigt thematisch über das Gewissen zu sprechen.

Aber auch in der wissenschaftlichen Diskussion erscheint das Gewissen als ein äußerst umstrittenes Phänomen. In der Fülle der wissenschaftlichen Untersuchungen zum Thema Gewissen ist die Rede von der »Wende zum Gewissen«, »vom Gesetz zum Gewissen«, von »Gewissen als freiheitliches Ordnungsprinzip«, von der »Frage an das Gewissen«, von »Gewissen als Problem«, von »Gewissen in der Diskussion«, vom »Umgang mit dem Wort Gewissen« und vielem mehr.[1]

Die zeitgeschichtlichen Hintergründe für die in letzter Zeit verstärkt aufgebrochene Diskussion über das Gewissen sind bekannt und brauchen hier nicht im einzelnen erläutert zu werden. Die heutige Bemühung um die wissenschaftliche Erhellung eines so komplexen Phänomens, wie es das Gewissen ist, macht schon auf den ersten Blick ein Zweifaches deutlich. Erstens: Die Behandlung des Themas Gewissen wird nicht nur von der philosophischen und theologischen Ethik beansprucht, sondern auch von anderen Wissenschaften. Zweitens: Die Ethik ist auch gar nicht in der Lage, den gesamten Gegenstandsbereich in seinen verschiedenen Dimensionen und Elementen adäquat zu thematisieren und zu definieren.

Was R. Hofmann bezüglich der theologisch-ethischen Lehre vom Gewissen für die Hochscholastik, H. G. Stoker für die zwanziger Jahre, J. Stelzenberger für die Mitte dieses Jahrhunderts sowie D. Mieth und B. Schüller für die Gegenwart festgestellt haben, ist heute, wo von den verschiedensten Disziplinen Gewissensdefinitionen aufgestellt werden, uneingeschränkt gültig: »Es gibt überhaupt keine Einigkeit darüber, was mit dem Wort Gewissen bezeichnet werden soll.« »Es gibt keine einheitliche Terminologie, und auch sachlich gesehen hat man ganz verschiedene Phänomene im Auge.«[2]

Die Konsequenz daraus wäre eigentlich eine enge Kooperation der beteiligten Disziplinen, um Begriff und Wesen des Gewissens von verschiedenen Seiten her in den Blick zu bekommen und es in eine einheitliche Sicht zu integrieren. Schaut man sich aber den tatsächlichen Stand einer solchen Kooperation an, so ist, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nicht zu verkennen, daß es bisher über Anfänge nicht hinausgekommen ist. Mit Recht kommt J. Blühdorn in seiner Einleitung zum Sammelband »Das Gewissen in

---

1 Vgl. J. Ziegler, Vom Gesetz zum Gewissen. Quaestiones disputatae 39. Freiburg/Basel/Wien 1969; R. Svoboda/J. Buchmann (Hrsg.), Die Wende zum Gewissen. Hamm 1968; K. Forster (Hrsg.), Das Gewissen als freiheitliches Ordnungsprinzip (Studien und Berichte der kath. Akademie in Bayern, Heft 8). Würzburg 1962; J. Fuchs, Die Frage an das Gewissen. In: J. Fuchs (Hrsg.), Das Gewissen (Schriften der kath. Akademie in Bayern, Bd. 88). Düsseldorf 1977, S. 56; N. Petrolowitsch (Hrsg.), Das Gewissen als Problem (Wege der Forschung LXVI). Darmstadt 1966; J. Blühdorn (Hrsg.), Das Gewissen in der Diskussion (Wege der Forschung XXXVII). Darmstadt 1976; B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie. Düsseldorf ^{2}1980, S. 40.

2 H. G. Stoker, Das Gewissen. Bonn 1925, S. 3; R. Hofmann, Die Gewissenslehre des Walter von Brügge OFM und die Entwicklung der Gewissenslehre in der Hochscholastik (BGPhThM XXXVI, 5f.). Münster 1941, S. 153, 221; J. Stelzenberger, Art. »Gewissen«. In: HThG I, S. 519; D. Mieth, Art. »Gewissen«. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft (Enzyklopädische Bibliothek, hrsg. v. F. Böckle/F. X. Kaufmann/K. Rahner/B. Welte, in Verb. mit R. Scherer). Freiburg/Basel/Wien 1981, S. 137-184; B. Schüller, a. a. O.

der Diskussion« aus dem Jahre 1976 zu der Feststellung, daß der Zustand »wohl als desolat bezeichnet werden« kann. »Die gegenwärtigen Beiträge zur Diskussion des Gewissensphänomens sind gekennzeichnet durch einen ›Pluralismus aus Schwäche‹. Einerseits liegt ein reiches und vielseitiges Schrifttum, vornehmlich in Form von Aufsätzen, aus den verschiedensten Disziplinen zum Gewissensthema vor, andererseits scheint man – sogar innerhalb der einzelnen Disziplinen – weiter denn je entfernt zu sein von einer einheitlichen Bestimmung des Tatbestandes, schon ganz von einer Funktionsangabe und einer einheitlichen Bewertung des Phänomens. Vielmehr betreiben die verschiedenen anthropologischen Einzelwissenschaften die Interpretation und Erforschung des Gewissensphänomens ganz ›autonom‹. Über den Weg der Kompetenzabgrenzungen und der Bescheidung werden weite Phänomenbereiche von vornherein etwa als moraltheologisch, metaphysisch, ontologisch, psychologisch, soziologisch usw. ausgegrenzt. So ergibt sich für die gegenwärtige Forschungslage, daß das Gewissensphänomen zwar unter einer Vielfalt von Gesichtspunkten diskutiert wird, daß es jedoch keine eigentliche Diskussion des Gewissensphänomens gibt, da die Diskutanten keine gemeinsame Frage- und Aufgabenstellung kennen und schon gar keine einheitliche Terminologie.«[3]

Es kann deshalb nicht allein darum gehen, den verschiedensten Sichtweisen noch weitere aus theologischer – katholischer und evangelischer – Sicht hinzuzufügen. Wir haben vielmehr – im Verständnis der theologischen Ethik als Integrationswissenschaft – die Ergebnisse der eigenen wie der anderen Disziplinen kritisch zu beleuchten und mit den Erkenntnissen der heutigen theologischen Ethik zur Frage des Gewissens zu vermitteln.

Nun kommt unsere theologisch-ethische Gewissenslehre ja immer auch schon von der ihr eigenen Tradition und Gestalt her. Diese hat nicht nur in der wissenschaftlichen Darstellung ihren Niederschlag gefunden, sondern auch im Bewußtsein der Gläubigen und in der lehramtlichen Praxis. Gerade neuere kirchliche Stellungnahmen zu konkreten Problemen offenbaren das diesen Äußerungen zugrundeliegende Verständnis des Gewissens als Ausführungsorgan von Normen, die dem Gewissen verpflichtend vorgegeben sind. Es ist deshalb durchaus nicht nur ein akademisches und theoretisches Interesse, wenn wir uns hier zunächst die klassische katholische Gewissenslehre und gewissermaßen als Kontrapunkt die Auffassung Immanuel Kants in Erinnerung rufen, um dann in einer weiteren Überlegung neue Ansätze zum Verständnis des Gewissens und deren Konsequenzen für eine heutige Sicht des Gewissens aufzuzeigen.

I. Grundzüge der klassischen Gewissenslehre

1. Die Gewissenslehre bei Thomas von Aquin

Wenn wir heute von klassischer katholischer Gewissenslehre sprechen, dann sind wir uns darüber im klaren, daß es weder die einheitliche klassische Gewissenslehre noch eine einmütige Interpretation dieser Lehre gibt.

Erste systematische Versuche zu einer Lehre vom Gewissen wurden auf dem Hintergrund einer Vielfalt von Begriffen und Deutungen des Gewissensphänomens in den beiden großen Schulen der Hochscholastik unternommen.

3 A. a. O., S. 4.

Die von Thomas von Aquin entfaltete, als intellektualistisch bezeichnete Richtung gewann in den vergangenen Jahrhunderten mehr und mehr den Vorrang vor der von Bonaventura entwickelten, als voluntaristisch bezeichneten Auffassung und wurde so – ohne wesentliche Weiterentwicklung – bis ins zwanzigste Jahrhundert als klassische katholische Gewissenslehre tradiert, ehe es, gewissermaßen mit Rekurs auf Bonaventura und die Mystik sowie auf anthropologische und psychologische Erkenntnisse, zu einem gewandelten Verständnis des Gewissensphänomens kam, das sich als ganzheitliche Sicht des Gewissens versteht.

Charakteristisch für die thomanische Lehre, die hier nur in wenigen Grundzügen dargestellt werden kann, ist, wenn ich recht sehe, erstens eine gewisse Akzentverschiebung von der ursprünglich biblisch-religiösen zu einer mehr moralischen Sichtweise, eine Tatsache, die sich schon bei den lateinischen Vätern (im Unterschied zu den griechischen) nachweisen läßt; zweitens die Aufgliederung des Gewissensphänomens in die Begriffe *synderesis* und *conscientia*, wobei die sogenannte *scientia moralis* eine gewisse Mittelstellung einnimmt; und drittens auf der einen Seite das Verständnis des Gewissens als *principium applicationis* des Gesetzes und auf der anderen Seite die Betonung der autonomen Entscheidungsfunktion oder Kompetenz des Gewissens in der Beurteilung der sittlichen Qualität des eigenen Verhaltens.

Thomas von Aquin greift die Frage nach dem Gewissen vor allem in zwei seiner bedeutendsten Werke auf: in der *Summa Theologiae* (I q.79 a.12 sq) und in den *Quaestiones Disputatae De veritate* (q.16 sq).

Im Zentrum dieser Erörterungen steht der Beweis der Existenz, der Notwendigkeit und des Wesens von *synderesis* und *conscientia*. Für die *synderesis* führt Thomas drei Beweise an:

a) Erstens den Beweis aus der Ordnung, mit der die mittelalterliche Theologie sich die Teilnahme der geschaffenen Kreatur an der gottgeschaffenen Ordnung des Seins und des Handelns vorstellte. Gott ist Norm und Regel der ganzen Schöpfung. Damit nun das Geschaffene entsprechend der göttlichen Regel handeln kann, bedarf es je nach seiner Eigenart der richtigen Disposition, um gut zu handeln. Die leblosen Dinge besitzen als Disposition eine natürliche Neigung, die Tiere den Instinkt, der Mensch Freiheit und Vernunft. Der Mensch nimmt dadurch an der obersten Norm und Regel teil, daß Gott ihm einen natürlichen Habitus gibt, kraft dessen die Vernunft zum guten Handeln hinneigt. Dieser Habitus ist die *synderesis*. Sie ist nicht identisch mit der Vernunft, sondern sie ist ein Habitus der Vernunft.[4]

b) Zweitens den Beweis aus dem kosmologischen Kontinuitätsgesetz, wonach der Mensch in Analogie zur Erkenntnisweise der Engel eine unmittelbare Einsicht besitzt: die habituelle Einsicht in spekulative und praktische Wahrheiten. Die unmittelbare habituelle Einsicht in praktische Wahrheiten *(habitus principiorum operabilium)* nennt Thomas *synderesis*.[5]

c) Drittens den Beweis aus der Erkenntnislehre, wonach alles diskursive Denken als Bewegung zu verstehen ist, die von einem Unbewegten ausgeht und auf ein Unbewegtes

4 Sth I q.79 a.12. Zum Ganzen vgl. O. Renz, Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin. Münster 1911; R. Hofmann, a. a. O.; E. Stein, Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. Louvain/Freiburg 1955.

5 De veritate q.16 a.1.

als Ziel zugeht. Damit die praktische Vernunft überhaupt Schlußfolgerungen ziehen kann, müssen Grundsätze dasein, aus denen sie Schlußfolgerungen ziehen kann. Diese praktischen Grundsätze gehören zu einem Habitus, nämlich zur *synderesis*, die zum Guten anspornt und gegen das Böse aufbegehrt. Mit Hilfe dieser ersten Grundsätze erfolgt die weitere Erkenntnis und schließlich ihre Beurteilung. Somit ist die *synderesis* der Angelpunkt unseres praktischen Handelns. Von ihr geht alle Bewegung aus und findet auch wieder zu ihr zurück, denn an ihr prüfen wir die Richtigkeit unserer praktischen, der Irrtumsmöglichkeit unterworfenen Folgerungen. Die *synderesis* ist Norm und Regel aller unserer Handlungen.[6]

Diese Grundbefähigung ist jedem Menschen von Gott mitgegeben. Sie verbleibt in ihm, wie Thomas unter Berufung auf Röm 2,14 f. betont, auch nach der Sünde.[7]

Die *Synderesis* ist nach Thomas im Menschen zunächst nur als Disposition da. Sie muß von außen her bestimmt und vervollständigt werden. Der psychologische Vorgang vollzieht sich beim Kind stufenweise über die Erfahrung von angenehm und unangenehm, über Lob und Tadel und schließlich über die Erfahrung des sittlich Guten und Bösen in der konkreten Realität. Mit Hilfe dieser Erfahrung gewinnt es den Begriff des sittlich Guten und Bösen und wird sich bewußt, daß das Gute zu tun und das Böse zu meiden ist. Erst jetzt kann im eigentlichen Sinne von einem Habitus der *synderesis* gesprochen werden. Mag Thomas auch noch nicht die präzisen Kenntnisse heutiger Psychologie besessen haben, es zeigt sich aber, daß seine Auffassung durchaus mit der Forderung heutiger Psychologie vereinbar ist, daß die Gewissensanlage »nicht nur durch ihre eigenen Regungen und Akte, sondern auch durch individualgenetische Entwicklungen und sozialgenetische Beeinflussung aus ihrer reinen Möglichkeit heraustritt«[8].

Im Unterschied zur *synderesis* als Habitus versteht Thomas die *Conscientia* als Akt. Dieses Verständnis leitet er einmal vom Wortsinn und zum andern vom allgemeinen Verständnis des Gewissens ab.

Dem Wortsinn nach bedeutet *Conscientia* die Hinordnung eines Wissens auf etwas Bestimmtes. Da die Anwendung eines Wissens auf ein Bestimmtes immer durch einen Akt geschieht, muß die *Conscientia* ein Akt sein.[9]

Dem allgemeinen Verständnis nach sagen wir vom Gewissen: Es bezeugt, bindet, spornt an, klagt an, foltert, tadelt. Das geschieht immer dann, wenn wir unser Wissen auf unser Handeln anwenden. Diese Anwendung geschieht auf dreifache Weise: Erstens: wenn wir etwas getan oder nicht getan haben, bezeugt uns unser Gewissen, *daß* wir es getan oder nicht getan haben (Zeugnis- oder Kontrollfunktion). Zweitens geschieht die Anwendung unseres Wissens auf eine Handlung in einem Urteil. Wir beurteilen, ob etwas getan oder nicht getan werden soll *(conscientia antecedens)*. Dieses Gewissensurteil bindet uns und spornt uns an. Drittens geschieht die Anwendung unseres Wissens auf eine Handlung in dem Urteil, daß eine bestimmte Tat gut oder schlecht gewesen ist *(conscientia consequens)*. Hier lobt, entschuldigt, foltert und klagt uns unser Gewissen nach der Tat an.[10]

---

6 Sth I q.79 a.12.

7 Vgl. dazu näher O. Renz, a. a. O., S. 73, 80, 95-106.

8 D. Mieth, a. a. O., S. 162. 9 Sth I q.79 a.13. 10 Ibid.

Betrachtet man von diesen Voraussetzungen her den Gewissensvorgang, so sind nach Thomas drei Elemente zu beachten: die *synderesis*, deren Inhalt die unwandelbaren allgemeinen Handlungsprinzipien sind; ferner das moralische Wissen, das wir durch Anwendung dieser Prinzipien auf bestimmte Bereiche gewonnen haben, indem wir aus den Prinzipien bestimmte Folgerungen gezogen haben, ohne schon einzelne Handlungen ins Auge zu fassen, also die persönliche Wertetafel; und schließlich die *Conscientia*, d. h. den Akt des praktischen Urteils oder Gewissensspruchs *(ultimum iudicium practicum, dictamen practicum rationis).*[11]

Über die Frage nach dem Verständnis von *synderesis* und *Conscientia* sowie über das Problem des Gewissensvorgangs und Gewissenserlebnisses hinaus stellt sich für die Scholastik die Frage nach dem Grund und der Wurzel des Gewissens und nach der unbedingten Verpflichtung des Gewissensspruchs.

Für Thomas und die gesamte theologische Tradition besteht kein Zweifel daran, daß das Gewissen letztlich im Anruf Gottes an den Menschen gründet und in Gottes verpflichtendem Willen seine tiefste Deutung erfährt.[12]

Die Frage, woher der Gewissensspruch seine absolute Verpflichtungskraft erhält, wird für die Scholastik und die gesamte theologische Tradition besonders relevant bei dem Versuch, das Problem des irrigen Gewissens zu lösen.

Die Tradition stellt diese Frage von ihrem Denkansatz her so: Kann das von der objektiven sittlichen Norm abweichende Gewissen für den einzelnen und für die jeweils zu fällende Entscheidung als maßgebliche und verbindliche Norm angesehen werden? Für Thomas kann es keine Frage sein, daß das Gewissen in Kraft des göttlichen Gesetzes verpflichtet. Nun leitet aber einzig und allein das Gewissen dem einzelnen Menschen den Gehalt der objektiven sittlichen Forderung zu. In der Form, in der das Gewissen ihm die Forderung vorlegt, erscheint dem Menschen ihr fordernder Charakter. Ob nun das Gewissen hinsichtlich der Erfassung des Objekts der Handlung nach seiner sittlichen Qualität irrt oder nicht, der Wille kann seine Gegenstände nur so erstreben, wie die Vernunft sie ihm darbietet. Folglich ist für ihn der Spruch des Gewissens maßgeblich und verbindlich. Wenn sich der Wille dagegen entscheidet, wird er dadurch ungeordnet.[13] Die Verpflichtung ergibt sich somit aus dem Gewissen selbst. Sie »gründet stets darin, daß es letztlich ›im Namen Gottes‹ gebietet. Wer zuwiderhandelt, bekundet somit seine Bereitschaft, Gottes Gebot zu übertreten, er sündigt«.[14]

Thomas macht allerdings gegenüber der allgemeinen Auffassung seiner Zeit, daß man die objektive Ordnung unbedingt zu respektieren habe, wie R. Hofmann gezeigt hat, einen Kompromiß.[15] Er weicht insofern von seiner eigenen Auffassung, daß die sittliche Verpflichtung sich direkt aus dem Gewissen ergibt, ab, als er erklärt, daß die aus dem irrigen Gewissen stammende Verbindlichkeit nur *per accidens* und *secundum quid* Geltung hat (d. h. nur auf Grund eines falschen Urteils). Daraus ergibt sich dann: Eine objektiv schlechte Handlung wird durch die Befolgung des irrigen Gewissensurteils

11 Vgl. J. Gründel, Das Gewissen als »norma normans« und als »norma normata«. In: Ch. Hörgl/F. Rauh (Hrsg.), Grenzfragen des Glaubens. Einsiedeln/Zürich/Köln 1967. S. 401.

12 Vgl. dazu R. Hofmann, Die Gewissenslehre des Walter von Brügge, S. 165.

13 So J. Gründel, a. a. O., S. 400.

14 Die Gewissenslehre des Walter von Brügge, S. 165.

15 Ebd., S. 167.

nicht ganz sittlich gut. Irgendwie hat sie wegen der objektiven Falschheit doch etwas von Sünde an sich.

In diesem Zugeständnis wird die Tragweite des Grundsatzes »Bonum ex integra causa« bemerkbar. Schon Petrus Aureoli († 1322) trug gegen die nur akzidentelle Verpflichtung des irrigen Gewissens bei Thomas von Aquin vor, daß diese Lehre einer Auffassung entstamme, wonach die ganze Güte einer Tat vom Objekt abhänge.[16] Eine Klärung der Frage wäre in der späteren Tradition möglich gewesen, wenn man die meines Erachtens in dieser Hinsicht viel ausgewogenere Lehre des Duns Scotus und der Ockhamisten – wie etwa Gabriel Biel – stärker beachtet hätte, wonach der sittliche Akt ein »actus circumstantionatus« ist und wo bereits eindeutig unterschieden wird zwischen sittlich gut und sittlich richtig. Möglicherweise bestehen, was bisher noch kaum untersucht worden ist, von hier aus – zumindest mittelbar – gedankliche Verbindungslinien zu der späteren Aussage von Kant, wonach es nicht genügt, *pflichtgemäß* zu handeln, sondern daß es erforderlich ist, auch *aus* Pflichtbewußtsein zu handeln.[17]

2. *Gewissen bei Immanuel Kant*

Mit diesem Hinweis stehen wir aber bereits an der Schwelle zu einem Verständnis von Gewissen, das zwar am Beginn der Neuzeit steht, aber im eigentlichen Sinne zu den klassischen Lehren über das Gewissen gezählt werden muß: die Auffassung Immanuel Kants, dessen Gewissenslehre sowohl Anklänge an die reformatorische Lehre als auch Tendenzen einer idealistischen Weltanschauung aufweist. Die Folge davon ist, daß Kants Grundauffassungen weder ganz im Protestantismus beheimatet sind noch ganz im Rationalismus des Idealismus aufgehen. Ja, es ließe sich sogar zeigen, daß bei Kant Aussagen zu finden sind, die eher dem katholischen Verständnis des Sittlichen entsprechen.

Das alles kann hier nicht im einzelnen aufgezeigt werden, besonders nicht die Grundlagen seiner Moralphilosophie und deren anthropologische Voraussetzungen mit der Aufgliederung des Menschen in zwei Schichten: in die sinnlich-zeitliche Schicht der Erscheinung *(Phänomenon)* und in die eigentliche Wesensschicht oder das Intelligible *(Noumenon)*, obwohl beides, Kants religiöse Herkunft wie seine Anthropologie von entscheidender Bedeutung für sein Verständnis des Gewissens sind.[18]

Wenn man Kants Verständnis des Gewissens zu begreifen versucht, wird man zunächst hingeführt zu dem Gedanken des moralischen Gesetzes, des kategorischen Imperativs, des unbedingten Sollens oder der Pflicht. Das moralische Gesetz, dessen wir uns *a priori* bewußt sind, kann nicht durch die theoretische Vernunft bewiesen werden.

---

16 Vgl. R. Hofmann, a. a. O., S 167.

17 Vgl. B. Schüller, Gewissen und Schuld. In: J. Fuchs, a. a. O., S. 50; W. Ernst, Gott und Mensch am Vorabend der Reformation. Leipzig 1972.

18 Zum Ganzen vgl. W. Schulz, Kant als Philosoph des Protestantismus (Theologische Forschung. Wiss. Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre, hrsg. v. H.-W. Bartsch/F. Buri, Bd. XXII). Hamburg 1960; G. Funke, Gutes Gewissen, falsches Bewußtsein, richtende Vernunft. In: J. Blühdorn, a. a. O., S. 252-284; H. Kuhn, Begegnung mit dem Sein. Ebd., S. 162-186; H. Reiner, Die Funktionen des Gewissens. Ebd., S. 285-316; H. Welzel, Vom irrenden Gewissen. Eine rechtsphilosophische Studie. Ebd., S. 384-406.

Es steht für sich selbst fest als Faktum der reinen Vernunft und tritt von sich aus mit unbedingtem Anspruch an den Menschen heran. Es macht ihn – dahinter steht die Anthropologie Kants – unabhängig von der Tierwelt wie von der Sinnenwelt und zeigt ihm seine eigentliche Würde. Die Stimme des Gesetzes wird uns zum Bewußtsein gebracht durch einen inneren Gerichtshof in uns: die furchtbare Stimme des Gewissens als das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes in uns. Es hat eine abschreckende Achtung, die uns unsere eigene Unwürdigkeit so strenge vorhält, andererseits aber gerade auch unsere Würde aufweist.[19]

Für Kant ist es klar, daß jeder Mensch Gewissen hat und sich so durch einen inneren Richter bedroht, beobachtet und überhaupt in Respekt gehalten weiß; und »diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist etwas, was er sich nicht selbst macht, sondern es ist seinem Wesen einverleibt. Es folgt ihm wie ein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt«.[20]

Das Gewissen ist zu verstehen als subjektives Prinzip »einer vor Gott seiner Taten wegen zu leistenden Verantwortung«.[21]

Es wäre aber falsch, wenn man bei Kant die Stimme des Gewissens als unmittelbare Stimme Gottes deuten würde. Die Stimme des Gewissens ist, wie gesagt, ein subjektives Prinzip, und doch ist es Repräsentant Gottes, »der seinen erhabenen Stuhl *über uns*, aber auch *in uns* einen Richterstuhl aufgeschlagen hat«.[22]

Von da aus wird deutlich, daß Kant es als erste Pflicht des Menschen gegen sich selbst ansehen muß, sich moralisch zu prüfen, d. h. zur moralischen Selbsterkenntnis zu kommen, denn der Mensch neigt auf Grund seiner zwiespältigen Verfaßtheit immer zur Selbstliebe. Die moralische Prüfung erforscht das Innere unseres Herzens, unsere Gesinnung, ob sie gut oder böse, rein oder unrein ist. Die Prüfung führt, wie Kant sagt, »zu Unparteilichkeit in Beurteilung unserer selbst in Vergleichung mit dem Gesetz und zu Aufrichtigkeit im Selbstgeständnisse seines inneren moralischen Werts oder Unwerts«.[23] Das Gewissen stellt uns vor den Richterstuhl der Vernunft, vor den »Gott in uns«.

Diese Selbsterkenntnis führt auch zu der Einsicht, daß »Pflicht und Schuldigkeit« die Begriffe sind, »die wir allein unserm Verhältnis zum moralischen Gesetz geben müssen«.[24] Anders gesagt: Das Verhalten des Menschen gegenüber dem moralischen Gesetz kann nur in Pflicht und Achtung bestehen. Auch Gottes- und Nächstenliebe sind nicht Neigung, sondern Pflicht.

In diesem Zusammenhang ist auch Kants berühmte Aussage am Beginn der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« zu sehen: »Es ist überall nichts in der Welt, ja auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.«[25]

Das »an und in sich Gute« ist somit nicht zu finden in Talenten, Eigenschaften und Beschaffenheiten des Menschen, auch nicht in Glück, Macht, Reichtum oder Ehre, und auch nicht in einem sogenannten guten Gewissen oder in einem wahren Bewußtsein,

19 Kr. d.pr. Vern., V, 94.

20 VII, 250.

21 VII, 252.

22 Ebd.

23 Ebd., 254.

24 V, 92.

25 IV, 393.

denn aus alledem ergibt sich gar nicht, was das Gute und was recht ist. Das Gewissen sagt nicht, *was* gut ist; das Gewissen ist vielmehr »ein Bewußtsein, das für sich selbst Pflicht ist«[26], d. h., es ist das sich selbst richtende Bewußtsein, die sich selbst richtende Urteilskraft. Das Gewissen vermag nur zu beurteilen, ob ich nach einer vorgefundenen Pflicht gehandelt habe oder nicht. Es bestimmt nicht den Inhalt der Pflicht, sondern es beurteilt nur mein Verhältnis zur Pflicht. Das Gewissen stellt den Menschen wider oder für sich selbst zum Zeugen auf, daß die Vernunft die »Beurteilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit (ob sie recht oder unrecht sind) übernommen habe«[27]. Im richterlichen Anruf, d. h. in der Aufforderung zur Pflichterfüllung bzw. in der Selbstverurteilung, erweist sich das Gewissen.[28] Der autorisierte Gewissensrichter im inneren Gerichtshof im Menschen ist eine »idealische Person«.

Auf die berühmte Frage nach der Möglichkeit des Gewissensirrtums, mit der sich die gesamte Scholastik so intensiv befaßt hatte, antwortet Kant: »Moralisten reden von einem irrenden Gewissen. Aber ein irrendes Gewissen ist ein Unding . . . Ich kann zwar in dem Urteile irren, in welchem ich glaube Recht zu haben; denn das gehört dem Verstande zu, der allein (wahr oder falsch) objektiv urteilt; aber in dem Bewußtsein: ob ich in der Tat glaube Recht zu haben (oder es bloß vorgebe), kann ich schlechterdings nicht irren, weil dieses Urteil oder vielmehr dieser Satz bloß sagt, daß ich den Gegenstand so beurteile.«[29]

»In dem objektiven Urteil, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjektiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behufe jenes Urteils verglichen habe, kann ich nicht irren, weil ich alsdann praktisch gar nicht geurteilt haben würde; in welchem Falle weder Irrtum noch Wahrheit statthat . . . Wenn jemand sich bewußt ist, nach Gewissen geurteilt zu haben, so kann von ihm, was Schuld oder Unschuld betrifft, nichts mehr verlangt werden. Es liegt ihm nur ob, seinen Verstand über das, was Pflicht ist oder nicht, aufzuklären.«[30]

Wie B. Schüller betont, übersieht Kant erstaunlicherweise, »daß jemand, weil er eine pflichtwidrige Handlung irrigerweise für pflichtgemäß hält, aus Pflichtbewußtsein das Pflichtwidrige tun kann«.[31] Nach Kant kann kein Ketzerrichter aus irrigem Gewissen gehandelt haben, sondern nur gewissenlos, d.h., er kann nicht von der Pflichtgemäßheit seiner Handlung überzeugt sein.[32]

Auf der gleichen Linie liegt dann auch die Aussage Fichtes: »Das Gewissen irrt nie und kann nicht irren; denn es ist das unmittelbare Bewußtsein unseres reinen ursprünglichen Ich, über welches kein anderes Bewußtsein hinausgeht, das nach keinem anderen Bewußtsein geprüft oder berichtigt werden kann; das selbst Richter aller Überzeugung ist, aber keinen höheren Richter über sich anerkennt . . . «[33]

---

26 AA VI, 185. 27 Ebd., 186.

28 Vgl. D. Rüdiger, Der Beitrag der Psychologie zur Theorie des Gewissens und der Gewissensbildung. In: J. Blühdorn, a. a. O., S. 464.

29 VI, 150; vgl. dazu H. Welzel, a. a. O., S. 394.

30 II, 243

31 Die Begründung 140, Anm. 4.

32 Vgl. dazu H. Kuhn, a. a. O., S. 173; H. Welzel, a. a. O., S. 397.

33 System der Sittenlehre von 1798, III § 15.

II. Heutige theologisch-ethische Überlegungen zum Verständnis des Gewissens

Die Versuche der katholischen Moraltheologie, das komplexe Phänomen des Gewissens wissenschaftlich zu erhellen, führen bis zum 20. Jahrhundert, bis auf wenige Ausnahmen, die aber nicht zum Zuge kamen, kaum über die thomanische Gewissensauffassung hinaus. In der Neuscholastik erfolgt, beinahe immer in der Frage nach der Verpflichtungskraft des irrigen Gewissens, sogar noch eine Verstärkung der objektivistischen Sicht, in der das Gewissen ganz als Erfüllungs- oder Vermittlungsorgan einer vorgegebenen moralischen Ordnung erscheint.[34]

Weder die in der franziskanischen Tradition vertretene Auffassung noch eine positive Wertung von Grundgedanken, die sich bei Kant finden, werden aufgegriffen. Im Gegenteil, es wird immer wieder nach neuen Argumenten gegen andere Positionen zur Verteidigung der eigenen Auffassung gesucht.

1. Gewissen als Mitte der Person

Wir können hier den Weg der geschichtlichen Entwicklung übergehen, der innerhalb der katholischen Moraltheologie zu einer Neubesinnung und zu einem Umdenken in der Gewissenslehre geführt hat, und uns mit den neueren Überlegungen befassen, die in der Gegenwart vorherrschend sind.

Entscheidend für ein Umdenken in der Gewissenslehre ist die Wende zum Blick auf die Person selbst, auf die Gewissenserfahrung und auf den Versuch einer Deutung des Gewissensphänomens.

Das gegenwärtig in der katholischen Gewissenstheorie am häufigsten verwendete Wort für Gewissen ist wohl »Gewissen als Mitte der Person« oder »Gewissen als Mitte personaler Existenz«. Von diesem Blickwinkel her stellt sich das Gewissen dar »als Organ der Person für die sittlichen Werte und ihre bindende Kraft, als eine Funktion der ganzen Persönlichkeit, in der die persönlich verpflichtende Forderung des sittlichen Sollens zum Bewußtsein kommt«[35].

Dementsprechend ist dann das Gewissen der Ort, d.h. jene Tiefe der menschlichen Person, in der die Person »ganz bei sich selbst ist: also wie in einem Punkt ohne Ausdehnung; hier sind anwesend, ungetrennt und doch unterschieden: Verstehen von Wesen, Sinn und Bestimmung des Menschen, Erfahrung des imperativischen Charakters der Forderung der Selbstrealisierung der Person und der als richtig erfahrenen oder erkannten Verhaltensweisen, Begreifen von Selbstrealisierung und Selbstentfremdung in ihrer Bedeutung für das eigentliche und endgültige Schicksal des Menschen, schließlich der geistig-gemüthafte Drang zu all diesem«[36].

Diese Sicht versteht sich in Auseinandersetzung mit einer Reihe von einseitigen Gewissensdeutungen als ganzheitliche Sicht des Gewissens. Gegenüber der intellektua-

---

34 Vgl. dazu K. Golser, Gewissen und objektive Sittenordnung. Zum Begriff des Gewissens in der neueren katholischen Moraltheologie (Wiener Beiträge zur Theologie XLVIII). Wien 1975 passim.

35 A. Auer, a. a. O., S. 45.

36 J. Fuchs, Die Frage an das Gewissen, S. 58. Ähnlich A. Auer, a. a. O.; J. Gründel, a. a. O., S. 467.

listischen Sicht der Tradition wird betont, daß das Gewissen nicht nur mit Erkenntnis zu tun habe; gegenüber dem Intuitionismus, daß das Gewissen nicht in bloß intuitiver Erkenntnis aufgeht. Im Unterschied zur voluntaristischen Sicht wird betont, daß das Wesen des Gewissens nicht allein im Willen, im Streben, im Trieb oder Drang zur sittlichen Erfüllung besteht; und gegenüber dem emotionalistischen Psychologismus und Subjektivismus wird herausgestellt, daß es sich bei den Gewissensregungen um objektive Sachverhalte handelt, »vor allem aber um das in der konkreten Situation zur Entscheidung gestellte Verhältnis zu Gott«[37].

Mit Rekurs auf die mittelalterlichen Mystiker und deren Auffassung von der *scintilla animae*, dem Funken Licht, das Gott selbst in die Seele gelegt hat, als *Synderesis*, d. h. als bewahrende und erhaltende Kraft, als der unzerstörbare Teil des Wesens der Seele, wird herausgestellt, daß dieser Seelengrund, das Gemüt oder »Herz«, den Grund und die Mitte der personalen Existenz ausmache. »Gewissen ist mehr als bloßes Erkennen, mehr als bloßes Wollen, mehr als bloßes Fühlen, es ist die Tiefe der menschlichen Existenz, der innerste Kern der Person in ihrer Ausrichtung auf Gott und in ihrem letzten Getragensein von ihm. Es ist ... die von der Ganzheit des seelischen Lebens getragene Einstellung des Menschen zum Sittlichen.«[38]

Hinter solchen Aussagen, die den Versuch einer Umschreibung des Gewissensphänomens darstellen, stehen unterschiedliche Ansätze für einen Zugang zum Verständnis des Gewissens, wobei mehrere Aspekte herausgestellt werden.

Geht man den einzelnen Aspekten nach, so zeigt sich, daß es zunächst darum geht, die Erfahrung des Angerufenseins und der Transzendenz sowie die Begegnung des freien Subjekts mit dem Angebot und Gebot des Guten aufzuzeigen.

a) Die Erfahrung des Angerufenseins

Vom Phänomenologischen her erweist sich der Gewissensruf als Entlarvung, Mahnung und Warnung. Dieser Ruf ist zunächst einmal ein Ruf, der aus uns selbst kommt und an uns selbst gerichtet ist. Der einzelne erfährt in diesem Ruf, daß er als Ich, als Person, in seiner freien Selbstbestimmung gemeint und gefordert ist, daß es bei diesem Ruf um ihn selbst geht. Er wird in seiner Freiheit vor eine Forderung gestellt, die aus ihm selbst stammt, er wird mit sich selber konfrontiert. Nicht eine äußere Instanz, nicht eine äußere Autorität, auch nicht unmittelbar die Stimme Gottes erfährt er in diesem Ruf aus sich selbst als Ruf zur Verantwortung für sich selbst. Man kann diesen Ruf, der als unbedingte Forderung erfahren wird, zerreden, verdrängen und wegschieben und sich so vor sich selber schuldig machen, aber man weiß aus seinem eigenen Inneren heraus, daß man diesen Ruf in Freiheit annehmen soll als Ruf zur Selbstverwirklichung.

b) Erfahrung der Transzendenz

Wenn der im Gewissen erfahrene Ruf zunächst auch immer als Konfrontation des Ich mit sich selbst erfahren wird, indem sich eine absolute Forderung an die Freiheit zur Selbstverwirklichung richtet, so muß man doch noch einen Schritt weitergehen und fragen, wo denn der letzte Grund und die Wurzel dieser Forderung liegen kann. Die theologische Antwort auf diese Frage wird allgemein so gegeben, daß man sagt, ein solcher Anspruch als ein absolutes Sollen könne seine Wurzel und seinen Grund weder

37 A. Auer, a. a. O., S. 43.

38 Ders., a. a. O., S. 45, im Anschluß an Müncker, Steinbüchel, Stelzenberger und andere.

im Gesetz der Gesellschaft, der Rasse oder Klasse noch in der Menschheit als solcher haben, sondern er müsse selber wieder in einem Absoluten gründen, das selber Person sei, in der absoluten Person Gottes. Im Ruf des Sollens, den der Mensch in der Tiefe seiner Existenz, im Gewissen, erfährt, ist der Mensch zwar in erster Linie mit sich selber konfrontiert, aber er ist letztlich darin als freies Subjekt vor den Anspruch Gottes gebracht.

c) Begegnung mit dem Guten als Angebot und Gebot

Die Erfahrung des Angerufenseins in der Mitte der Person, im Gewissen, ist immer auch die Erfahrung der Begegnung mit dem Guten. Die klassische Tradition in Gestalt der philosophisch-theologischen Ethik und in Gestalt der Lehre Kants hat diese Frage unterschiedlch, aber auch einander ergänzend beantwortet, und zwar das eine Mal stärker vom ontischen Wert des Guten her und das andere Mal stärker vom Sollen her.

In philosophisch-theologischer Sichtweise ist das Gute mit dem Wertvollen und Sinnvollen identisch, mit der Wertwirklichkeit, die sich dem Menschen in der Mitte seiner personalen Existenz anbietet und ihn als sinnverheißend anruft: als *bonum amandum*, als das, was der Liebe wert ist, was Liebe und vertrauende Zusage verdient. Deshalb spricht die theologische Ethik, wenn sie vom Inbegriff der sittlichen Forderung spricht, von ungeteilter Liebe zu allen Menschen als der eigentlichen Bestimmung des Menschen, die sich aus der Einsicht in den Anruf des Guten erschließt, und sie sieht den verbindlichen Maßstab der Liebe in der Gutheit oder im Wert dessen, worauf sich diese Liebe jeweils bezieht.[39] Sie spricht von der Goldenen Regel und vom Doppelgebot der Liebe.

Für Kant liegt, wenn ich recht sehe, der Ansatz etwas anders. Er bestimmt das Gute unmittelbar ethisch vom Sollen her als das Gesollt-Gewollte, als Gebot und Pflicht, und der Inbegriff der sittlichen Forderung, des kategorischen Imperativs, ist Unparteilichkeit oder Achtung alles dessen, was Menschenantlitz trägt.

Wieweit Kants Verständnis des Sittlichen und des Gewissens theoretisch wie praktisch einen Gottesbezug impliziert, ist, wie die neueste Auseinandersetzung um die Kantinterpretation bei R. Schaeffler zeigt, kontrovers.[40] Im Unterschied zu G. B. Sala ist R. Schaeffler der Auffassung, man könne auch bei Kant nicht von einer Loslösung des Sollensanspruchs vom Gottesglauben und von einer Vergottung des Menschen in der Autonomie sprechen.[41]

Für das theologische Verständnis des Gewissens in der katholischen Moraltheologie jedenfalls ist der in der Mitte der Person erfahrene Anspruch letztlich theonom gegründet: »als Ruf in die Freiheit und Verantwortung vor Gott«, und das Gewissen wird verstanden als Instanz, die uns »ursprünglich den Sinn und das Herz aufschließt für die Liebe als unsere Bestimmung, weil wir in seinem Lichte in der sittlichen Güte unsere

---

39 Vgl. zu diesem Grundsatz B. Schüller, Die Begründung, S. 65; Zum Ganzen auch J. Splett, Gewissen – Ernst der Menschlichkeit. In: J. Fuchs, a. a. O., S. 19-33.

40 R. Schaeffler, Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Darmstadt 1979.

41 Vgl. G. B. Sala, Kant und die Theologie der Hoffnung. Eine Auseinandersetzung mit R. Schaefflers Interpretation der kantischen Religionsphilosophie. In: ThPh 56 (1981), S. 92-110; R. Schaeffler, Kant als Philosoph der Hoffnung. Zu G. B. Salas Kritik an meiner Interpretation der kantischen Religionsphilosophie. In: ThPh 56 (1981), S. 244-258.

Berufung erkennen«, als »Ruf in die Heilsentscheidung«,[42] als »religiöses Ereignis«, das »seine letzte Erklärung in der Tatsache (findet), daß der Mensch nach dem Ebenbild Gottes geschaffen ist«,[43] als Erfahrung eines echten Sollens, »das sich nur unter der Voraussetzung eines Absolutum verstehen läßt, in dem totaler Sinn... begründet ist«,[44] als »Ort des Dialogs zwischen Gott und Mensch«, wo sich das Gespräch ereignet, »in dem das Gute in seiner Verbindlichkeit dem einzelnen vorgelegt wird«,[45] und vieles mehr. Diese religiöse Interpretation des Gewissens ist von anderen Disziplinen, die sich mit dem Phänomen des Gewissens befassen, oftmals hinterfragt worden und wird es auch heute noch. D. Mieth ist dieser Hinterfragung nachgegangen und hat die verschiedenen Theorien auf ihre anthropologische und theologische Integrationsmöglichkeit hin untersucht. Er kommt zu dem Ergebnis, daß das »Gewissen als personale Erfahrungsgestalt des Sittlichen sich immer auf eine Sinnordnung (beruft), in der die gegebene Sachordnung individueller und sozialer Verhältnisse auf den Prüfstand gerät, ob sie eine menschliche Sinnordnung repräsentiert«. Ohne »jenes gläubige Vorverständnis, das das Gewissen bereits aufleuchten läßt, bevor dieses gesellschaftlich real ermöglicht wurde«, sei eine von den heutigen Wissenschaften geforderte »kritische Ausbildung von Identität« nicht möglich.[46]

2. *Gewissen als Urteilsinstanz und Urteil*

Wenn der Mensch – nach theologischer Lehre wie nach Kant – sich nicht erst ein Gewissen anschaffen muß, sondern ein solches immer schon hat, in dem er, unbhängig davon, ob er sich darin auch immer schon thematisch seines Grundverhältnisses zu Gott bewußt ist, den unbedingten Anruf und die Pflicht zur sittlichen Güte als die ihm eigene Berufung zu seiner Selbstverwirklichung und damit zur Heilsentscheidung erfährt, wofür Kant sagen würde, die Pflicht, gute Menschen zu werden, dann ist klar, daß das Gewissen in diesem Ruf *irrtumsfrei* ist; es ist hierin *unfehlbar*, welchen Begriff der Moralsprache man auch immer für dieses Phänomen verwenden will, ob Gewissen oder Herz oder sittliches Subjekt unter dem Ruf des Guten, oder einfach Mitte der Person oder Mitte personaler Existenz.[47]

Die eigentlichen konkreten Probleme stellen sich ja erst, wenn man auf der Grundlage des Angefordertseins zur Bejahung des sittlich Guten den Spruch des fordernden Gewissens in der konkreten Situation in den Blick nimmt, in welchem ein Urteil über das sittlich Richtige erfolgt, dessen Befolgung den Menschen selbst gut macht. Unser Gewissen ruft uns nicht nur in die *Entscheidung zum Guten*, sondern es gibt uns in kompetenter Weise *die Werke* an, in denen wir unsere Entschlossenheit für das sittlich Gute zu bewähren haben.

---

42 B. Schüller, Das irrige Gewissen (Theol. Akademie, hrsg. v. K. Rahner/O. Semmelroth, Band 2). Frankfurt/M. ²1966, S. 12f.

43 J. Gründel, a. a. O., S. 408f.

44 J. Fuchs, a. a. O., S. 57.

45 A. Auer, a. a. O., S. 50.

46 D. Mieth, a. a. O., S. 181.

47 Vgl. B. Schüller, Die Begründung, S. 40-57.

Spricht man in diesem Sinne von Gewissen, dann ist – entsprechend einer Formulierung von W. Kerber – das Gewissen »jene Instanz im Menschen, die ihm sagt, wie er handeln soll, also ein Urteil über das *sittlich Richtige* und *sittlich Falsche* abgibt. Insofern der Mensch dem Spruch seines Gewissens folgt, handelt er *sittlich gut;* entscheidet er sich gegen den Spruch seines Gewissens, so handelt er *sittlich schlecht*«.[48]

Ohne hier auf den unterschiedlichen Gebrauch der in der Tradition verwendeten Begriffe eingehen zu können, wird Gewissen in diesem Sinne, d. h. als Gewissensspruch, von der Tradition als *conscientia moralis* bezeichnet, als »iudicium ultimo-practicum de actu hic et nunc ponendo vel posito«.[49] Der Gewissensspruch ist ein Akt der praktischen Vernunft, ein Urteil, in welchem der Mensch seine eigene, sein eigenes Wollen in Anspruch nehmende Stimme vernimmt. Da ein Urteil wahr oder falsch sein kann, scheint die *conscientia moralis*, der Gewissensspruch, mir als Subjekt, das sich auf den fordernden Anruf des Guten in freier Entscheidung für das Gute oder Schlechte entschieden hat, etwas gebieten oder verbieten zu können, was sittlich falsch sein kann.

Die klassische katholische Tradition hat dieses Problem unter dem Titel des irrigen Gewissens behandelt; wobei der Ausgangspunkt die Gegenüberstellung von Sittengesetz als objektiver Norm und Gewissen als subjektiver Norm war. Thomas von Aquin und die Neuscholastik hatten erklärt, das Sittengesetz werde dem Menschen durch sein Gewissen zur Kenntnis gebracht, und darum sei das Gewissen subjektive Norm, die den Menschen absolut verpflichte. Der Mensch handle im Falle eines irrigen Gewissens zwar subjektiv gut (aber nur *per accidens*), aber objektiv falsch.

Die heutige Moraltheologie wird, um mit B. Schüller zu sprechen, in dieser Erklärung »keine plausible Begründung dafür (sehen), von Gewissen als subjektiver Norm zu sprechen. Wenn es gilt, daß im Gewissensurteil die objektive Norm des Sittengesetzes auf eine konkrete Situation hin begriffen ist, dann ist der Gewissensanspruch selbst die objektive Norm als begriffene«.[50] Deshalb muß – nach B. Schüller – die Rede vom Gewissen als subjektiver Norm einen anderen Grund haben. Dieser Grund ist die These, daß auch das irrige Gewissen bindet.

Wenn Sittengesetz und Gewissensurteil immer übereinstimmen würden, wäre es wenig sinnvoll, von objektiver und subjektiver Norm zu sprechen. Wenn man aber erfaßt, daß ein Gewissensspruch irrig sein kann, »hebt man das Sittengesetz als objektive Norm vom Gewissen ab. Wenn man daraufhin vom Gewissensurteil sagt, es sei ebenfalls Norm, subjektive Norm, ungeachtet seiner Abweichung von der objektiven Norm, so kann es dafür nur einen legitimierenden Grund geben:

Der Gewissensspruch gilt in jedem Fall, also auch in dem Fall, daß das Gewissen irrt.«[51]

---

48 W. Kerber, Gewissensentscheidung in Politik und Gesellschaft. In: J. Fuchs, a. a. O., S. 68.

49 So auch B. Schüller, Die Begründung, S. 45; R. Bruch, Die persönliche Gewissensentscheidung. In: ThGl 56 (1966), S. 163f., versteht unter *iudicium de actu ponendo* das Urteil über den sittlichen Charakter der *hic et nunc* zu vollziehenden Handlung, unter *iudicium ultimo-practicum* den Entschluß, sich entsprechend oder nichtentsprechend diesem Urteil zu verhalten. Anders G. Ermecke, Katholische Moraltheologie I. Münster 1959, S. 160, der unter *iudicium ultimo-practicum* das *iudicium de actu ponendo* versteht. In diesem Sinne wird der Begriff auch im folgenden verwendet.

50 B. Schüller, Die Begründung, S. 55.

51 Ebd., S. 56.

Tatsächlich ist ja die Lehre, wie auch ein irriges Gewissen absolut bindend sein könne, durch die Jahrhunderte unterschiedlich beantwortet worden. Für die Theologen der Tradition hatte die objektive Ordnung ein so bedeutendes Gewicht, daß man annahm, es müsse grundsätzlich immer möglich sein, das schuldlos irrige Gewissen zu korrigieren. Thomas von Aquin billigte zwar den Heiden in der Annahme des Glaubens Gewissensfreiheit zu, und er gestand auch ein, daß ein Exkommunizierter in der Exkommunikation sterben müsse, wenn er den Spruch der Kirche nicht im Gewissen akzeptieren könne; zugleich aber rechtfertigte Thomas innerhalb der Kirche die Ketzerverfolgung bis zur Todesstrafe durch die weltliche Gewalt.[52]

Kant hatte angenommen, kein Ketzerrichter könne von der Pflichtmäßigkeit seiner Handlung überzeugt gewesen sein; für Thomas dagegen war es klar, daß es einen Irrtum geben könne und daß man einem irrigen Urteil folgen müsse, daß aber dieser Irrtum die Handlung nicht ganz sittlich gut mache.

Heute scheint, wenigstens im deutschsprachigen Raum, die Frage, wie ein irriges Gewissen, in gutem Glauben entfaltet und erfahren, absolute Geltung und Verpflichtung beanspruchen kann, allgemein so beantwortet zu werden, daß man sagt, »durch die gutgläubige Befolgung des Gewissens, das objektiv Unberechtigtes gestatte, handle man sittlich-personal richtig und werde so sittlich gut«.[53]

Mir scheint, daß zu einer solchen Antwort Klärungen in mehreren Bereichen der Moraltheologie eine Rolle spielen: einmal die Lehre vom sittlichen Handeln, in dem der sittliche Akt als ganzheitlicher Akt der Person gesehen wird; und zum andern, noch vorgängig dazu, die Unterscheidung zwischen sittlich gut und sittlich richtig, eine Unterscheidung, die übrigens bei Theologen im romanischen Sprachraum auf Unverständnis und Ablehnung stößt. Gerade diese Unterscheidung macht es aber, wie B. Schüller erneut herausgestellt hat, möglich, »die Lehre von der sittlich bindenden Kraft des irrigen Gewissens zumindest einleuchtender zu formulieren«.[54]

Als Ureinsicht in das sittlich Gute – und das war der erste Punkt meiner Überlegungen zum heutigen Verständnis des Gewissens – kann das Gewissen sich nicht täuschen. Es gebietet unfehlbar das Tun des sittlich Guten. Diese Grundeinsicht und die auf diese Einsicht hin gefällte Entscheidung zur bleibenden Entschlossenheit zum sittlich Guten schließen aber nicht aus, daß das Gewissen sich über das sittlich Richtige täuscht. »Dadurch erklärt sich, daß man sich in völlig gleicher Weise im Guten bewährt, ob man seinem nicht irrigen oder seinem irrigen Gewissen folgt.«[55]

Ziehen wir aus unseren Überlegungen, die wir bisher zur Frage nach dem Gewissen

---

52 Sth II II q.11 a.3; Sent. II d.38 q.2 a.4; dazu R. Hofmann, Gewissensfreiheit in theologischer Sicht (Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung, FS für Th. Müncker). Düsseldorf 1958, S. 23f.; A. Auer, a. a. O., S. 57.

53 So J. Fuchs, a. a. O., S. 61.

54 B. Schüller, Die Begründung, S. 139.

55 Ders., ebd., S. 139. Vgl. die von B. Schüller, Gewissen und Schuld, S. 42 aufgestellten vier idealtypischen Gestalten: 1. Jemand handelt sittlich gut und sittlich richtig. Der Heilige, der sich als Wohltäter seiner Mitmenschen erweist. – 2. Jemand handelt sittlich gut und sittlich falsch. Der Heilige, der aus Irrtum Unheil unter seinen Mitmenschen anrichtet. – 3. Jemand handelt sittlich schlecht und sittlich richtig. Der Sünder, der sich als Wohltäter seiner Mitmenschen erweist. – 4. Jemand handelt sittlich schlecht und sittlich falsch. Der Sünder, der Unheil unter seinen Mitmenschen anrichtet.

angestellt haben, ein kurzes Fazit, dann ergibt sich – sehr gedrängt – für das Gewissensverständnis folgendes Bild:

Ausgangspunkt ist die transzendentale Erfahrung der Verwiesenheit des Menschen auf das Gute *(Synderesis* als Urwissen), die den Menschen als Subjekt freier Selbstbestimmung vor eine fundamentale Freiheitsentscheidung stellt. In einer (mehr oder weniger reflex bewußten) Grundentscheidung bestimmt er seine positive oder negative Grundorientierung und damit auch schon seine Tendenz in Hinblick auf sittliche Werte (persönliches Grundgewissen und persönliche Wertetafel). Das in diesem Sinne verstandene Gewissen geht konstitutiv in den konkret kategorialen Vollzug ein, in welchem bezüglich des gebietenden Gewissens ein *iudicium ultimo-practicum de actu hic et nunc ponendo* geschieht. Da in dieses Urteil das persönliche Werterfassen, Sachkenntnis und die Situation selbst einfließen, somit also ein ganzheitlicher personaler Vorgang ist, in dem ein Urteil über das *für mich* Richtige gefällt wird, kann es sich auch nur um ein sittlich-personal richtiges Urteil handeln, dessen Befolgung als Ausdruck absoluter Entschiedenheit absolut verpflichtet und die Person selbst sittlich gut macht.

III. Zusammenfassende Thesen zum Verständnis des Gewissens

Die hier vertretende Sicht des Gewissens läßt sich abschließend in folgende Thesen zusammenfassen.

Erstens: Die vom Gewissen selbst in der konkreten Situation gefundene Antwort auf die Frage nach dem persönlich sittlich richtigen Handeln tritt im Gewissensspruch *(conscientia moralis)* als absolute Forderung an die Person selbst heran. Der eindeutige Spruch des Gewissens beansprucht aber nicht nur die Person selbst in absoluter Weise, sondern er erhebt auch den Anspruch, von allen andern unbedingt respektiert zu werden. Damit ist gemeint, daß ein sittlich-personaler Gewissensspruch eines anderen Menschen uns nicht nur Hochachtung und Bewunderung abnötigt, sondern daß er unsere unbedingte Respektierung verlangt, und zwar in dem Sinne, daß niemand gezwungen werden darf, gegen den eindeutigen Spruch seines Gewissens zu handeln.

Zweitens: Die im Gewissensspruch gegebene Antwort auf die Frage nach dem *für mich* in der konkreten Situation Richtigen oder Falschen erweist sich *de facto* nicht notwendig als eine Antwort über das *an sich* Richtige, sondern als Antwort über das für mich Richtige, als Antwortung über die Bedeutung, die ein Tun für die Person selbst in ihrer Entschlossenheit zur Realisierung ihrer selbst hat.

Drittens: Im Gewissensspruch erweist sich das Gewissen nicht nur als Ausführungsorgan vorgegebener Normen, nicht nur als *principium applicationis legum,* sondern das Gewissen ist auch »suchendes« und urteilendes Gewissen. Es hat in der konkreten Situation eine sachentsprechende und nicht nur eine normentsprechende Antwort zu geben. Deshalb ist für die rechte Formung des Gewissens nicht nur erforderlich, daß ein grundsätzliches Ja gegeben wird zur sittlichen Güte und zur Bereitschaft, aus sittlich guter Gesinnung zu handeln, sondern auch ein kognitives Erfassen von Werten und Gütern, ihrer Hierarchie und Dringlichkeit, sowie ein Vertrautsein im Umgang mit Wertvorzugsregeln.[56]

56 Zur Frage der Entwicklung und Begründung sittlich-relevanter Einsichten vgl. F. Böckle, Fundamentalmoral. München ^{2}1978, S. 258-287.

Viertens: Wenn der Anspruch des Gewissens auch absolut ist, so schließt das doch nicht aus, sondern geradezu ein, daß eine beständige Überprüfung der eigenen Grundeinstellung, der persönlichen Wertetafel und der Urteilsbildung erforderlich ist. Die Tatsache, daß nicht nur die Gesinnung oder Motivation gut oder schlecht und der Mensch zu Selbstliebe statt zu Selbstlosigkeit geneigt sein kann, daß ferner trotz tiefster Entschlossenheit zum sittlich Guten das Urteil über das sittlich Richtige einen Irrtum nicht ausschließt und daß eine sittlich schlechte Gesinnung ein richtiges Handeln nicht ausschließt, macht es für den einzelnen zur Pflicht, seine Urteilsbildung zu prüfen und in der Gewissenserforschung seine Grundeinstellungen zu bedenken. Gerade weil die Formung des Gewissens in der Erfassung von Werten und Normen sich in einem geschichtlichen Prozeß vollzieht, steht der einzelne ständig in der Verantwortung für die rechte Formung seines Gewissens, so daß er sich nicht einfach unter Berufung auf ein unkontrollierbares persönliches Gewissen aus jeder Rechenschaftslegung hinausstehlen kann.

Fünftens: Die heute vielbeschworene Berufung auf das persönliche Gewissen, in der sich der einzelne gegenüber einer Mehrheit oder einem positiven Gesetz auf seine eigene Gewissensüberzeugung beruft, stößt auf Hochachtung, aber auch auf Mißtrauen. Sie bringt dem einzelnen nicht selten den Vorwurf des Subjektivismus ein. Andererseits drängt sich gegenüber dem Anspruch der Autorität, durch sogenannte Gewissensprüfung zu klären, ob es sich bei der Berufung auf das Gewissen nur um eine übernommene Meinung oder um eine echte Gewissensentscheidung handelt, bei denen, die sich auf ihr Gewissen berufen, der Verdacht eines illegitimen Eingriffs in die Gewissensfreiheit auf. – Die Berufung auf das persönliche Gewissen ist in ihrem Kern die Berufung darauf, daß sich der einzelne nach verantwortlicher Prüfung der Gründe das sittliche Urteil gebildet hat, in einem bestimmten Falle (Dienst mit der Waffe, Gebrauch von empfängnisverhütenden Mitteln) gegen die Auffassung der Mehrheit oder gegen das Gesetz der Autorität handeln zu müssen. – Wer in einem solchen Konfliktfall für seine Entscheidung sein Gewissen in Anspruch nimmt, muß bedenken, daß das sittliche Urteil Kriterien unterliegt, nach denen zu prüfen ist, ob das sittliche Urteil sachlich und personal gerechtfertigt werden kann, d.h., ob es ein wahres oder falsches Urteil ist. – Andererseits ist aber auch zu bedenken, daß eine mehrheitliche Auffassung oder ein vorgegebenes Gesetz nicht schon *eo ipso* die ganze Wirklichkeit widerspiegeln, weil auch sie zunächst einmal Ausdruck eines geschichtlichen Einsichtsprozesses sind, so daß das »suchende« Gewissen in seinem sittlichen Urteil im Vergleich zur Mehrheit oder zur vorformulierten Norm durchaus in der Lage sein kann, die »bessere« Norm des Handelns zu finden. – Weil aber ein solches Urteil sich auch immer vor dem Denken legitimieren muß, kann eine Anfrage an dieses Urteil nicht nur erlaubt sein, sondern sie ist geradezu erfordert, wenn durch ein falsches Urteil die Gefahr eines unverhältnismäßig großen Schadens an nichtsittlichen Übeln für die Gemeinschaft entsteht.[57]

Sechstens: Das katholische Verständnis des Gewissens geht davon aus, daß im voraus zum sittlichen Handeln die Natur schon immer von der Gnade umfaßt und getragen ist und daß der Mensch in der Gnade Jesu Christi die grundsätzliche Versöhnung mit Gott und mit sich selbst schon empfangen hat und so dazu befreit ist, die geschenkte Freiheit

57 Vgl. dazu J. Fuchs, a. a. O., S. 62f.; H. Kuhn, a. a. O., S. 171ff., auch mit Bezug auf Kant; B. Schüller, Die Begründung, S. 54f.

in den konkreten Anforderungen des Lebens entsprechend dem Maß seines Angefordertseins bestehen zu können, ohne in seinem Werk permanent der Selbstgerechtigkeit, der Selbstrechtfertigung und damit der Sünde überführt zu werden oder in seinem dem Gewissensspruch entsprechenden Handeln notwendig Schuld auf sich zu laden oder gar tragisch schuldig zu werden, um dann mit Stolz die Schuld zu tragen in der Hoffnung auf göttliche Vergebung, oder in einem Ausgeliefertsein an das sogenannte institutionalisierte, transpersonale sittlich Böse notwendig mitschuldig zu werden. – Wenn Natur von Gnade umfaßt und getragen ist, d. h., wenn die »ontologische Verfaßtheit des Menschen schon von gnadenhafter Zuwendung Gottes getragen ist, dann kann im Blick auf die Einzelentscheidung nicht einfach von (aktiver) Schuldübernahme gesprochen werden«,[58] was allerdings – und darin scheint mir ein Ansatzpunkt für ein interkonfessionelles Gespräch zu liegen – den Gedanken der Kontingenz, des passiven Konkupiszenzverhaftetseins und der Beschränkung von Freiheitsmöglichkeiten nicht ausschließt, so daß, immer unter der Voraussetzung, daß Gott vom Menschen nichts Unmögliches fordert, doch auch bei katholischen Moraltheologen – wenn auch nicht gemeinhin – von einer verklagenden Funktion des Gewissens die Rede ist. – Bezüglich des sogenannten institutionalisierten Bösen ist zu sagen, daß dieses nicht ein sittlich Böses sein kann, sondern ein nichtsittliches Übel. Wenn Sittlichkeit Freiheit und Verantwortlichkeit impliziert, und wenn nur die sich frei bestimmende Person einer sittlichen Wertung unterliegen kann, dann ist es nicht gut möglich, von notwendiger Schuld oder von institutionalisiertem, transpersonalem sittlich Bösen zu sprechen.[59] Sittlich handeln kann ja wirklich nur derjenige, der sich selbst Rechenschaft über das geben kann, was er in der konkreten Situation zu verwirklichen hat. Darüber aber befindet das Urteil in der *conscientia moralis*.

Siebtens: Die Moraltheologie läßt sich von der in ihrer eigenen Tradition immer lebendigen, wenn auch zeitweilig verdeckten ethischen Grundkonzeption leiten, die dem Begriff des Guten den Vorrang vor dem Begriff des Sollens zuspricht. Sie versteht sich mehr als Wertethik denn als Pflichtethik. Auf dieser Grundlage – und ohne den Begriff des Sollens zu vernachlässigen – ist es in Hinblick auf die rechte Gewissensbildung eine ihrer vordringlichsten Aufgaben, in Verbindung mit einer Hinterfragung der – auch in ihrer eigenen Tradition vertretenen – deontologischen Normierungstheorie eine normative Ethik zu entwickeln, in deren Mitte eine Werte- und Güterlehre und eine teleologische Normierungstheorie steht.

*

Die hier vorgetragenen Überlegungen aus Geschichte und Gegenwart zum Verständnis des Gewissens können naturgemäß weder vollständig noch abschließend sein. So kommt z. B. in dieser systematischen Darstellung die Heilige Schrift, obwohl deren Theologie immer die Grundlage abgibt, kaum explizit zur Sprache. Ferner wird auch nicht eine ausführliche Lehre von den Gütern und Werten vorgelegt. Sie wird in der

58 K. Demmer, Entscheidung und Verhängnis. Die moraltheologische Lehre von der Sünde im Licht christologischer Anthropologie. Paderborn 1976, S. 157.

59 Vgl. zum Ganzen B. Schüller, Die Begründung, S. 52f., 206-215; K. Demmer, a. a. O., S. 152-177.

Weise, wie sie in der gegenwärtigen Moraltheologie von vielen Autoren vertreten wird, hier vorausgesetzt. Auch auf konkrete Fälle wird in der Darstellung nur wenig Bezug genommen.

Es ging mir im wesentlichen darum, unter Bezugnahme auf die klassische Lehre bei Thomas von Aquin und bei Kant sowie durch den Aufweis von wesentlichen Elementen der heutigen Sicht zu versuchen, in der Gewissenslehre einerseits die Unausgewogenheit der tradierten Sichtweisen herauszustellen und andererseits deren bleibende Erkenntnisse aufzuzeigen, um von da aus zu einer personalen Sicht des Gewissens zu kommen, wie sie in der heutigen Moraltheologie weithin vertreten wird.

Hierbei zeigt sich, daß in der wissenschaftlichen Erhellung dessen, was mit dem unterschiedlich verwendeten und verwendbaren Wort »Gewissen« gemeint ist, nicht ein Einzelproblem der Moraltheologie zur Sprache kommen muß, sondern die Moraltheologie als ganze.

Diese wissenschaftliche Bemühung der Moraltheologie um die Frage nach dem Gewissen vermag den Menschen unserer Tage Anregung zu einem tieferen Bedenken dieser Frage zu sein.

Nach seinem Gewissen zu leben ist dann noch einmal Aufgabe des einzelnen selbst.

Zur Personalität des Menschen

Von Erich Blechschmidt

Die Diskussion um die Achtung des menschlichen Lebens verlangt u. a. eine klare Stellungnahme zur Frage der Entstehung der menschlichen Individualität. Hierzu auf Grund humanembryologischer Kenntnisse eine Begründung für anthropologische und theologische Aussagen zu geben, ist der Zweck des folgenden Beitrags. Zwar sind theologische Aussagen nicht aus naturwissenschaftlichen Befunden abzuleiten; dennoch kann kein Widerspruch zwischen ihnen und christlichem Glauben bestehen.

Als – erstmals etwa im 13. Jahrhundert – grundsätzlich zwischen Glaube und Wissen unterschieden wurde, schien zwischen beiden keine Unvereinbarkeit, sondern vielmehr eine gegenseitige Ergänzung zu bestehen. Der tiefe und damals unbestrittene Glaube an das Geschaffensein der Welt war immer wieder erneut Anlaß, konkrete Einzelheiten der Natur als eine Schöpfung Gottes zu sehen und damit Ihn als Schöpfer anzuerkennen. Glaube und Wissen gehörten damals so eng zusammen, daß eine Vermehrung des Wissens von der uns umgebenden Natur zugleich als Bereicherung des Glaubens aufgefaßt werden konnte. Es war nicht denkbar, daß Wissen etwa zum Zweifel an der Geschöpflichkeit der Welt und des Menschen und zum Widerspruch mit dem überkommenen Glauben führen könnte.

So verehrte z. B. Albertus Magnus, der sich bereits mit naturwissenschaftlichen Befundsammlungen befaßte und auch schon nach Gesetzen nicht nur des Anorganischen, sondern auch des Lebendigen suchte, in der von ihm beschriebenen Natur den Schöpfer. Für ihn stand Erkennen niemals im Widerspruch zum Glauben, vielmehr war ihm das Studium der materiellen Welt nur unter der Voraussetzung des Glaubens

möglich. »Die zum Glauben gehörende Wahrheit darf nie der Lehre eines Weltweisen weichen«[1] oder »Glaube und Wissen können sich niemals widersprechen, weil sie letztlich aus der gleichen Quelle, Gott und seiner Offenbarung, stammen.«[2]

Diese Voraussetzung für wissenschaftliche Arbeit ist in den folgenden Jahrhunderten nicht gültig geblieben, ja sogar ins Gegenteil verkehrt worden. Allmählich wurde nämlich anstelle des Glaubens der Zweifel Motiv der Forschung und schließlich sogar als eine ihrer grundsätzlichen Voraussetzungen angesehen. Damit entstand die Idee einer sogenannten vorurteilsfreien Wissenschaft. Mit ihr trat die analytische Methode, das Experiment, und damit die Betrachtung des Teils anstatt des Ganzen mehr und mehr in den Vordergrund. Mit der behaupteten Beweiskräftigkeit allein des Experiments wurde geradezu jede außermaterielle Wirklichkeit abgelehnt, denn es galt, die Natur »natürlich« zu erklären.

Der Versuch einer »natürlichen« Erklärung der Welt begann schon lange vor Darwin. Er war es jedoch, der mit seinem Buch »Die Entstehung der Arten« (1859) der modernen Evolutionsbiologie den Weg bereitete. Die Absicht, die Welt natürlich, gemeint ist: aus sich selbst, ohne Schöpfer, verstehen zu wollen, führte schrittweise zu der modernen Zufallstheorie im Sinne eines atheistischen Materialismus als Kern der heutigen Evolutionsideologie und damit auch zu der Überzeugung einer universellen Machbarkeit der Dinge.

In diesem Zusammenhang ist die Frage nach der Eigenart des Menschen gestellt. In fast allen Diskussionen, die sich mit dem Menschen und seiner kulturellen Stellung beschäftigen, begegnen wir heute zwei konträren Auffassungen. Nach der einen ist der Mensch Person und nach der anderen ein im Prinzip naturwissenschaftlich, d. h. physikalisch-chemisch erklärbares Produkt der Evolution, mit anderen Worten, ein rein physikalisches System. Die Alternative heißt danach: Entweder ist der Mensch Geschöpf Gottes, d. h. als Person einzigartig und einmalig, zu freier Entscheidung befähigt und damit zur Verantwortung aufgerufen, oder er ist nur ein Zufallsprodukt (»nichts als Zufall«[3]) und so ein manipulierbares Glied der Gesellschaft. Es wird hervorzuheben sein, wie destruktiv die genannte neodarwinistische Vorstellung ist und daß sie selbst in theologische Aussagen Eingang gefunden hat.

Seit Ernst Haeckel (1866) sein sogenanntes Biogenetisches Grundgesetz aufstellte, welches besagt, die Keimesgeschichte (Ontogenese) des Menschen sei eine kurze Rekapitulation der Stammesgeschichte (Phylogenese), ist diesem bis in die jüngste Zeit ohne Nachprüfung durch Untersuchung der menschlichen Ontogenese weithin zugestimmt worden. Tatsächlich weiß man heute jedoch, daß Haeckels Untersuchungen völlig unzureichend waren, und daß er nur aufgrund unbrauchbarer Objekte sein sogenanntes Biogenetisches Grundgesetz glaubhaft machen konnte. Die Frühentwicklung des Menschen war bis vor dreißig Jahren noch gar nicht genau bekannt. Haeckels Aussagen beruhten also nur auf einer persönlichen Idee. Ohne Rücksicht auf inzwischen gesicherte Befunde wird bis heute – fortgetragen von Buch zu Buch – vielfach die Meinung, besonders in Schulen, vertreten, ein Mensch sei zu Beginn seiner Entwicklung

---

1 Nach Rh. Liertz, Albert der Große. Münster 1948, S. 37.

2 A. a. O., S. 35.

3 J. Monod, Zufall und Notwendigkeit. dtv München ^{3}1977, S. 106.

aus einem Ei noch ein ungeordneter Zellhaufen. Der menschliche Keimling durchlaufe nach der Befruchtung Stadien, wie sie von Tieren bekannt sind, und differenziere sich erst später nach mancherlei Umwegen über einen vielleicht im dritten Monat angelegten Säugetierplan zum »wirklichen« Menschen.

So taucht heute immer wieder die Frage auf, wann denn der Mensch zum *wirklichen* Menschen werde. Hier muß klargestellt werden, daß das Biogenetische Grundgesetz einer der größten Irrtümer der Biologie war. Der menschliche Organismus differenziert sich aus einer nachweislich menschlichen Eizelle und ist damit von Anfang an menschlich. Das ist allein schon an den Chromosomen sehr klar erkennbar.

Die heute lückenlos beschriebenen Stadien der menschlichen Ontogenese haben unmißverständlich ergeben, daß allgemein-menschliche und individuelle menschliche Eigenart schon mit der befruchteten Eizelle existieren. Diese Individualität bleibt während der ganzen Dauer der Entwicklung bis zum Tode erhalten. Was sich ändert, ist nur das Erscheinungsbild. Humanembryologische Untersuchungen haben zu der Erkenntnis geführt, daß in der menschlichen Entwicklung in keiner einzigen Phase etwas Nicht-Menschliches rekapituliert wird. Von einem zunächst ungeordneten Zellhaufen kann in der menschlichen Individualentwicklung nicht die Rede sein.

Es ist ein Irrtum zu meinen, der Mensch besitze in irgendeinem Stadium Kiemen, einen Schwanz oder irgendwelche rudimentären Organe. Alle seine Organe sind immer menschlich und haben immer auch eine Funktion im Rahmen des Wachstums und damit der Gestaltung des jungen Keims. Der Einwand, es gäbe »menschentypische« Kiemen oder »menschentypische« Flossen, ist eine unsinnige Behauptung. Denn »menschliche« Kiemen und Flossen kann es nicht geben, weil Kiemen und Flossen niemals menschliche Differenzierungen, sondern *ex definitione* charakteristisch für Fische sind. Die Vorstellung, daß es Kiemen und Flossen beim Menschen gäbe, beruht auf einer völligen Unkenntnis der frühen menschlichen Entwicklungsstadien. Wo derartige Behauptungen noch in der Literatur verbreitet sind, begründet das keineswegs ihre Richtigkeit! Ein Vorkommen tierspezifischer Bildungen in der menschlichen Entwicklung würde bedeuten, daß Wesensänderungen im Verlauf einer menschlichen Entwicklung vorkämen. Derartiges anzunehmen, widerspräche jedoch dem *Gesetz von der Erhaltung der Individualität.*[4]

Humanembryologische Untersuchungen haben nämlich zur Erkenntnis eines biologischen Prinzips geführt, dem Gesetz von der Erhaltung der Individualität. Dieses Gesetz besagt, daß mit der Befruchtung die Individualität, das Wesen, gegeben ist; d. h., daß ein Mensch nicht etwa durch den Prozeß seiner Ontogenese entsteht, sondern im Verlauf seiner Entwicklung nur sein Erscheinungsbild ändert. Wir sprechen von menschlicher Entwicklung nicht deshalb, weil vielleicht aus einem untypischen Zellhaufen im Verlauf der Entwicklung mehr und mehr ein Mensch würde, sondern weil sich ein Mensch immer nur aus einer bereits wesentlich menschlichen Eizelle differenziert. Menschsein ist kein Phänomen, das aus der Ontogenese resultiert, sondern eine Wirklichkeit, welche eine *Voraussetzung der menschlichen Ontogenese* ist. Grundsätzlich gilt: Entwicklung hat immer einen Träger, der durch den ganzen Prozeß der Entwicklung erhalten bleibt. Was sich im Verlauf einer Individualentwicklung ändert, ist nur das Erscheinungsbild.

4 E. Blechschmidt, Die Erhaltung der Individualität. Neuhausen-Stuttgart 1982.

Entwicklung bedeutet also Konstanz (des Wesens) auf der einen und Wandel (des Erscheinungsbildes) auf der anderen Seite. Im Unterschied zu einem Bauwerk, das aus einzelnen Teilen künstlich zusammengesetzt und so erst allmählich zu einem Ganzen wird, summiert sich ein Organismus nicht erst nach und nach zu einer Einheit, sondern existiert schon seit Beginn seiner Entwicklung als Einheit, und zwar nicht nur im Hinblick auf seine Gestalt, sondern auch hinsichtlich seiner Gestaltung und seiner ganzen seelisch-geistigen Verhaltensweise. Der Mensch kann deshalb nicht als eine Summe von Teilen aufgefaßt werden, bei der eine seelisch-geistige Komponente als accidentell und doch wesenskonstituierend irgendwann einmal in der Ontogenese durch Einwirkung von außen oder gar durch »Selbstüberbietung« [5] hinzukäme. Vielmehr ist das menschliche Lebewesen von Anfang an mit der Befruchtung eine leib-seelische und geistige Einheit.

Daß ein lebendiger Organismus eine Einheit ist, kann man zwar nicht durch Wägen oder eine andere Meßtechnik nachweisen, aber an seiner Gestaltung erkennen. Denn es zeigt sich, daß Differenzierung durch Unterteilung geschieht. Mit ihr erhält sich das Ganze. Die Gegensätze, die mit dem Prozeß der Unterteilung entstehen, bleiben im Verlauf der ganzen Ontogenese durch je ein Drittes zu einer Einheit miteinander verbunden, und zwar so, daß mit jedem Unterteilungsschritt immer nur dreiteilige Differenzierungen entstehen. Die Dreigliedrigkeit ist ein besonders auffälliges Merkmal der frühen Differenzierungen.[6]

Ein fanatisches Festhalten an dem sogenannten Biogenetischen Grundgesetz hat offenbar weniger wissenschaftlichen als vielmehr weltanschaulichen Charakter. Denn Haeckel wollte die Deszendenztheorie von Darwin mit seinem Grundgesetz beweisen. Wenn es stimmt, daß die Arten sich auseinander entwickelt haben, müßte sich etwas aus der Vorzeit Ererbtes auch in den heutigen Generationen nachweisen lassen. Haeckel sagt: »In dem innigen Zusammenhang der Keimes- und Stammesgeschichte erblickte ich einen der wichtigsten und unwiderleglichsten Beweise der Deszendenztheorie.«[7] Er wollte die Entstehung der Arten rein natürlich, d. h. aus der Natur selbst, erklären. Das bedeutet, konsequent durchdacht, nichts anderes als den Versuch, eine Schöpfung und damit einen Schöpfer überflüssig zu machen. In diesem Sinne nannte Haeckel die Lehre Darwins von der Abstammung des Menschen die »Anti-genesis« und sagte, daß mit ihr das Dogma vom biblischen Schöpfungsbericht mit einem Schlage vernichtet sei.[8] Dieser weltanschauliche Aspekt der Haeckelschen Aussagen wird leicht übersehen, wenn heute immer noch von einer Biogenetischen »Regel«[9] oder einer »heuristischen Bedeutung« des Biogenetischen Grundgesetzes die Rede ist. Beides ist nicht zu begründen außer mit der Absicht, biologische Fakten und die Geschöpflichkeit des Menschen grundsätzlich nicht zur Kenntnis nehmen zu wollen. Tatsächlich ist es nicht möglich, die Ontogenese phylogenetisch zu erklären und auch nicht, umgekehrt, die hypothetisch angenommene Phylogenese mit der Ontogenese des Menschen zu beweisen, weil es hierfür keine Fakten gibt.

5 K. Rahner, Quaest. Disput. 12/13. Freiburg 1961, S. 80.

6 E. Blechschmidt, Anatomie und Ontogenese des Menschen. Heidelberg 1978.

7 E. Haeckel, Natürliche Schöpfungsgeschichte. Berlin [12]1920, S. 236.

8 E. Haeckel, Die Welträthsel. Stuttgart 1903.

9 Der neue Herder, I. Freiburg 1970. Stichwort: Biogenetisches Grundgesetz.

Damit fällt ein ganz entscheidender Pfeiler (nach Haeckel einer der wichtigsten und unwiderleglichsten Beweise) der Evolutionshypothese, nach der sich im besonderen auch das Verhalten des Menschen als Wiederholung (oder Erbe) tierischer Verhaltensweisen begreifen lassen solle.[10] Eine solche psychogenetische Deutung menschlicher Verhaltensweisen ist absurd; das Lachen eines Menschen beispielsweise ist etwas wesentlich – weil vom Wesen des Menschen her – völlig anderes als das Grinsen eines Affen. Psychogenetische Deutungen sind außerordentlich irreführend, weil es leicht zu dem Mißverständnis kommt, daß ein Mensch »nichts anderes« sei als ein höher entwickeltes Tier, daß er »nichts anderes« als Instinkte und Begierden als Motive für sein Verhalten habe und diesen auch zwangsläufig folgen müsse. Besonders anfechtbar wird eine derartige Argumentation, wenn ihr zufolge christliche Normen menschlichen Verhaltens mit tierischem Verhalten naturwissenschaftlich begründet werden sollen, wie es zuweilen geschieht, anstatt sie mit personhafter, göttlicher Offenbarung in konkrete Beziehung zu bringen. Hier wird die Einzigartigkeit des Menschen verkannt.

Wir wiederholen: Es läßt sich nur dann von Entwicklung sprechen, wenn der Träger der Entwicklung als ihre wesentliche Voraussetzung schon zu Beginn des Entwicklungsgeschehens existiert, d. h., daß die Individualität verbunden mit geistiger Eigenart schon mit dem Beginn der Entwicklung als Realität angesehen wird. Damit ist ausgesagt, daß bei Beschreibung von Lebensvorgängen eines Menschen eine geistige Bezogenheit als wesentlich vorausgesetzt werden muß. Ein Mensch kann seinem Wesen nach nicht werden, was er nicht schon ist. Das heißt: der Mensch entwickelt sich *als* Mensch und nicht *zum* Menschen.

Es wäre also ein Irrtum zu meinen, Entwicklung sei ein Prozeß, der erst allmählich die individuelle Wesensart hervorbrächte. Eine solche Vorstellung würde die Annahme implizieren, daß das Sein aus dem Werden folge, wie es die marxistische Ideologie behauptet, während die Metaphysik das Sein als den Ursprung allen Werdens erkennt.

An der biologischen Individualspezifität eines Organismus kann heute nicht mehr gezweifelt werden. Allein, zu dieser Individualspezifität gehört beim Menschen schon mit dem Beginn seiner Ontogenese geistig zu nennende Eigenart. Denn die Geist-Seele ist es, durch die das menschliche Individuum sich als Person vom Tier unterscheidet. Dennoch wird immer wieder – auch bei Anerkennung der biologischen Individualspezifität des Menschen von der Befruchtung an – die Frage aufgeworfen: »Wann beginnt das Personsein und damit das *eigentliche* Menschsein?« Diese Frage ist im Ansatz verfehlt, weil sie auf der Annahme beruht, Personsein käme dem Menschen als Accidenz (erst nach der Befruchtung) hinzu. Das ist aber nach dem bisher Gesagten nicht denkbar.

Da beim Erwachsenen eine Geist-Seele als Träger der Individualität angenommen werden muß, wenn nicht materialistisch gedacht werden soll, und da wir außerdem keinerlei Zäsur zwischen den einzelnen Entwicklungsstadien finden, haben wir eine Geist-Seele auch schon mit der Befruchtung als existent anzusehen und damit bei allen Prozessen mit den materiellen stets auch geistige Merkmale zu erwarten. Die körperlich-geistige Einheit ist seit Beginn der Entwicklung Realität. Der Mensch kann seinem Wesen nach nur werden, was er zu Beginn seiner individuellen Differenzierung schon ist. Deshalb kann im Verlauf menschlichen Lebens keine »Personalität« entstehen; es gibt in diesem Sinne keine »Personalisation«. Ein menschlicher lebendiger Organismus

10 K. Lorenz, Das sogenannte Böse. dtv München ^{6}1979.

ist, insofern er lebendig ist, eine Leib-Seele-Einheit. Das geistige Merkmal dieser Einheit nennen wir Personalität.

Dasein und Personsein ist eine unübersteigbare Vorgegebenheit für menschliche Entwicklung. Wenn Individualität in der Art und Weise der Personalität als Wesensmerkmal des Menschen von Anfang der Individualentwicklung Realität ist, kann die Frage nach der Individualität bei Zwillingsbildungen, d. h. die Frage nach der »Teilbarkeit von Un-teilbarem« auftauchen. Doch sollte dies Problem nicht mit falschen Argumenten, sondern unter Berücksichtigung auch der heute bekannten humanembryologischen Tatsachen erörtert werden. In diesem Sinne erweist sich die gelegentliche Behauptung als irrig, die Personalität des Menschen könne erst in einem Stadium der Entwicklung »zustandekommen« (!), das eindeutig auf den späteren Ausgewachsenen morphologisch »determiniert« sei, also keine Zwillingsbildung mehr erlaube.[11] Es wird sogar die Meinung vertreten, erst mit der Festlegung der Möglichkeit zu geistgeprägtem Verhalten, der deutlichen Anlage der Hirnrinde, dürfe Personalität angenommen werden. »Vor der biologischen Determinierung auf ein in sich unteilbares Individuum« dürfe noch nicht im strengen Sinn von einem »real existierenden Menschen« gesprochen werden.[12] Das ist zwar diskutierbar. Doch wäre es falsch, den Zeitpunkt der gemeinten »Determinierung auf ein unteilbares Individuum hin« irgendwann in der Frühentwicklung, vielleicht am 7. oder 14. Tag z. B. mit der Nidation oder dem Zeitpunkt der Ausbildung des Axialfortsatzes anzusetzen. Denn *der Moment der »Determinierung« ist der Augenblick der Befruchtung*. Von diesem Moment an ist der menschliche Keim »finalisiert« auf die Verwirklichung seines Menschseins. Hier kann philosophische Meinungsbildung wissenschaftlich gesicherte Befunde nicht übergehen. In diesem Sinn ist es im besonderen falsch, Personalität erst mit der »irreversiblen« Entwicklung derjenigen Gehirnteile anzunehmen, die für eine Bewußtseinstätigkeit notwendig sind, weil sich »erst damit die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer späteren personhaften Existenz entscheide«.[13]

Hier ist ein kurzes Wort zu dem Begriff »Determinierung« notwendig. Eine Determinierung im Sinn der Festlegung eines fertigen Bauplans für die Gestaltung des Organismus gibt es nur als Diskussionsvorgabe, aber nicht realiter. Mit der befruchteten Eizelle ist ein Ganzes gegeben, das die Möglichkeiten sowohl der gestaltlichen als auch der physiologischen und der geistigen Ausbildung enthält und dabei immer finalisiert ist auf Entwicklung zum Ausgewachsenen. Die Möglichkeiten sind je aktuell vorhanden, aber noch nicht verwirklicht.

Die Frage, wann Personalität gegeben sei, ist nicht unter Rückgriff auf die Begriffe Präformation und Epigenese zu entscheiden: Wäre der Mensch im Ei präformiert, müsse man eine Person von Anfang an denken, entwickele er sich aber epigenetisch – und dafür spräche vieles –, wäre die Personalität noch nicht mit der Befruchtung gegeben. Dazu ist zu sagen: präformiert (gegeben) ist das menschliche Wesen. Mit dieser Wesensgegebenheit ist nach dem Gesetz der Erhaltung der Individualität festgelegt, daß jeder Entwicklungsschritt immer menschlich erfolgt. Die Epigenese dagegen gilt für die

11 F. Böckle, in Handb. Christl. Ethik II. Freiburg 1978, S. 43.

12 F. Böckle, ebd.

13 W. Ruff, zit. nach Böckle, a. a. O., S. 44.

Differenzierung, die Änderung des Erscheinungsbildes. D. h., jeder Differenzierungsschritt ist die unmittelbare Anlage (Voraussetzung) des nächsten. Denn der fertige Organismus liegt nicht *en miniature* im Ei vor, auch nicht codiert als genetische Information. Das heißt aber nicht, daß der je »ausgewertete Teil des genetischen Programms fortschreitend individualspezifischer wird«![14] Eine solche Spekulation wird den Fakten der Humangenetik nicht gerecht.

Noch einmal: Der einzellige menschliche Keim ist bereits ein Ganzes hinsichtlich seines Wesens, d. i. seines Menschseins, dem kein Mehr hinzugefügt werden kann. Das heißt: ein einzelliger menschlicher Keim und ein junger Keimling sind nicht potentiell eine Person, sondern aktuell. Das Wort Personalisation ist eine Wortschöpfung, die wenig Verbindlichkeit hat. Denn Personalität ist als Sein in jeder Entwicklungsphase perfekt. Wie soll ein Keim vorgestellt werden, der sich auf ein mögliches personales Dasein hin befindet, aber zu diesem Sein noch nicht definitiv präformiert ist?[15] Wie beginnt dieses personale Dasein? Ist es zunächst nur zu einem Prozent, dann zu zehn Prozent und schließlich vielleicht zur Hälfte existent? Wird es möglicherweise bei geistig Behinderten gar nicht voll realisiert? Ein einzelliger Keim hat ebenso viel Personalität wie ein Kind oder ein Erwachsener, nur ist diese Personalität funktionell von Fall zu Fall nicht in gleichem Maße auffällig.

Zu den Argumenten, die dennoch gegen eine Personalität von Anfang an vorgebracht werden, folgendes:

Individualität sei – so heißt es – zwar wesentlich für die Personalität; aber der junge menschliche Keim sei noch nicht notwendigerweise ein In-dividuum. Deshalb könne er noch nicht als Person betrachtet werden. Als Argument werden die bereits genannten eineiigen Zwillinge angeführt: eine Eizelle, die sich teilt und dabei in zwei selbständige Individuen trennt, könne nicht als In-dividuum angesehen werden. Wer so argumentiert, muß sich fragen lassen, was denn das für ein Wesen sei, das bis zum Zeitpunkt der möglichen Zwillingsbildung existiert, wenn es bis dahin noch kein inidividuell-personales Lebewesen ist. Ist es etwa ein ungeordneter Zellhaufen? Ist es »nur Schwangerschaftsgewebe«, wie heute gern behauptet wird? Verwirklicht dieses nichtmenschliche Wesen vielleicht erst einen allgemeinen Säugetierplan, aus dem ebenso gut ein Känguruh wie ein Meerschweinchen werden könnte? Es ist wichtig, sich hier einmal ganz konkrete Vorstellungen zu machen! Einen anderen Zeitpunkt als die Befruchtung für die »Determinierung auf ein unteilbares Individuum hin« anzunehmen, ist phantastisch. Denn embryologische Fakten beweisen, daß jeder Entwicklungsschritt in der Ontogenese den nächstfolgenden vorbereitet und daß sich jedes Stadium ontogenetisch folgerichtig zum nachfolgenden weiterentwickelt. Jeder Differenzierungsschritt, von der ersten Zellteilung an, stellt eine zunehmende Begrenzung, Einschränkung, der ursprünglich pluripotenten Entwicklungsmöglichkeiten des jungen Keims dar. Humanembryologisch läßt sich keine Zäsur in der Entwicklung feststellen, die es rechtfertigen könnte, einen bestimmten Zeitpunkt als den einer »endgültigen Determinierung« anzusehen. Das gilt für die morphologische Bestimmung ebenso wie für die Finalisierung auf die Verwirklichung des Personseins.

---

14 F. Böckle, a. a. O., S. 43.

15 F. Böckle, ebd.

Das Gesetz von der Erhaltung der Individualität während der ganzen Dauer der Entwicklung bedeutet eine wohl begründete Erkenntnis. Dieses Gesetz wird durch die Zwillingsbildung nicht aufgehoben. J. Lejeune, Direktor des Instituts für Fundamentalgenetik in Paris, sagt mit Recht: Die Individualität eines Menschen ist immer voll existent. Wir können aber nicht entscheiden, wie viele Individuen bereits mit der Befruchtung angelegt sind. Wer beweist uns, daß Zwillinge z. B. erst am 4. Tag entstehen und nicht bereits mit der Befruchtung als Anlage existent sind?[16] Es ist auch denkbar, daß der eine Zwilling z. B. im Sinne einer »Parthenogenese« das Kind des anderen ist. Wer will das entscheiden? Möglich wäre auch, daß mit der ersten Teilung einer befruchteten Eizelle eine Zell*trennung* erfolgt. Danach wäre dann beispielsweise am zweiten Tag die Lebenszeit der ersten Zelle beendet und eine nächste Generation begänne ihre Entwicklung. Umgekehrt könnte eine Rekombination von zwei sehr jungen Keimen zu einem einzigen, die beim Menschen verständlicherweise nie beobachtet wurde, die Absorbtion des einen und damit dessen Tod bedeuten.

Die These von einer Successivbeseelung oder einer allmählichen Personalisation läßt sich humanembryologisch nicht stützen, wahrscheinlich auch theologisch nicht. Individualität und Personalität sind, um es noch einmal zu sagen, nicht vermehrbar, nur ihr Erscheinungsbild und ihre Ausdrucksweise können sich ändern.

Die Befürworter einer »Personalisation« unterliegen drei Fehlschlüssen: Sie wenden die Evolutionstheorie auf die Entwicklung des Menschen an, sie übertragen technische Vorstellungen auf organische Lebensprozesse und sie scheinen zu meinen, der Mensch sei ein höher entwickeltes Tier.

Wenn eine Personalisation angenommen wird, so beinhaltet dies, daß die Idee eines Fortschritts vom Niederen zum Höheren zugrunde gelegt wird. »Im Entwicklungsprozeß wirkt das Grundgesetz der zunehmenden Komplexität, das (wiewohl mit unterschiedlicher Motorik) auch bei der Stammesentwicklung eine Rolle spielt.«[17] Der Annahme eines Grundgesetzes der zunehmenden Komplexität liegt die Evolutionsidee zugrunde, nämlich die Vorstellung einer Entwicklung vom Niederen zum Höheren. Gerade dies stimmt für die menschliche Entwicklung nicht. Ontogenese und Phylogenese haben in ihrer Eigenart nichts miteinander zu tun. In der Erdgeschichte entsteht je eine ganz neue Art. In der Ontogenese dagegen entsteht nie etwas im Wesen Neues (Komplexeres), sondern hier erhält sich die Wesensart. In der Ontogenese gibt es nichts wesentlich Neues, sondern nur veränderten Ausdruck, veränderte Erscheinungsbilder dessen, was bereits ist. In der Ontogenese finden wir keine Höherentwicklung, sondern vielmehr einen zunehmenden Potenzverlust im Sinn einer Einschränkung der zunächst pluripotenten Anlage.

Deshalb ist die Rede von einer Transformation des menschlichen Lebenskeims (was soll man unter ihm verstehen?) zu einem neuen Individuum (was war das alte?) unbegründet. Sie widerspricht dem Gesetz von der Erhaltung der Individualität. Man muß darauf aufmerksam werden, daß sich in derartigen Formulierungen – möglicherweise unbewußt – evolutionistisches Vorurteil verbirgt, d. h. eine bekanntlich konsequent materialistische und insofern atheistische Hypothese. Entwicklung führt zwar zu je verschiedenen Erscheinungsbildern, aber nie zu einer Individualisation.

---

16 J. Lejeune, The Beginning of a Human Being. Paris 1973.

17 F. Böckle, a. a. O., S. 41.

Wenn K. Rahner zur Erklärung, wie aus der Natur des Menschen das (von ihm angenommene) Mehr einer menschlichen Person werden könne, den Begriff des sich selbst überbietenden Werdens[18] einführt, zeigt sich hier bereits im Ansatz ein Denkfehler: Menschliches Wesen ist immer vollkommen in seinem Sein, wenn auch nicht in seiner Ausdrucksweise und Funktion. Person *wird* nicht. Es gibt keine halbe Person und keine prozentuale Individualität.

Der Gedanke, daß aus der Natur des Menschen Person, d. h. geistige Qualität werden könne, ist für christliches Denken unannehmbar. Es würde bedeuten, daß Geist-Seele aus Materie entstehen könnte. Man übertrage derartige Vorstellungen einmal auf die Menschwerdung Jesu Christi – und man wird sehr schnell zu dem Schluß kommen müssen, Jesus nur als einen mit göttlichem Geist erfüllten Menschen zu sehen.

Mit der Annahme einer sekundären Personwerdung des Menschen in Abhängigkeit von einer organischen Vorgegebenheit muß folgerichtig die Geschöpflichkeit des Menschen als etwas jeweils Ursprüngliches abgelehnt werden. Die Konsequenzen, die sich daraus ergeben, sind nicht nur Leugnung der Freiheit, der Verantwortlichkeit und damit der Sündhaftigkeit, sondern auch die Zerstörung der Würde des Menschen, einer Würde, die der Mensch nicht als biologisches Wesen, sondern nur als Geschöpf Gottes besitzt.

Wenn ein Prozeß der Mensch-werdung (Personalisation) im Verlauf der Ontogenese angenommen wird, zeigt dies, daß hier Sein und Werden in ihrer Bedeutung verwechselt werden bzw. daß ein junger menschlicher Keim als etwas in seinem Wesen noch Unperfektes angesehen wird. Jedes Stadium des Keimlings ist aber aktuell perfekt. Diese Perfektion beinhaltet auch die Fähigkeit, wachsen und sich entwickeln zu können. Sobald einmal ein Lebewesen (mit dem Augenblick der Befruchtung) existiert, hat es nur noch die Möglichkeit zu werden, was es bereits ist. Denn *das Sein geht dem Werden voraus.*

In diesem Zusammenhang zeigt sich, daß die Anhänger einer allmählichen Personalisation technische Modelle auf ihre Vorstellungen von organischen Entwicklungsprozessen übertragen. Nur künstliche Objekte wie Maschinen werden durch Zusammensetzen von Teilen nach und nach zu einem Ganzen. Lebewesen dagegen sind von Anfang ihrer Entwicklung an jeweils eine Einheit. Sie differenzieren sich nicht durch Zusammenfügen von Einzelteilen, sondern durch Unterteilung, mit der ihre Individualität erhalten bleibt. Die Änderungen des Erscheinungsbildes im Verlauf der Ontogenese bedeuten deshalb auch nicht ein Mehr an Wesen. Auf jeder Stufe seines Lebens ist ein menschliches Individuum hinsichtlich seiner Personalität vollkommen.

Eine weitere Vorstellung, welche die Annahme einer graduellen Personwerdung begründen soll, ist die, der Mensch sei ein höher entwickeltes, weil mit Verstand begabtes Tier. Erst dann, wenn dieses das Tier überragende geistige Vermögen sich zeige oder wenigstens mit der Entwicklung der Hirnrinde möglich werde, dürfe man von einem »wirklichen« Menschen sprechen. Das ist jedoch ein Fehlschluß. Zunächst ist festzustellen, daß nur ein Nacheinander, aber keine Entwicklung auseinander für die verschiedenen Spezies im Laufe der Erdgeschichte wahrscheinlich gemacht werden kann. Deshalb muß auf die Feststellung Wert gelegt werden, daß der Mensch zwar

18 K. Rahner, a. a. O.

Ähnlichkeit mit Tieren hat, es mögen sogar Stoffwechselprozesse und viele Differenzierungsprodukte im einzelnen bei Mensch und Tier sehr ähnlich sein, in dem Zusammenhang, in dem sie vorkommen, sind sie jedoch immer art- und individualspezifisch, d. h. hier: typisch menschlich. Ähnlichkeiten von Lebewesen sind nicht notwendig Zeichen einer Höherentwicklung. Sie könnten auch Zeichen eines gemeinsamen Schöpfers sein!

Was nun den Wunsch betrifft, das Personsein des Menschen an die Entwicklung der Hirnrinde zu binden, so ist folgendes zu sagen: Am Objekt ist zu zeigen, daß schon Ende der zweiten Entwicklungswoche die Anlage des Gehirns deutlich ist. Ein menschliches Individuum ist ein zu geistgeprägtem Verhalten bestimmtes Individuum. Dieses geistgeprägte Verhalten äußert sich aber nicht nur im Selbstbewußtsein oder logischen Denkakten. Vielmehr ist jede, auch körperliche Äußerung des Menschen von der wesensbestimmenden Geist-Seele geprägt. Deshalb ist es falsch, eine Personalisation erst mit der Anlage der Hirnrinde, d. h. Ende des zweiten Entwicklungsmonats anzusetzen. Es wäre fatal, Menschsein auf Hirnrindentätigkeit reduzieren zu wollen! Weil alle Lebensvorgänge beim Menschen typisch menschlich sind, muß eine Geist-Seele von Anfang an angenommen werden. Geist-Seele ist aber grundsätzlich ein Ganzes, ein Vollkommenes, nicht ein Werdendes. Personalität entsteht deshalb nicht erst nach und nach mit zunehmender Aktivität speziell des Gehirns. Vielmehr ist es doch das Personsein, das das ganze menschliche Leben und damit auch seine Entwicklung trägt.

Alle lebendigen Prozesse eines Organismus sind durch das ihm eigene Formprinzip in sich innerlich geeint, so daß von Anfang an der Organismus seine Eigenart und Kontinuität durch alle äußerlichen Veränderungen erhält. Die Wesensform geht der materialen Gestaltung formal voraus. Da das Formprinzip des Menschen die Geist-Seele ist, wird man sie als von Anfang an gegeben annehmen müssen. Nur so kann die in sich geschlossene Gestaltung der Entwicklungs- und Lebensprozesse verständlich werden.

Die Frage nach dem Zeitpunkt der »Personwerdung« könnte als eines der vielen zwar vielleicht wissenschaftlichen, aber dennoch unvernünftigen und deshalb irrelevanten Probleme angesehen werden, ginge es hier nur um die Klärung philosophischer Spitzfindigkeiten. Das ist aber leider nicht der Fall.

Die Beantwortung der Frage nach dem Personsein des Menschen hat entscheidende moralische Konsequenzen, denn bei Leugnung der Personalität eines jungen menschlichen Keims wäre ein Embryo zunächst noch kein wirklicher Mensch und deshalb *relativ* wert-los. »Es gibt eine Zeit, in der der Überstieg zur personhaften Existenz mit größter Wahrscheinlichkeit (moralisch sicher) noch nicht anzunehmen ist.« In dieser Phase »steht ein noch nicht personales Leben im Konflikt. Es muß gegen hohe personale Werte zurückstehen.«[19] In der Praxis zeigt sich leider, daß die Leugnung der Personalität eines jungen Keimlings oftmals auf dem konkreten Interesse beruht, die wirklichen Eigenschaften des vorgeburtlichen Menschen im Dunkeln zu lassen. In diesem Sinn ist die These von einer Personalisation moralisch äußerst relevant, denn sie kann als Legitimation für die Vernichtung menschlichen Lebens in den ersten Tagen oder gar Wochen nach einer Conception (nicht nur im Konfliktfall!) aufgefaßt werden. Mit der Leugnung der Person kann allen Formen der Geburtenkontrolle, der Verwendung der Pille danach

19 F. Böckle, a. a. O., S. 45.

und ähnlichen Manipulationen der Weg gebahnt, Nidationshemmer sowie die Spirale erlaubt und der künstliche Frühabort ebenso gestattet werden wie die in vitro-Befruchtung von Eizellen, bei der zahllose Keime verworfen werden müssen. Das bedeutet in seiner Konsequenz Mithilfe zur Tötung menschlichen Lebens.

Mehr noch: Wird die Personalität des Menschen in seinen Frühphasen geleugnet, wird sehr rasch der Wert des Menschen überhaupt relativiert und damit die neodarwinistische »Ethik« vom Wert und Unwert des Lebens und vom Überleben des Stärkeren zu einem ethischen Prinzip erhoben. Wenn die neodarwinistische Fortschrittsideologie richtig wäre, sähe sich der Mensch möglicherweise »verpflichtet«, die Steuerung dieses Fortschritts selbst in die Hand zu nehmen. Daß hier dann »zum Wohl der Gesellschaft« manipuliert werden kann, ist nur folgerichtig (Abtreibung, Genchirurgie und Eugenik, um nur einiges zu nennen).

Würde die Existenz der Person fatalerweise gar nur auf die Entwicklung und Funktionsfähigkeit der Hirnrinde reduziert werden, dann würde damit auch die Euthanasie als zulässig erklärt werden können. Denn sie erschiene gerechtfertigt, sobald die Hirnrinde durch Krankheit oder im Alter abgebaut wird und der Mensch keine volle geistige Funktionstüchtigkeit mehr besitzt.

Nach dem Gesagten muß die These, daß sich beim Entwicklungsprozeß des Menschen ein Überstieg zu personhafter Existenz verwirkliche, mit aller Klarheit abgelehnt werden, weil sie biologisch nicht begründet werden kann, philosophisch Ausdruck einer neodarwinistischen Denkweise ist, und theologisch damit dem Glauben der Kirche widerspräche (denn wenn die Realität der Geist-Seele an die Entwicklung des Körpers gebunden wäre, unterschiede sie sich nicht prinzipiell von ihm und müßte mit ihm »sterben«). Schließlich führt sie zu moralisch äußerst bedenklichen Konsequenzen, nämlich zu einer Legitimierung von Abtreibung und Euthanasie.

Christliche Ethik dagegen verlangt, die Würde des Menschen, die aus seiner Gottebenbildlichkeit und Geschöpflichkeit resultiert, in jeder Lebensphase anzuerkennen und damit das einzelne Individuum in jedem Fall zu schützen. Eine klare Aussage ohne Wenn und Aber, also ohne jede Einschränkung, ist hier geboten.

Das Problem der Beseelung ist für uns nicht faßbar. Vielmehr wissen wir: Das Geheimnis des Menschen impliziert das Geheimnis des Existenzbeginns eines menschlichen Individuums als ein Geheimnis göttlichen Wirkens. Wenn wir der konsequent zum Atheismus führenden Evolutionshypothese den Glauben an eine Schöpfung entgegensetzen, bedeutet dies die Einsicht in die naturwissenschaftliche Unerklärbarkeit der Natur und die tiefe Überzeugung, daß die Wirklichkeit des Menschen mehr ist, als mit naturwissenschaftlichen Methoden und philosophisch-theologischen Spekulationen nachgewiesen werden kann.

ZUR BEGRÜSSUNG

von Jan Zahradníček

Wie Gott
liegt mir unendlich viel daran
daß Du kämest und es nochmals versuchtest
mit dem Leben
nachdem es uns fast mißlang
und wir wie Schiffbrüchige ungeduldig warten
bis Du aus den dunklen mütterlichen Gewässern
hervortrittst winzig voll Zukunft

Nicht ausgesucht hast Du uns
noch fragten sie Dich auf der anderen Seite
ob Du dieser Landung zustimmst
Dein Eifer, mehr zu sein
denn die dämmrigen Wiegen der Ungeborenen
konnte nicht den seligen Schiffbruch erwarten
Und vielleicht erlosch ein Stern
Du leuchtest auf

Das Frühjahr ist am Gehen, die Stunden schlagen, Du kommst
wie in derselben Stunde ebenso viele gehen
wie in derselben Stunde ebenso viele kommen
Doch unter allen
bist es gerade Du und kein anderer
einzig
unverwechselbar mit jedem, der durchschreitet
das Tor der Geburt
Und löschen wird ihn wieder
der Ansturm des Erdreichs

Von allem Anfang an
wurde Dir diese Stunde vorbereitet
Frucht des Weltalls am Fallen
und von nun an
wird ohne Dich nicht auskommen das entfernteste Gestirn
Tragen wirst Du einen Namen, der Dich überdauert
bei dem man Dich wieder rufen wird
Tragen wirst Du das Heimatrecht des Paradieses
alle Deine Tage

Sie warten auf Dich, warten auf den Menschen
Denn mehr als Sündfluten und grausamer Stahl
kneten das Angesicht der Erde
kindliche Füße wie jene von Aposteln
zu Deiner Ähnlichkeit, nach welcher alle sich sehnen

Joseph Bernhart

Erinnerungen aus den Jahren 1937-1946

Von Paul Stöcklein

Man mußte ihn »draußen« besuchen; er wohnte in der tiefsten Provinz. »Schikanen«, um sein Wort zu gebrauchen, verdeutlichten sich bedrohlich, als auf dem Reichsparteitagstheater 1937 Rosenberg in seiner Rede ihn, den damals bekannten Historiker (Mystikspezialisten), scharf angegriffen hatte. Da war es am besten, in die ländliche Heimat sich zurückzuziehen und recht »verborgen zu leben«, wie es sich schon in der Antike oft empfohlen hatte.[1]

Er tat es mit Gusto. Er bewohnte mit seiner Frau ein winziges Häuschen am Ortsende einer weltabgelegenen schwäbisch-bayerischen Gemeinde; er schien nichts anderes zu sein als ein alternder, naturverbundener Privatgelehrter, ein freundlicher zur Ruhe Gekommener, siebenundfünfzigjährig damals, als ich ihn zum erstenmal besuchte, ums Jahr 1937.

Zeitlebens war er freier Schriftsteller gewesen, Widrigkeiten gewohnt, gerüstet für neue. Er arbeitete jetzt für das Nachher und Irgendwann. Gewiß, hie und da konnte er eine Kleinigkeit unterbringen, in stilleren Zeitschriften. Ein Hochland-Heft allerdings wurde verboten, als es eine kühne Kleinigkeit aus seiner Feder gebracht hatte. Nach dem Krieg konnten dann die größeren Arbeiten erscheinen, z. B. seine kommentierte

---

1 Man kann nur davor warnen, sich darüber, wie es literarisch damals zugegangen sei, einfache Vorstellungen zu machen. Die jeder Vorstellung spottende Kompliziertheit kann man kennenlernen, wenn man etwa Bergengruens nüchterne »Schreibtischerinnerungen« von 1961 liest. Von Bernhart ist zwar nach 1937 kein neues Buch mehr in Deutschland erschienen (es gelang ihm ganz einfach keine Buchveröffentlichung mehr in Deutschland, trotz aller Bemühung), aber es gab keine förmliche Sperre oder sonstwie Amtliches, weil ja der Hauptzweck auch ohne solches zu erreichen war. Auf außerdeutschem Boden jedoch, nämlich bei der Alsatia (Elsaß), ist 1944 Bernharts neugestalteter »Franz von Assisi« erstmals erschienen, ein Buch, das dann, wie die ebendort herausgekommenen Bücher Reinhold Schneiders, auch nach Deutschland hereingeliefert wurde. Mit Neuauflagen stand es wiederum ganz anders als mit Neuerscheinungen, da war sogar in Deutschland allerhand möglich, so ist 1939 bei Hegner eine Neuauflage des philosophisch-essayistischen Meisterwerks Bernharts »De profundis« herausgekommen. Dies nur als Beispiel für die verwirrende Kompliziertheit des Betriebs. Eine Entwirrung verspricht das soeben Ende 1981 erschienene Buch des bewährten Kenners Hans Dieter Schäfer: »Das gespaltene Bewußtsein. Über deutsche Kultur und Lebenswirklichkeit 1933-1945«. – Was übrigens die (leider schmale) Anwesenheit Bernharts auf dem augenblicklichen Buchmarkt betrifft, so greife ich drei wissenschaftlich bedeutsame Titel heraus: 1. Augustinus, Confessiones / Bekenntnisse, lateinisch und deutsch, eingeleitet, übersetzt und erläutert. München 1955 – 2. Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance. München 1922; jetzt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. – 3. Joseph Bernhart – Leben und Werk in Selbstzeugnissen. Ausgewählt und mit einer biographischen Einführung herausgegeben von Lorenz Wachinger. Weissenhorn 1981; es handelt sich um eine sehr umfangreiche kundige Anthologie, die auch manches bisher Unveröffentlichte bringt. Verdienstlich ist auch die Biographie, welche die Einleitung des Ganzen bildet (die Gedrängtheit der Darstellung allerdings führt mitunter zu höchst mißverständlichen Formulierungen). Willkommen besonders die alles verbindenden Kommentare des Herausgebers! Unentbehrlich dank seiner intimen Nähe das »Porträt« von Freundeshand, das das Anfangskapitel bildet, in: Max Rößler, Rückblick auf jene, die Antwort wußten. Würzburg 1981.

zweisprachige Ausgabe von Augustins Konfessionen. – 1937: Ich war siebenundzwanzigjährig, noch ziemlich berufslos; die meisten seiner Bücher kannte ich, auch sein damals jüngstes: »Heilige und Tiere«, ein viele Quellen vorstellendes und gründlich bedenkendes Buch, das für ihn charakteristisch ist.

Damals suchten die Christen einander; die verstreuten spähten aus nach anderen verstreuten, mitunter in einer Art Untergrund versteckten; man wollte sich aufrichten und klären. Magnetisch zog man sich an, freudig fand man sich. Meine Reise zu Bernhart entsprach diesem Zug. Doch ich muß etwas vorausschicken.

Die wacheren Menschen damals fühlten sich wie unter einer Dunstglocke. Eine tote Schwüle, die durch die Lautsprechermarschmusik nur noch spürbarer wurde, gebar ahnungsschwere Gefühle. Sie waren unklar. Unklar in den meisten jungen Seelen blieb die Haltung auch »dank« der Unklarheit der Kirchenfürsten. Es herrschte eine Atmosphäre, in der hie und da der Kollege den Kollegen verriet, es aber (das war das schrecklichste!) fast fahrlässig-beiläufig oder gar »sittlich« motiviert tat; es befiel die Menschen eine Epidemie, die das Augenlicht in Mitleidenschaft zog.

Wenn ein junger Mensch sucht, sucht er stets vieles, nicht zuletzt »Heimat«, er möchte wissen, wo er »hingehört«. Das glaubte ich zwar zu wissen, aber ich suchte dennoch, ich war auf der Suche nach Persönlichkeiten; denn auch »Heimat« wird nicht ohne Persönlichkeiten heimatlich. Glücklicherweise war ich längst überzeugt, daß Verehrung nie blind ist und auch nie blickbeengend werden kann – wenn sie nur etwas mehr ist als bloßes Sichbegeistern oder -anlehnen – daß sie im Gegenteil das Sehvermögen entwickeln kann. Was braucht ein junger Mensch mehr! Etwas verwaist war ich zudem: Geliebte Lehrer waren emigriert, Freunde zerstoben, da war zum Beispiel der gesellige Klaus Dohrn plötzlich zum Chefredakteur einer angriffslustigen antinazistischen Zeitschrift im nahen (durch eine Art Sperre unbetretbaren) Österreich geworden; in dieser Zeitschrift stand auch sein alter berühmter »Versprecher«: Nationalbestialismus. Das Lachen darüber verging uns im Laufe des Jahres 1934. Ich greife auf ein Erlebnis der Jahre 33 und 34 zurück.

Dreiundzwanzigjährig hatte ich einen Rechtsanwalt im Kreis von Münchner Bekannten flüchtig kennengelernt, einen still-besonnenen Mann mittleren Alters. Ein halbes Jahr später erfuhr ich, daß er erschossen worden war, damals erschossen, als auch außerhalb des Röhmschen Umkreises unauffällig-blitzschnell »aufgeräumt« wurde, und zwar so schnell gemeuchelt wurde, daß auch versehentliches Erschießen infolge Namensverwechslung vorkam; so im Falle jenes vielgelesenen Musikkritikers, dem sein Name Schmid zum Verhängnis geworden war. Worüber damals natürlich ebensowenig Genaueres zu erfahren war wie über den Fall jenes Rechtsanwalts. Es waren Momente totenstiller Schwüle, die durch den aufgekratzten, ideengespickten Geschichtsoptimismus der Unentwegten nur fühlbarer wurde. (Ach, die Deutschen haben schon immer gewußt, »wo's lang geht« mit der Geschichte!) Ich konnte mich noch gut an die Augen des Rechtswanwalts erinnern, jetzt mußte ich mir fast zwanghaft vorstellen, wie sie plötzlich in das Mündungsfeuer blicken mußten. Dachte ich an den Tod Dollfuß' und an verwandte Fälle, so glaubte ich unsere Welt im Lichte jenes Mündungsfeuers für einen Moment aufgehellt zu sehen. Wenn ein Blitz die Nacht zerreißt, ein überkurzer Blitz, so sieht man etwas und sieht doch wieder nichts; man mischt Schreck und Welt. Man neigt zum Verdrängen, ganz einfach zum befreienden Vergessen. Was mir Gott sei Dank nicht so recht gelang.

So trat ich die Reise an. Und kann doch von meinem ersten Gespräch nichts berichten. Es ist mir verblaßt, während ich mich überdeutlich an Bernharts Art zu schauen, an den Klang seiner Stimme, an das Häuschen und besonders an die Freundlichkeit erinnere, die überall in der Luft lag, die auch fast körperlich spürbar zwischen den Ehegatten hin und her ging und den Ankömmling aufnahm. Vielleicht merkt man sich immer das, was man noch nicht ganz in Gedanken umsetzen kann und was doch eine Art Botschaft uns einpflanzt, die man allerdings erst viel später entziffert, eine Art Botschaft, die etwas enthält, was man mehr als anderes braucht.

Es stand alles in einem Zusammenhang. Seine dunkle Stimme zögerte manchmal auf sanfte Weise, damit er den Ankömmling ja nicht überflute, vielmehr einen wohltuenden Raum zum Atmen gebe, bei gleichzeitiger Fühlung mit dem Partner. Alles ging langsam und milde. Er heftete den Blick seiner stillen Augen auf mich, und die Tonfälle des Gesprächs musizierten natürlich mit dem Mienenspiel zusammen.

Ich sehe noch das sehr gepflegte Studierzimmerchen vor mir, in dessen offenes Fenster Zweige nickten. Das Gespräch fand manchmal zu Ruhepunkten, zu Pausen, in denen man den Bewegungen der jungen Katze folgte, die bald nach uns das Zimmer betreten hatte. Vor nachgedunkelten Bildern stand der blaue Faden, der zwischen Pfeife und Decke sich manchmal bog und verzweigte, als gehorche auch er einem Gesetz oder einer Musik. Auf dem Schreibtisch stand seitlich eine halbgetrunkene Tasse Kakao, altmodisches Porzellan; er hatte sicher schon länger gearbeitet. Das Eigentümlichste lag auf einem kleinen Gestell: nämlich ein winziges aufgeschlagenes Büchlein im Zierstil des vorigen Jahrhunderts, aufgeschlagen bei einem Mörike-Gedicht, ich konnte es zufällig erkennen. Vielleicht arbeitete er gerne im Umkreis eines »Klanges«, wie ihn ein Mörike-Gedicht darstellt.

Inspirierend nämlich schienen ihm viele Dinge; ich glaubte es zu bemerken, als wir später draußen bummelten, an nahen Bauernhöfen vorbei, an Feldrainen entlang. Er ging sehr gerne, man merkte es. Er nahm die Landschaft, das wechselnde Licht, die Gerüche und die Vorgänge in der Landschaft auf. Die Freiheit des Schwalbenfluges, die Sklaventrauer, fast Unerlöstheit im Auge eines Bauernhundes – vieles lockte Gedanken, weckte Erinnerungen an Stellen der Heiligen Schrift, an Dichterverse und Volksmärchen. Bernhart kam wohl schon bei unseren ersten Spaziergängen auf das Belebende und Inspirierende zu sprechen, das von all diesen begegnenden Dingen und Wesen ausgehen kann. Er sprach aber, als wir uns besser kannten, auch von den sonderbaren Zügen: daß ein Tier wie ein verzauberter Mensch oder wie eine verhexte dämonische Seele, gebannt in einen ungemäßen Leib, wirken könnte. Ich war dafür zu jung, so habe ich es auch nicht recht behalten. Dagegen weiß ich noch sehr genau eine Äußerung, die sich auf das Gehen bezogen hat, wenn ich sie auch erst später verstanden habe. »Wenn man lange krank war und dann zum ersten Mal wieder hinaustreten kann, dann ist das erste Gehen draußen im Freien wie ein Gebet.« Damals dachte ich mir fast, das sei wohl mehr pantheistisch oder einem naturgläubigen Lebensgefühl entsprechend; denn als junger Mensch hatte ich meine Schubfächer. Glücklicherweise habe ich viele Jahre später erfaßt, daß das letzte Wort im Grunde das meint: »Dankgebet«, den Leib und Seele erfüllenden Dank an die Natur und an den, dem sie sich verdankt.

Einmal sahen wir, es war in den folgenden Jahren, einen kleinen Bauerngarten, neben dem die Bäuerin stand, der Garten war ein Viereck: ein tobendes Farbenmeer. Die Bäuerin schaute zufrieden und sagte das wohlfeile, das volkstümliche Sprüchlein: »Das

ist eine Pracht. / Die hat der liebe Gott gemacht.« Ich erzähle das eigentlich nur, weil ich später eine Eichendorff-Strophe kennenlernte (die zweite des nur zwei Strophen umfassenden Gedichts »Das Lied«), welche mit einer merkwürdig ähnlichen volkstümlichen Redensart etwas festhält, was mir die Tage bei Bernhart immer wieder gezeigt hatten, wie nämlich bestimmte Naturaugenblicke den Schaffenden inspirieren können. Die Strophe lautet: »Der Lenz rauscht durch die off'ne Tür, / Da hab' ich mir's erdacht, / Ich sel'ger Mensch kann nichts dafür, / Gott hat's so schön gemacht.«

Wie gut, wenn ein Denker noch im »Elend«, heiße es nun Verbannung oder Abseits, täglich findet, was seinen Geist weiten, bewegen, inspirieren kann, wenn er Dinge findet, die ihn in seiner Muttersprache anreden. Damals hatte ich einmal einen Traum: Ich bin emigriert, alles ist fremd und eigentlich deprimierend, aber ich kann, weil ich große Bäume im Grünen stehen sehe und zu ihnen gehe, in ein Laubwerk blicken, das nicht fremd ist, und plötzlich kann ich wieder gerne leben. – Ich machte mir meinen Vers auf Bernharts Existenz. Ich wollte, wie gesagt, mehr Klarheit. Bernhart schien meine Erwartung zu erfüllen, aber anders als erwartet. Die Stille seiner »Welt« konnte mir die schöne Binsenwahrheit erneuern, daß nur stillgewordene Wasser spiegeln können. Um deutlich sehen zu können, auch um das Mörderische durchschauen und Ahnungen in Erkenntnisse verwandeln zu können, um zu wissen, wessen man sich noch zu versehen habe, mußte man wohl zuerst stille werden, wie es vor Zeiten den Bewohnern der Katakomben gelungen war, von denen auch Bernhart mir einmal gesprochen hatte (1938) in Formulierungen, die ich freilich nicht als getreues Zitat bieten kann: »Die drunten haben besser gewußt, was oben vorgeht, als die oben selbst. Sicher besser, als die im Zirkuslärm Ertaubten. Deshalb ihr Humor! Den ihnen die Legende noch in der Arena vor den Löwen andichtet! Wenn es ein Symptom gibt für die unausdenkbare, die böse Erkrankung unserer obersten Rotte, so ist es ihre Humorlosigkeit. –Merkwürdig, in Italien ist es etwas anders. Dubios ist wohl auch Mussolini, aber manchmal hat er einen Hauch von der Selbstironie des wirklichen Komödianten.« Und er erzählte römische Anekdoten.

Er sah den modernen Antisemitismus und den modernen Antichristianismus, durch fast zwanghaftes Lästern geeint, wie zwei Flußarme eines Stromes, der nächstens vielleicht alles unter Wasser setzen werde, ähnlich wie Wahn-Haß ja schon früher immer wieder zu Hochwasser geführt habe: in Glaubenskriegen oder epidemischen Zerstörungsgelüsten, in Hexenverfolgungen und vielleicht schon in den antiken Christenverfolgungen. So etwa sein Bild. – Deutlicher blieben mir einige Einzelheiten im Gedächtnis: eben Pointen und interessante Markierungen im Gedankengang. Um sie allerdings heute verstehen zu können, muß man sich an das Damals genauer erinnern.

Wort und Begriff »Volk« bedeuteten damals sehr viel (auch die meisten Gegner der braunen Weltanschauung hielten sie heilig), in Deutschland nicht anders als in Frankreich. »Volk« war da jedenfalls eine sehr feste Größe, eine sehr positive auch, ein Fels im Fluten der Dinge (heute würde man dazusetzen: eine Identifikationsermöglichung). Bernhart sah da kaum Festes, so sinnvoll ihm die rechtverstandenen Begriffe von *patria* und *populus* auch waren. Ich weiß noch, wie er um 1937 sorgenvoll sagte: »Es geht schnell. So schnell wird Volk zu Pöbel.« Er hat dann, glaube ich, den Satz sofort noch ein wenig verbessert: » . . . kann Volk zu Pöbel gemacht werden.«

Im Umkreis dieser Gedanken erzählte er manchmal Erlebtes: Fälle von plötzlichem Hörigwerden, irrationalem Umgedrehtwerden, bewußtlosem Fortgeschwemmtwerden

in der Masse, so durch Versammlungseinwirkung, die aber keineswegs mit dem Ende der Versammlung endete, oder Fälle von Hilflosigkeit, Widerstandslosigkeit gegenüber einer mächtigen und einladenden Mode. Ein kleines Vorspiel habe er schon in seiner Jugend erlebt, als viele Lehrer vom primitivsten Darwinismus überspült und fortgerissen wurden und sich in solch freudig benommenem Zustand besonders frei wähnten. Da konnte ich folgen; ich hatte rätselhafte Veränderungen, Gewissensverstörungen bei Bekannten erlebt. Er hat übrigens wenig »erklärt«, wenn er berichtete – als fürchte er das Wegerklären des Rätselhaften, das Wegschieben des Dunklen, wie es so leicht passiert. Zuerst heiße es: sehen. Man glaubte es ihm. Der Blick seiner stillen Augen war fest und kannte kein Ausweichen.

Auf ein psychologisches Phänomen kam er manchmal zurück: auf jene aufsaugende und verdummende Dynamik des Aufgehens in einer Versammlung oder Gruppe – als hätte die Mehrzahl überhaupt mehr Recht als die Einzahl. Die Wahrheit wohne doch näher beim einzelnen als bei der Gruppe, mag sich die Gruppe auch noch so ehrenwert demokratisch regeln. (Was gut sei!) »Senator homo, senatus bestia«, so habe man schon in der römischen Republik gewitzelt.[2] Gewiß, der einzelne solle sich deshalb nicht auserwählt und überlegen fühlen, im Gegenteil: er solle sich etwas sagen lassen können. Gerade aber dies, so glaubte Bernhart, wird durch die Gruppe oft erschwert, die sich so leicht nichts sagen läßt, was gegen Mehrheit ist, und instinktiv spürt, daß keiner gern allein steht mit seinem Meinen und Fühlen, durch die Gruppe, die ihre Mitglieder an die eigene dumme Selbstsicherheit gewöhnen kann. Bernhart mißtraute sowohl der damaligen nationalistischen »Idee« wie natürlich auch der »Idee« des modernen kollektivanbetenden Demokratismus, der ihm das Gegenteil der Tocquevilleschen Demokratie zu sein schien.

Mit dem Wort »Idee«, das soeben gefallen ist, hatte es eine besondere Bewandtnis. Er meinte damit meist: das demagogisierbare oder das überhaupt schon zur Demagogie gravitierende Theorem. (Beispiel: die »Idee« einer »wesenhaften«, personhaft gefaßten »deutschen Seele« als einer festen und natürlich positiven Größe.) So ist einer seiner bekannten, auch gesprächsweise geäußerten Aphorismen zu verstehen: »Der Teufel hat mehr Freude an einer falschen Idee als an allen Verbrechen eines Jahrhunderts.«

Eine damals blühende »Idee« schien ihm das gut zu veranschaulichen. »Wir aber sind das Korn«, das war die feierliche Titelzeile eines sehr braunen Gedichtbands von damals, eine oft zitierte Zeile; wenn man Jugend ansprach, ertastete man ja den Hingabe- und Untergangsdrang, den religiösen Opfermut der Jugend – auf das in die Erde sinkende »Korn« der Bibel war angespielt. Das war ihm besonders widerlich: dieses »falsche Stirb und Werde«, dieses falsche »große Ganze«, diese den Teufel offenbar freuende »Idee«. Einmal sagte er kummervoll: »Je ungläubiger die Leut' geworden sind, desto glaubenssüchtiger werden sie so manchesmal, glaubend an Ideen.« Er drang auf Nüchternheit, er war für das Zu-Ende-Denken – das freilich unendliche Kraft, auch Selbstüberwindungskraft, erfordere. Die *sobria fides* lebe seit je aus solcher Kraft. (Er benützte da nicht gern das deutsche Wort »nüchtern«, eher das christlich-lateinische »sobrius«. Offenbar bedauerte er, daß man im heutigen Hochdeutsch für eine so wichtige Eigenschaft nur das etwas mickrige Wort »nüchtern« hat.) Kurz und gut, das ewig Aktuelle solcher

2 Bernhart hat das römische Witzwort auch in seinen Schriften zitiert und erläutert, siehe den Sammelband seiner verstreuten Essays »Gestalten und Gewalten«, 1962, S. 400.

Gedanken, er hat sie z. T. auch in die Hochland-Aufsätze jener Zeit versteckt, darf ich – gegenwartsbezogen – so formulieren: Es gilt, Mißtrauen zu säen, wo immer man auf Fahnen Idealistisches, Moralistisches, Theoretisches geschrieben erblickt, besonders Mißtrauen gegen jeden, der dir ins Gewissen redet (und dann kommt irgendeine fordernde »Idee«), ich meine jenes gehörschärfende Mißtrauen, das die falschen Töne hört, die die falschen Gedanken meist begleiten. Ich sagte »Theoretisches«. Es gibt nämlich eine unglückliche Liebe zur Philosophie, zum befreienden Dahinterschauen hinter das »Ganze«, wie man so wähnt, eine wahrhaft unglückliche Liebe, die sich an Philosophasterei ahnungslos satt trinkt und Nüchternheit verlernt, beschwingt von einigen scheinklaren »Ideen«, welche Glaubensgewicht gewinnen, wo der Glaubensplatz leer steht.

Zwischenbemerkung zu Verführung gestern und heute: Wenn ich an die Gespräche und jenen Gedichtband zurückdenke (unvergeßlich der Titel: »Wir aber sind das Korn«), dann gerate ich auch an Erinnerungsbilder anderer Art: an das schattenhafte Bild des rauschhaften Kriegsbeginns 1914, an spätere Konflikte mit der väterlichen Welt, an gestochen scharfe Erinnerungsbilder, die den sprühenden alten Eugen Gürster zeigen, einen dem »Hochland« nahen Mann, mit dem ich manchmal ein Thema besprochen habe, das er aphoristisch-pikant so umrissen hat (in seinem letzten Buch): »In gewissen Zeiten sind so viele Menschen bereit, sich zu opfern, daß man durch eine Fahne mit der Aufschrift: Hier kann gestorben werden, das erste Tausend Freiwillige rasch beisammen hätte.«[3] – Die Tricks der Jugend-Verführer sind natürlich zeitangepaßt. Heute bestimmt und begünstig sie eine seit kurzem eingetretene intime Veränderung dergestalt: Jugend will kämpfen. Jahrhundertelang waren die Väter die Feinde – wie sich Vater und Sohn etwa in »Kabale und Liebe« ingrimmig-intim bekämpfen (auch weil der Sohn eine bessere Welt will, wobei es in unserm Zusammenhang nebensächlich ist, daß der Sohn tragisch komplizierten, der Vater verbrecherischen Charakters ist). Heute sind auf dem Kampfplatz die Väter plötzlich unsichtbar; ein menschliches Urbedürfnis stößt plötzlich ins Leere. Kein Wunder, daß sich die Söhne um hundert Fahnen nun scharen, bis hin zu den Feldzeichen, unter denen noch »gestorben werden« kann. Auch greift besagte Leere leicht ins Innere über und kann am Entstehen eines besonders verzweifelt-gefährlichen Seelenzustandes in unserer kalten Welt mitwirken. Im Oktober 1981 stand auf einer Mauer des Frankfurter Römer groß aufgesprüht: »Besser der Tod findet uns lebendig als das Leben uns tot.« Wie immer der Satz entstanden, wie dubios er gefärbt sein mag, er ist ein besonders direktes, besonders tragisches und leider zukunftsvolles Zeugnis. Doch zurück zu Bernhart!

Daß mir die meisten Gespräche blasser und undeutlicher in der Erinnerung stehen als die Situationen und Atmosphären, mag einen Grund haben, der mit Bernharts Persönlichkeit zusammenhängt. Er war sehr diskret. Er suchte mich nicht zu beeinflussen; nicht einmal nach meinen Eltern oder Universitätserlebnissen hat er mich jemals gefragt. Er war für die freiheitgebende Distanz. Sein Partner – jeder Partner, den er hatte, schien ihm offenbar unantastbar und unabsehbar, wenn ich so sagen darf – jedenfalls respektgebietend; in die Interna eines fremden Lebens wollte er nicht eindringen, nicht einmal in Gedanken war er neugierig darauf. »Ich habe mich nie eine Sekunde lang zu jemand pädagogisch verhalten«, so Max Scheler (mit dem er übrigens

3 »Narrheiten und Wahrheiten«, 1971, S. 109.

bekannt war). In Bernhart wohnte dieselbe Noblesse. Ohne das tragisch Einseitige der Natur Schelers, das in dem Satz wohl auch noch steckt. – In solcher Haltung geführte Gespräche sind die angenehmsten, aber nicht die einprägsamsten, weil sie die Dramatik stärkerer Affekte ausschließen.

Einmal aber machte Bernhart eine Ausnahme. Ich schien ihm wohl an diesem Tag trauriger oder versorgter zu sein als sonst. Da versuchte er mit persönlicheren Anekdoten, mit gewagteren Geschichten mich herauszureißen und wieder frei zu machen. Eine Geschichte ist mir dank ihren komischen Elementen gut erinnerlich geblieben. Sie spielt Ende der zwanziger Jahre in München, wo Bernhart damals wohnte, mit Joseph Hofmiller befreundet – wenn auch die Weltanschauungen der beiden sich nie recht decken mochten.

Wieder einmal hatte man in der gewohnten Tischrunde mit Hofmiller lange gezecht und philosophiert, als plötzlich ein Thema die Runde entzweite. Das Thema: Ob man so »anmaßend« sein dürfe, einen unbefugten Kritiker – es gebe zum Beispiel unmusikalische, ja überhaupt kunstblinde, doch sehr urteilsfreudige Musikkritiker im Blätterwald – einfach aufzufordern, eventuell öffentlich aufzufordern, den Mund künftig zu halten. Hofmiller war dafür. Er begründete es zunächst mit seiner altbekannten Auffassung: Fürs Philosophieren müsse man denkbegabt, sogar speziell philosophisch denkbegabt sein (er selbst sei es nicht), fürs Gemäldebeurteilen augenbegabt, sogar speziell visuell-musikalisch sein (er selber sei es) und so weiter. Das seien aber noch nicht die einzigen Schranken. Da gebe es noch ganz andere Einschränkungen, das heißt: Zugangsschwierigkeiten. »Wem liegt Musil? Wem Claudel? Dem Tucholsky lagen sie nicht. Er sagte deshalb: Ich darf über sie nicht schreiben – sosehr ich ihre Bedeutung unklar spüre; aber sie sagen mir nichts, ich weiß nicht, wie gut oder schlecht sie sind. Und dann hat er tatsächlich geschwiegen. Anständig! Jeder hat bekanntlich seinen blinden Fleck, den man bei sich kennen sollte. Daß die Zeitung sagt: Du gehst jetzt in ein bestimmtes Stück oder Konzert, du schreibst darüber, das ist unmoralisch. Und eigentlich ist auch die Gefügigkeit unmoralisch.«

Er konnte seine Mitzecher kaum überzeugen. (Wären es Karl-Kraus-Anhänger gewesen, wäre es leichter gewesen.) Diese erstgenannten »Schranken«, so meinte man, diese »Trennschranken«, welche die selbsternannten Auserwählten vom niederen Volk trennten, seien doch oft sehr überwindbar; jeder Psychologe und Erzieher wisse: Der Unmusikalische, der Nicht-Augenmensch, der literarisch Gehörlose, sie seien doch oft nur verbildet oder unerweckt. Es gelte zu helfen, statt einzuschüchtern!

Hofmiller wurde, je mehr er trank, desto konkreter und ungenierter: Wie könne ein frömmigkeitsblinder Spießer auch nur eine Zeile des heiligen Franz oder auch nur ein Gemälde Rembrandts verstehen! Wie könne ein prüder, pedantischer Professor einen Liebesroman verstehen! Wenn wir die Unbefugten nicht mehr zum Schweigen auffordern sollten, hier in unserem liberalen freien Austausch, wenn ein journalistischer Thersites nicht mehr die geistigen Prügel bekommen dürfe, die er in der Ilias körperlich bekomme, dann seien wir, so ungefähr schloß Hofmiller, »auf dem besten Weg, Barbaren zu werden«. »Auf dem besten Weg, Diktatoren zu werden und Verächter der Gelehrtenrepublik und ihrer Toleranz«, sei ihm keck erwidert worden.

An dieser Stelle unterbrach Bernhart seine Erzählung und fügte einen goethenah zu nennenden Kommentar ein: »Wir hatten alle schon zu viel getrunken. Also: die Gegner Hofmillers glaubten an ihren vielleicht edlen Glauben so fest, daß sie die Grenzen der

Erziehung in keiner Weise mehr sahen. Eigentlich waren sie träumerisch-stolz, zugleich etwas rachsüchtig, weil es so Ungleiches in der Natur gibt. – Aber zu dieser Stunde hatten sich beide Lager schon in Extreme verrannt. – Gut, daß Hofmiller zu seinem Nachtzug nach Rosenheim mußte, da er ja am nächsten Vormittag Schule zu halten hatte. Die Chance des Abends war eh schon vertan. Man hätte nämlich zuerst ein bißchen analysieren, so richtig auseinandernehmen sollen, was ›Schranken‹ seien und bedeuteten.« So etwa Bernharts Einschaltung.

Er erzählte die Geschichte schnell zu Ende, eher melancholisch. Auf dem Hauptbahnhof hoben Freunde und Gegner, froh vereint, den schweren, weinseligen Mann ins Abteil, aus dem er, listig auftrumpfend nach bayrischer Art, die »Schranken« abschließend verdeutlichte: »Was versteht ein Kapuzinerpater von einer Liebesnacht?« Der Schaffner pfiff. Den Freunden blieb das Problem, ob er rechtzeitig in Rosenheim aufwachen würde.

Wie ich Bernhart kannte, hätte er mir die Geschichte gar nie erzählt, wenn ich nicht so verschlossen oder traurig gewesen wäre an jenem Tag. – Wenn ich heute zurückblicke, war's im Grunde eine traurige Geschichte: Die geistvollste Tischrunde verliert Einheit und Nüchternheit zu einem Zeitpunkt, da sie sie am nötigsten gehabt hätte; Gesammeltheit wohnte leider nicht in den aufgepulverten zwanziger Jahren; Bernhart war vielleicht der einzige Gesammelte in jener Runde. Schon lauerten ja wirkliche »Barbaren« und »Diktatoren«, unerkannt. – Aber wer weiß, der Feind kommt stets »unerkannt« – fast »unerkannt«.

Wenn Bernhart erzählte – und er konnte so gut erzählen, daß ich noch heute, nach fast fünfzig Jahren, so manche Geschichte weiß –, so war nicht nur das Hören ein Genuß, auch sein, gewiß nur sehr leises Mienenspiel nahm man stets lebhaft auf, besonders wenn er aus seinem eigenen Leben erzählte, wobei manches mehr dem Tonfall und Mienenspiel als dem Wort anvertraut war. Vor allem seine sprechenden Augen (die von eindrucksvollem Blau waren und sich vom blassen Gesicht eigentümlich abhoben), sie waren es, die immer mitsprachen. Daß man seine Augen und den ruhigen Blick nicht vergessen konnte – das ist nicht nur meine Erfahrung. Erst neulich wieder haben es mir gemeinsame Bekannte bestätigt.

Ich erinnere mich, wie er mir einmal von dem ihm freundschaftlich nahestehenden Forscher und Natur-Denker Edgar Dacqué erzählte und dabei den Sinn der ganzen Geschichte eher wortlos zu vermitteln wußte. Professor Dacqué stand, wie man weiß, eine Zeitlang ganz gut mit Thomas Mann, den übrigens auch Bernhart persönlich kannte. Als Thomas Mann, in der Inflationszeit war es, sich plötzlich für Psychoanalyse zu interessieren begann, entlieh er sich kurzerhand eine ganze Serie einschlägiger Werke aus Dacqués Bibliothek. Sie müssen ihn sehr gefesselt haben. Ein Jahr verging, man hörte fast nichts voneinander. Dacqué, ein feiner Gelehrtenkopf, ein etwas scheuer und ungeduldiger Mann, erbat die Bücher telefonisch zurück. Man vereinbarte den Zeitpunkt, an dem Dacqués Dienstmädchen das Bücherpaket abholen sollte. So geschah es; doch Dacqué, die zurückgekehrten Bücher aufschlagend, entdeckt allenthalben Bleistiftstriche, Randnoten gar, und trägt empört dem Dienstmädchen auf, die Bücher sofort zurückzureichen, mit dem Bescheid: das seien nicht seine Bücher. Thomas Mann erteilte ungerührt sofort den Rück-Bescheid: allerdings seien die Bücher jetzt wertvoller.

Miene, Blick, Tonfall – bei aller Zurückhaltung Bernharts machten sie sofort

deutlich, daß ihm nichts ferner lag, als anderen am Zeug zu flicken, daß vielmehr der Sinn der (mit gebotener Knappheit erzählten) Geschichte ganz woanders zu suchen war: Wortlos beklagte er die Unbeherrschtheit und tragische Blindheit der Menschen, die die unnötigsten Zwiste entzündeten in einer Zeit von solcher Gefährlichkeit, daß wirklich ein besonneneres, ein einträchtigeres Handeln und Wandeln geboten gewesen wäre.

Was ich noch zu erzählen habe, ist wenig und etwas traurig. Ich hatte Bernhart kurz vor dem Krieg noch einmal besucht, dann sah ich ihn erst wieder 1946. Ihn allein. Seine Frau war gestorben. Der jetzt Sechsundsechzigjährige war noch sehr rüstig, aber von Einsamkeit eingehüllt, zugleich noch sanfter und leiser geworden als früher, vielleicht noch introvertierter. Immer noch lebte er in seinem Häuschen, wo er nun schon über ein Dutzend Jahre in arbeitssamer Abgeschiedenheit gelebt hatte. Aber jetzt war er allein; die Einsamkeit hatte ihn geprägt; sogar sein Stil war noch gedrängter, die Wortfolgen schienen noch bedeutungsschwerer zu sein, auf Kosten der Eingängigkeit. – Wir hatten uns diesmal in meiner Heimatstadt Bamberg getroffen, wohin er zu einem Vortrag gereist war.

Ich weiß noch, wir standen auf dem Hügel über der unzerstörten Stadt. Er schien traurig zu werden, weil seine Frau nicht mehr, neben ihm stehend, die Aussicht mit ihm genießen konnte. Nebenbei bemerkt: Niemals hat man das Schöne so genossen und »bedankt« wie damals gleich nach dem Krieg. – Er sagte leise, wie sehr er in solchen Augenblicken seine Frau vermisse und entbehre. Das Gespräch wendete sich dann sofort ins Allgemeine; wir sprachen davon, ob überhaupt ein Glück, das einem zuteil werde, auch dann Glück sei, wenn man es allein empfange oder behalte. Es gebe wohl, so meinte ich, kein Glück für einen allein. »Auch keine Seligkeit!« sagte er. »Allein im Himmel – das wär' die Höll'.«

Abends hielt er den Vortrag. Thema: »Problematik der Humanitas«. Er las den konzentrierten Text seines Manuskripts sorglich und mit inständiger Betonung jedes wichtigen Wortes ab; es war alles etwas altmodisch-feierlich. Der Beifall war zwar herzlich (den höchst hellsichtigen Text konnte man bald lesen: Ernst Beutler druckte ihn 1947 in seiner Hochstiftsreihe), aber vieles war für viele Zuhörer sicher allzu schwierig. Auch seinen Publikationen erging es ähnlich. Sie wurden gerühmt, aber die Leserschaft schrumpfte. Es wäre in diesem Augenblick Aufgabe der Theologen, so glaube ich, gewesen, ihn wieder voll und herzlich in den geistigen Austausch einzubeziehen und einzugewöhnen; es hätte ihn verjüngt und sie gereift. Aber sie haben natürlich nach näher grünenden Lorbeeren gegriffen – wie es nun einmal geht im Leben der Wissenschaft.

Nach 1946 habe ich ihn nicht mehr gesehen. Mich verschlang der Beruf. So habe ich also das liebgewordene Haus nie mehr betreten – in dem er noch lange Jahre, zum Glück wohlversorgt, gelebt und gearbeitet hat: bis zu seinem Tod 1969. Es ist noch nicht alles veröffentlicht. – Er hatte wunderbar unablenkbar gelebt. Dementsprechend ist der Ruhm ihm meistens ausgewichen.

Als ich viel später Horváths letztes Stück »Pompeji«, in einem Theaterverlag zuerst 1937 herausgekommen, kennenlernte, brachte es mir eine Wiederbegegnung mit meinen Erfahrungen dieses Jahres 1937. In Horváths Stück tobt oben der Zirkus, kommen und gehen die Wogen der Christenverfolgungen, während drunten in der Katakombe die wahrhaft Lebenden überwintern, wie es Bernhart in seiner Abgeschiedenheit tat. Wenn der Berg, gegen Ende des Stückes, explodiert, wird es ein Teil der Christen überstehen,

und die drunten in der Katakombe einander Helfenden, die dort Betenden, Wartenden, Schreibenden werden, so will es jedenfalls das Stück, das wahre Leben in die Zukunft retten. »Katakombe« wäre kein unpassender Name für Bernharts Klause gewesen.

Damals benützten wir manchmal sogar das Wort »Katakombe«, das ja auch der mutig-brillante Werner Finck für seinen Keller wohlbedacht zum Namen gewählt hatte. Und heute fällt mir das Wort gern wieder ein, wenn ich an Samisdat, an Dissidentenwohnungen und überhaupt an so viele Christen und Nichtchristen, an ihr mehr oder minder unterirdisches Wirken in so vielen Ländern denke.[4] Horváths Stück gab mir das Muster. – Was ein gutes Stück ist – »Pompeji« ist eines, trotz seiner grellen Farben –, handelt stets von gestern, heute und morgen. Morgen: das greift über Horváths Zukunft hinaus und schließt unsere Eventualitäten mit ein. – Den Hergang der letzten Szene will ich erzählen, bevor ich ihr ein Zitat entnehme, das keiner Erläuterung mehr bedürfen wird.

Im letzten Akt stirbt die Stadt. Und dann, mit einer Verwandlung der Szene, sind wir drunten in einer Katakombe. Der Katastrophe sind manche Christen und Nichtchristen, auch solche Christen, die vorher den Löwen mit knapper Not entronnen

---

4 Bernharts Gedanken trafen mit den jugendlichen Ahnungen in mir zusammen, so daß sich richtige Gespräche ergaben. Ich muß erklären, wie das möglich war; denn damals gab es sehr wohl Generationsdifferenzen; auch war es um die innere Verfassung der meisten Katholiken seltsam bestellt, vielfach drang jene Verworrenheit, jene Dumpfheit ein, die ich oben angedeutet habe. Gesprächsinhalte wie die eben wiedergegebenen tauchten nur bruchstückhaft auf und fanden bei den Häuptern (nicht: Köpfen) der Kirche wenig Anklang. Aber ich war in einer schicksalsbegünstigten Lage: Ich hatte mit meinen Lehrern ungeheures Glück gehabt. Mein Lehrer in Philosophie, von ihm ist jetzt zu sprechen, war Dietrich v. Hildebrand gewesen, der Sohn des Bildhauers; und wenn man vom Vater gesagt hat, daß sein Auge unbefangen und unbestechlich sah, so hätte man solches Erbteil auch im Geist des Sohnes auffinden können, den ich in Österreich, wohin er emigriert war, besuchte, sobald die Sperre aufgehoben war, und zwar in seinem neuen Wohnsitz Wien. Dort gab er mir zu lesen, was er schon 1934 in der von ihm und Dohrn gegründeten Zeitschrift (an der auch Joseph Roth mitarbeitete) geschrieben hatte. Es war ohne Beispiel! Ich werde hier sogleich einen Passus zitieren; die Zeitschrift führte den wunderlichen, den sehr zeitbedingten Namen: Der christliche Ständestaat. Einschalten muß ich aber vorher ein Wort über den historischen Moment Mitte 34. Es handelte sich um die Tage nach der sogenannten Rohm-Revolte. Unzählige Menschen in Deutschland und Österreich glaubten damals, jetzt gelinge die gewiß blutige reinigende Selbstfindung der ganzen »Bewegung«, jetzt werde der befreiende Schritt zurück getan: zum Eigentlichen und wesentlich Naturwüchsigen der Bewegung, weg von radikalperversen Ausuferungen (Röhm) und weg von allen »Kinderkrankheiten«. Solche Deutung war gut deutsch, »vertieftes« Wunschdenken. (In Österreich noch verbreiteter als bei uns! Ach, sogar in der Schweiz spurenweise, s. C. G. Jung!) Hildebrand nun schrieb, schon wenige Tage nach dem blutigen Geschehen, ganz nüchtern, es könne keine Rede sein von »Säuberung« noch von »Besinnung auf die ursprünglichen wertvollen Ziele« der Bewegung, weil – jetzt das Hauptzitat – »weil die ganze Ideologie des Nationalsozialismus von Uranfang an eine Ausgeburt niedrigster,

waren, glücklich entgangen. Treffpunkt wird die Katakombe. Auf der Szene: freudiges Wiedersehen.

Zu den Anwesenden tritt »ein Herr«, kommend aus einem angrenzenden erleuchteten Nebenraum, und bittet die »Brüder und Schwestern« milde um mehr Ruhe, da er zu schreiben habe. Er zieht sich sofort wieder zurück. – Er sei erst gestern gekommen, so hört man im Gerede der Leute, er schreibe ununterbrochen; man kenne ihn noch nicht genauer; er schreibe ellenlange Briefe »an ganze Gemeinden«, zum Beispiel an die Korinther.

Das Liebespaar des Stückes hat sich drunten gefunden. Wieder erscheint »der Herr«. Die Sätze, die er jetzt spricht, enthalten Tonfälle, enthalten Gedanken, die mir unversehens den sanften Mahner Bernhart vergegenwärtigt haben, wie er – es lag Jahrzehnte zurück – mit vollem offenem Blick das ganze Treiben, fast erstaunt, anschaute, wie er die Anwesenden stille machte, ohne sie tadeln zu müssen. Diese letzten Worte des Stückes, das mit einer stummen Szene dann friedlich ausklingt, lauten:

»Ich möcht' Euch sehr bitten, etwas stiller zu sein, es ist unmöglich bei Eurem Lärm einen richtigen Satz zu schreiben. Redet nicht so viel, Gott hört Euch auch wenn Ihr schweigt!«

---

gefährlichster Instinkte, geistiger Beschränktheit und Halbbildung und kulturellen Kitsches war. Und die Gestalten, die diesen furchtbaren Geist des Nationalsozialismus am stärksten repräsentieren, sind nicht nur ›radikale Elemente‹, sondern es sind vor allem die eigentlichen Führer selbst . . . Nicht nur die Häresie, nicht nur das Neuheidentum, der Antichrist erhebt im Nationalsozialismus sein Haupt. Und nicht um ›radikale‹ Strömungen oder um ›Kinderkrankheiten‹ des Nationalsozialismus handelt es sich dabei, sondern um sein eigentliches Wesen . . . Wenn wir auch für jeden einzelnen, auch für verbrecherische Führer, in christlicher Nächstenliebe erhoffen, daß ihnen das Licht Christi aufgehen möge . . . für den Nationalsozialismus als solchen gibt es nur ein passendes Wort, das des Römers Cato: Dieses Wort, das bei ihm grausam war, hier aber, einer geistigen Pest gegenüber, christlich wird, und das wir darum nicht oft genug wiederholen können: Ceterum censeo Carthaginem esse delendam!« Da saß ich in meinem Hotelzimmerchen, Hildebrand hatte mir einen ganzen Stoß von Zeitschriftennummern geliehen, und ich erkannte, daß der Begriff »geistige Pest« der alles erhellende, genau treffende Kernbegriff des ganzen Textes war – während ein Wort wie das vom »Antichrist« kaum theologisch gemeint und nicht *stricto sensu* zu fassen war, es war ja ein damals besonders in der Emigrationsliteratur umgehendes Wort, dem auch Joseph Roth publizistisch gehuldigt hatte; ich begriff allmählich, daß es ein treffliches Wort war, um eine ganz ursprüngliche, wichtigste »Motivation« der Feinde anzuleuchten, ähnlich wie es mir Bernhart später erklären sollte. Ich begriff noch nicht – um etwas ganz anderes, aber Naheliegendes anzufügen –, daß es lebensgefährlich war, im längst unterwanderten Österreich dieses zu schreiben; dieser Gedanke kam mir auch deshalb nicht, weil beim Wiedersehen mein Lehrer mir so gelassen, so humorvoll wie eh und je entgegengetreten war und weil auch in den folgenden Wiener Tagen eine gewisse helle Rede- und Tatenlust, die ihm eigen war, ihn nie verließ, eine stürmische Ritterlichkeit. (In manchen Punkten waren es konträre Naturen, Bernhart und Hildebrand.) Glücklicherweise ist ihm nichts passiert. Ich war dank der Wiener Begegnung für kommende Gespräche, auch für die Bernhart-Gespräche, »konditioniert«.

FRIEDE. – FRIEDE IST MEHR ALS Nicht-Krieg! Dieser Satz, der heute oft zu hören ist, setzt zwei unterschiedliche Begriffe von Frieden voraus, zwei verschiedene »Frieden«, auf die sich die Bemühungen in der unmittelbaren Umgebung oder im politischen Feld richten können. Einmal den Frieden, der negativ definiert die Abwesenheit von Krieg und Gewalttätigkeit bedeutet, andererseits den Frieden, der »mehr« ist, mehr als die Abwesenheit von Krieg, mehr als die Waffenruhe auf Grund gegenseitiger Bedrohung, mehr als die Ohnmacht der Gebändigten, sondern statt dessen ein Zusammenleben in gegenseitigem Vertrauen, ein Reich, in dem Waffen umgeschmiedet sind, in dem Friede, Freiheit und Gerechtigkeit gleichermaßen verwirklicht sind, das die Habsucht nicht mehr kennt, ein tausendjähriges, also ewiges Reich, in dem kein Mensch mehr den anderen beherrscht, weil Gott über alle herrscht.

I

Landläufig wird der eine Frieden als der Frieden der »Pragmatiker«, der andere als der Friede der »Utopisten« bezeichnet. Zum Streit zwischen beiden kommt es, wenn sie sich nicht mehr darüber verständigen können, um welchen Frieden es ihnen in ihren Friedensbemühungen geht. Man spricht sich vielleicht noch gegenseitig den Friedenswillen zu, ohne zugleich ausreichend zu berücksichtigen, daß man solange noch in einem Zielkonflikt steht, wie man sich nicht über den Frieden geeinigt hat, für den man angeblich nur auf verschiedenen Wegen doch gemeinsam kämpft.

»Pragmatiker« schätzen den Nicht-Krieg bereits als einen hohen Wert. Und wie könnte er das nicht sein – mindestens für diejenigen, die schon einmal einen Krieg erlebt haben? Vor dem Horizont ihrer Utopie verblaßt dieser Friede aber für die anderen zur Farce. Auf der anderen Seite sind die »Utopisten«, gerade weil der Nicht-Krieg für sie ein unbedeutenderer Wert ist, auch viel eher bereit, es auf Gewaltanwendung ankommen zu lassen, wenn das Ziel der »eigentliche« Friede ist. Deswegen mißtrauen »Pragmatiker« insgeheim dem Friedenswillen der »Utopisten« gleichermaßen wie umgekehrt. Könnte das nicht das Dilemma sein, das manche Auseinandersetzung um den Frieden so unfriedlich macht? Jedenfalls ist dieses Dilemma mehr als ein Methodenkonflikt.

Zu einer Verständigung beider Parteien kann es m. E. nur kommen, wenn man nicht bei der einfachen Schematisierung der Parteien in Pragmatiker und Utopisten stehen bleibt, sondern begreift, daß die Spannung zwischen der unersättlichen Friedenssehnsucht und der Verantwortung für das Machbare für jeden Menschen ein Problem ist. Pragmatiker und Utopist liegen im Menschen selbst im Kampf. Jeder will einerseits den Kompromiß, aber nur *als* Kompromiß und nicht als Realisierung der Utopie, die er andererseits auch nicht aufhört zu wollen.

II

Die innere Spannung ist mehr als ein Problem. Sie ist die Grundlage für fruchtbares Handeln des Menschen in der Welt. Die Utopie gibt den Überlegungen ums Machbare ein Vorbild. Die Realisierungsversuche sind für den Utopiker immer wieder ein Zeichen, daß jede sinnvolle Sehnsucht nicht sich selber will, nicht sich selbst pflegen (oder bedauern) will, sondern eine Wirklichkeit anzielt. Da die innere Spannung zugleich eine für den Menschen unentrinnbare Realität ist, enden die beiden möglichen Fluchtwege auch in »existentiellen Sackgassen«.

Der eine Fluchtweg besteht darin, eine bestimmte anvisierte Ordnung mit der Utopie zu identifizieren. Eine derartige Auffassung vertröstet den Menschen, weil er die bestehende oder vergangene Realität, in der noch Leid ist oder war, zu bloßer Übergangswirklichkeit degradiert. Wer die Frage:»Wozu lebten oder leben die, die vor oder zum Zeitpunkt der Realisierung der Utopie lebten oder leben?« weiterdenkt, der kann sehen, wie sehr Ideologie eigentlich Wunschdenken ist. Sie nimmt den leibhaft lebenden Menschen nicht voll, weil sie ihn für etwas existieren läßt, was mit der Geschichte heraufkommt und mit ihr *untergeht*. Wie kann das Leben eines Menschen sinnvoll sein, wenn der Sinn erst in der Zukunft real wird? Nur wenn das »Reich Gottes« jetzt

schon da ist, kann es auch wirklich kommen. Eine einfache Identifizierung der Utopie mit einem geschichtlichen Zeitpunkt widerspricht darüber hinaus der eigenen Intention. Sie macht den Erfolg in der Geschichte zum entscheidenden Faktor für den Sinn des menschlichen Lebens. Die Gescheiterten, Armen und ein Leben lang Unterdrückten bleiben als Strandgut in dieser Geschichte der Erfolgreichen zurück. Marx und Bloch empfanden die Vergänglichkeit der Geschichte immerhin als ein Problem, das sich aus der Diskrepanz zwischen der »realen Utopie« und der »realen Endlichkeit« ergab. Die Hilfskonstruktion, mit der sie sich diesen Widerspruch begreiflich machten, lautet, der Tod sei der »Sieg der Gattung über das Individuum«. Sie bringt eine letzte Konsequenz der Identifikation von Utopie und geschichtlicher Realität ans Licht: die Einzelperson wird Mittel zum Zweck – und nicht mehr.

III

Der andere Fluchtweg besteht in jener Sorte von »Realismus«, den nichts mehr erschüttern kann; der alle Hoffnungen für die schnöde Welt und den Menschen begraben hat und sich auch keine neuen mehr gestattet. Man glaubt nicht mehr und hofft nicht mehr auf letzte objektive Wert- und Sinnzusammenhänge, weil man sich vor dem totalen Wertverlust fürchtet, der sich bei einer »krisenhaften Verknappung der Ressource Sinn« ergeben würde. Nicht glauben, um nicht zweifeln zu müssen, nicht hoffen, um nicht frustriert zu werden – so lautet die angeblich »rationale« Überlegung. Auch dieser »Realist« macht die Augen vor der Wirklichkeit, wie sie ist, zu. Denn zu der Wirklichkeit gehört die eigene Hoffnung und die Sehnsucht nach dem endgültigen, utopischen Frieden. Ließe sich diese Hoffnung umgehen, dann dürfte man sie umgehen. Aber sie läßt sich nicht umgehen, sondern stellt sich immer wieder ein.

IV

Eigentlich hätte man keinen Grund, besonders zuversichtlich auf den letzten Frieden zu hoffen. Noch nie hat es eine Ordnung gegeben, in der die menschliche Hoffnung endgültig gesättigt war. Dennoch lebt die Hoffnung weiter. Der »Realist« mag sie als »irrational« qualifizieren – weil für ihn nur das »Rationale«, womit er das Widerspruchsfreie meint, Gültigkeit behaupten darf. In einem anderen Sinne ist diese Qualifikation ihrerseits irrational, weil sie nur das Nicht-Widersprüchliche an der Wirklichkeit zur Kenntnis nimmt, und damit nicht die ganze Wirklichkeit.

Kein Mensch kommt also darum herum zu hoffen. Bei näherem Hinschauen erweist sich die Hoffnung als utopisch. Sie hat keinen Ort in Raum und Zeit, an dem sie einfach erfüllt wäre. Wie ist es dann aber möglich, *daß* wir überhaupt hoffen? Deswegen, weil wir wissen, worauf wir hoffen. Andernfalls würden wir auf nichts hoffen, und das bedeutet überhaupt nicht hoffen. Da uns diese Hoffnung auf den Frieden unausweichlich mitgegeben ist, ist uns auch ein Wissen um diesen Frieden mitgegeben, das wir eigentlich gar nicht übersehen können. Also gibt uns die Unausweichlichkeit der Hoffnung selbst das Indiz dafür, daß die utopische Hoffnung erfüllbar ist, weil sie schon erfüllt ist, im Verborgenen. »Verborgen« bedeutet: für unser Denken, das eindeutige Begriffe braucht, nicht zu fassen. Die Hoffnung ist schon erfüllt, soweit sie eben in Raum und Zeit nicht schlechthin erfüllbar ist und dennoch weiterhin auf diesen ewigen Frieden hofft, der in der Raum/Zeit – Welt unzeitlich und unräumlich, also geheimnisvoll wirklich ist.

Das ist ein Widerspruch, der nur um den Preis unnachvollziehbar ist, daß man die Wirklichkeit der Hoffnung auf den endgültigen Frieden nicht zur Kenntnis nimmt. Wer aber Friedenshoffnung als wirkliche Hoffnung wahrnimmt, für den ist sie der Anfang eines Gottesbeweises: »Der Seele ist ein Durst nach Frieden eingepflanzt, und zwar so sehr, daß Frieden sogar durch sein Gegenteil hindurch gesucht wird. Diese Sehnsucht nach Frieden bleibt selbst den Verdammten und Dämonen, wie im 10. Buch von ›De Civitate Dei‹ gezeigt wurde. Wenn also der Friede für einen vernünftigen Geist sich nur im unveränderlichen und ewigen Seienden findet und dieses Streben wiederum bereits irgendeine Kenntnis vom Erstrebten voraussetzt, ist ein Wissen um ein unveränderliches und ewiges Seiendes dem vernünftigen Geiste angeboren« (Bonaventura, de mysterio Trinitatis, q.1, a.1).

Klaus Mertes SJ

ERZBISCHOF LUSTIGER ÜBER »DIE Jugend und der Glaube«* – *Frage: Die heutige Jugend hat Schwierigkeiten mit dem Glauben. Finden Sie nicht, daß zwischen der geistigen Welt von heute und der Botschaft der Kirche eine immer tiefere Kluft entsteht?*

Ja und nein. Ja insofern, als die junge Generation verhältnismäßig weniger in der Kirche ist, als dies vor 20 oder 30 Jahren der Fall war.

Aber das Problem ist nicht das einer Entfremdung zwischen Kirche und Jugend. Der eigentliche Grund ist darin zu sehen, daß die Jugend keinen Platz in der Gesellschaft hat. Dazu möchte ich auf drei Punkte hinweisen.

Wir haben die Jugend, die wir verdienen. Und die Jugend von heute – verzeihen Sie mir, denn es klingt grausam – wird nicht wirklich geliebt. Sie sind nicht um ihrer selbst willen geliebt und gewollt. Wir leben in einer Periode, in der der Westen steril ist, weil er die Jugend nicht mehr als Geschenk Gottes annimmt, als eine Nachkommenschaft, als eine Zukunft, die reines Geschenk ist.

Nimmt man die Jugend als Gabe Gottes an, dann obliegt einem als erstes, ihr Liebe, Leben und jene Werte zu geben, an die man glaubt.

Heute zählt im Westen ein Kind nicht anders als ein Wagen. So wird es ein Objekt, das man entweder besitzen möchte oder das man zurückweist. Manche wünschen auch deswegen kein Kind, weil sie diese Welt für verloren halten.

Was ergibt sich aus dieser Situation für den Glauben der Jugend?

Die jungen Menschen wissen sehr wohl, daß sie nicht geliebt werden, nicht um ihrer selbst willen erwünscht sind, daß sie keinen Platz in unserer Gesellschaft haben. Deshalb haben sie auch kein Verlangen, jene Werte zu übernehmen, die wir ihnen gerne vermitteln möchten. Sie spüren sehr genau, daß diese Werte gegen sie gerichtet sind.

Wünscht man, daß diese Jugend wieder glaubt, dann muß man sie zuerst lieben.

Ich möchte einen zweiten Punkt unterstreichen: die heutige Generation ist verwundet.

Wie verstehen Sie das genau?

Sie sind in ihrem Gefühlsleben, in ihrem seelischen Gleichgewicht, in ihrer Persönlichkeitsstruktur verwundet. Es handelt sich hier um Erscheinungen in der Gesellschaft, wie sie sich auch in den USA, in Deutschland und, ich glaube, in den angelsächsischen Ländern finden.

Die sichtbarsten Zeichen dafür sind die Droge, die Kriminalität und die Aussteiger. Wir haben es mit Jugendlichen zu tun, die im voraus den Preis für etwas bezahlen mußten, woran sie nicht schuld sind. Sie haben alle Arten seelischer Verwundungen erlitten, ohne etwas dafür zu können: zerrüttete Familien, labile soziale Verhältnisse, Konflikte aller Art.

Das macht es gewiß schwierig, sie zum Glauben zu führen?

Ganz sicher. Der ungetrübte Zugang zum Glauben gerät zusammen mit der Erziehung ins Rutschen. Der Glaube als geistliche Erfahrung kann inmitten jeglicher psychologischer Situation bestehen. Nichtsdestoweniger wird er von einer Erziehung im weitesten Sinn des Wortes getragen.

Will man der Jugend den Glauben vermitteln, steht man vor einem Problem des »Heils«, ich nehme das Wort im weitesten Sinn. Es ist ein »Heilswerk«, die Jugend gesund zu machen, die Wunden ihres Gefühlslebens zu kurieren.

Einen dritten Punkt möchte ich nennen: wir leben in einer Produktionsgesellschaft, die ihrem Wesen nach auf Konsum drängt. Ihr innerer Motor ist darauf eingestellt, Begehren zu wecken. Die heutige Überbetonung des Sexuellen liegt auf dieser Linie. Es scheint mir klar zu sein, daß die Enthemmung der Sitten die Frucht einer Krämergesellschaft ist. Es besteht ein Zusammenhang zwischen Geschäft und Eros: in beiden Fällen sucht man Begehren zu wecken.

Und wie wirkt das auf den einzelnen?

Das ruft eine große Gleichgewichtsstörung hervor. Ich habe letzthin mit Lech Walesa gesprochen, der ein äußerst hartes Urteil über den Westen fällte: »Ihr habt alles, ihr sucht die Dinge zu besitzen, und ihr habt kein Glück.

* Interview. In: »La Croix«, 31. Oktober 1981.

Wir haben nichts, und wir sind glücklich. Warum?«

Vergessen wir nicht: Die Jugend ist die bevorzugte Zielscheibe derer, die produzieren und auf Konsum drängen. Und wie könnte es anders sein: Diese Gesellschaft gibt der Jugend keinen Sinn für ihr Leben, und die Kirche kommt ihr als Teil dieser Gesellschaft vor.

Aber glauben Sie nicht, daß es auch eine beträchtliche Kluft zwischen dem christlichen Glauben und der heutigen Gemengelage von technischem Fortschritt, Positivismus und Rationalismus gibt?

Ganz gewiß. Da haben wir einen der großen Irrtümer, und das ist wohl eine der Schwächen unserer Gesellschaft. Sie bildet den Geist sehr einseitig und verweist alles, was mit dem Symbolischen, dem Gefühl, den menschlichen Beziehungen und dem persönlichen Leben zusammenhängt, in den Bereich des Irrationalen.

Was glauben Sie als Erzbischof von Paris, wie man eine Umkehr herbeiführen kann?

Das Problem des Glaubens bei der Jugend ist zunächst das Problem des Glaubens bei den Erwachsenen. Der Glaube läßt sich der Jugend nicht vermitteln, wenn die Eltern nicht bereit sind, das Geflecht eines alle Bereiche umfassenden christlichen Lebens wiederherzustellen.

Man kann das Christentum nicht zu einer Aktivität auf einem bestimmten Sektor machen. Man kann den Glauben nicht verstärken, wie man Deutsch- oder Mathematikstunden verstärkt. Das Christentum rührt an das Ganze der menschlichen Existenz. Das spürt die Jugend sehr wohl. Wenn nämlich der Glaube nicht die ganze Existenz durchdringt, dann entlarven sie sehr schnell den Widerspruch zwischen ihrem geistlichen Anliegen und dem Glauben der Erwachsenen.

Was müßten die Christen tun, um dieses Geflecht wiederherzustellen?

Man muß eine neue Lebensweise finden, die fruchtbar und schöpferisch ist und die uns zwingt, gegen den Strom zu schwimmen.

Es geht nicht darum, eine christliche Gegengesellschaft im Abseits zu gründen. Das war die Versuchung der Hippies und der Randgruppen der sechziger und siebziger Jahre, die sich an den Rand einer Welt begaben, die sie ablehnten. Angesichts der Unbarmherzigkeit unserer Gesellschaft sind alle religiösen Erneuerungsbewegungen zu dieser Art von Flucht versucht. Von den Christen wird jedoch nicht gefordert zu fliehen, sondern mehr zu tun, um es anders zu tun.

Man braucht mehr Kraft, seinen Feind zu lieben als ihn zu bekämpfen. Ein Zuwachs an Liebe von seiten der Christen tut not. Sie müssen eine Liebe leben, die ihnen dort zu überleben erlaubt, wo die Liebe geleugnet wird, die ihnen die Möglichkeit gibt, Zeichen der Liebe für jene zu sein, die nicht wissen, was lieben ist.

Das konkrete christliche Leben hat einen hohen Preis. Es verlangt Zeit, viel mehr als eine Stunde in der Woche. Die Christen müssen ihre Wahl nach anderen Gesichtspunkten treffen. Sie dürfen ihr Leben nicht mehr nach dem gesellschaftlichen Konformismus von heute einrichten, sondern nach der Logik Gottes. Sie müssen den Mut aufbringen, sich zueinander wie Brüder, nicht wie Fremde zu verhalten. Sie müssen den Mut aufbringen, mit den Armen zu teilen, für die Unbequemen und Lästigen dazusein. Sie müssen ihr Gebet so gestalten, daß alle daran beteiligt sein können.

Kurz, wir brauchen einen Zuwachs an Kraft und Liebe, um eine Heiligkeit zu leben, die wir gegen den Strom finden müssen. Für uns und für die Jugend.

Sieht man schon Vorzeichen dieser neuen christlichen Lebensweise?

Es gibt einige in der Welt. Ich denke an das, was in Polen geschieht. Und ich habe in Afrika Christen getroffen, die inmitten von Schwierigkeiten eine neue Lebensweise gefunden haben, die auf der Hochherzigkeit von Liebe und Glaube gründet.

Unserem Christentum in Frankreich, so sagen Ausländer, fehlt die Freude. Aber ich hoffe, daß sich bei uns die Liebe nur verkrochen hat und daß ein Zündholz genügt, damit die Flamme auflodert.

Das Zündholz könnte ein Junger sein, den Gott ruft. Denken Sie an den heiligen Franz von Assisi.

EIN EXEGETISCHER LAIE ÜBER DAS »Leere Grab«. – Der Laie begreift die Subtilitäten der Exegeten nicht. Gesetzt, sie bestreiten das Begräbnis Jesu nicht – es wird uns im »ältesten Credo« (»Er ist begraben worden« 1 Kor 15,4) feierlich bestätigt –, finden aber das gemeinsame Zeugnis der vier Evangelisten vom leeren Grab historisch nicht kontrollierbar, somit unzureichend (die Erzählung von der Grabeswache ist es erst recht, weil »apologetisch«): was bleibt ihnen dann anderes als die (natürlich auch hypothetische) Annahme eines vollen Grabes? Aber wie hätten die Jünger die Nachricht von der leiblichen Auferstehung Jesu vor allem Volk verbreiten können, wenn ein bloßer Hinweis auf dieses volle Grab sie widerlegt hätte? Darum liegt (so scheint es dem Laien) im Credowort »Er ist begraben worden« *eo ipso* nicht nur das nachfolgende ausdrückliche Bekenntnis zur Auferstehung (im gleichen Vers), sondern auch das ausdrückliche Bekenntnis vom offenen und leeren Grab, und die Insinuierung eines Diebstahls des Leichnams durch die Jünger erscheint trotz aller »Apologetik« gar nicht so unwahrscheinlich. Natürlich ist die so stark unterstrichene Tatsache, daß das offene und leere Grab als solches die Jünger nicht zum Glauben an die Auferstehung gebracht hat, völlig ernst zu nehmen; nichts spricht übrigens beredter für die Tatsache, daß das Grab wirklich leer war. Ob dann schon die »Offenbarung« durch die Grabesengel oder erst die Erscheinung Jesu im Jüngerkreis die Lösung für das beängstigende Rätsel des leeren Grabes gebracht hat, kann mit Fug dahingestellt bleiben; selbstredend war eine wie immer geartete »Offenbarung« nötig, um den Osterglauben zu erwecken; sie wird in allen vier Evangelien auf vielfache Weise erteilt. Das alles scheint der vom Geist gelenkte christliche Glaubensverstand nahezulegen, und der exegetische Laie fühlt sich gedrängt, die Gewissenhaftigkeit der Wissenschaftler zu bedauern, die diesen *Glaubensverstand* ausklammern zu müssen meinen, um die Statik der bloßen Buchstaben-Brücke zu erproben.

Hans Urs von Balthasar

VERÄNDERUNG. – MIT RÜCKSICHT auf sein neues Amt ist Joseph Kardinal Ratzinger aus dem Herausgebergremium dieser Zeitschrift ausgeschieden. Er wird Communio als Mitarbeiter und Autor auch in Zukunft verbunden bleiben.

COMMUNIO BRASILIENSIS. – SEIT Beginn dieses Jahres erscheint »Communio. Revista Internacional Católica de Cultura«. Es ist die Communio-Ausgabe für Brasilien. Erscheinungsort ist Rio de Janeiro. Herausgeber sind E. T. Bettencourt OSB, L. J. C. Duarte, T. M. Padhila, C. G. de Paula Machado, K. J. Romer, H. F. Sobral Pinto, N. L. B. Sucupira. Die Zeitschrift erscheint jährlich sechsmal.

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.

Franz Kamphaus, geboren 1932 in Lüdinghausen (Münsterland), 1959 Priester, vertritt seit 1970 am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster das Fach Pastoraltheologie/Homiletik, seit 1973 Regens des Priesterseminars Münster.

Balthasar Fischer, geboren 1912 in Bitburg (Bez. Trier); von 1950 bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1980 war er Inhaber des Lehrstuhls für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Trier. Von 1951 bis 1964 hat er an der gleichen Fakultät einen Lehrauftrag für Homiletik wahrgenommen.

Wilhelm Sandfuchs, geboren 1913 in Wolfach (Schwarzwald); 1949-57 Leiter des Kirchenfunks beim Südwestfunk, Baden-Baden; 1958-78 Leiter der Abteilung Kirchenfunk beim Bayerischen Rundfunk, München. Lebt als Publizist in München.

Richard Thalmann, geboren 1915 in Gossau (St. Gallen), studierte Philosophie und Theologie in Fribourg und Innsbruck. Seit 1961 Hochschulseelsorger an der Hochschule für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften St. Gallen; daselbst auch in der Erwachsenenbildung tätig.

Heinz Gebhard Schneeweiß, Schriftsteller und Übersetzer, lebt in Dordrecht.

Wilhelm Ernst, geboren 1927 in Bonenburg (Westfalen), ist ordentlicher Professor für Moraltheologie und Ethik am Philosophisch-Theologischen Studium im Priesterseminar Erfurt. Mitglied der Internationalen Theologenkommission.

Erich Blechschmidt, geboren 1904 in Karlsruhe, Prosektor in Freiburg, Gießen und Würzburg; seit 1942 bis zu seiner Emeritierung Direktor des Anatomischen Instituts der Universität Göttingen. Hauptarbeitsgebiet: Humanembryologie. Erstellte die nach ihm benannte Humanembryologische Dokumentationssammlung.

Jan Zahradníček, geboren 1905 in Mastnik, gestorben 1960 in Uhrinow, übersetzte Mörike, Hölderlin, Rilke und Thomas Mann ins Tschechische; galt seit Mitte der dreißiger Jahre als der bedeutendste katholische Dichter der Tschechoslowakei; verbrachte neun Jahre in kommunistischen Gefängnissen. Das Gedicht auf Seite 182 entstand um 1950 und wurde von Nikolaus Lobkowicz ins Deutsche übertragen.

Paul Stöcklein, geboren 1909 in Weiden (Oberpfalz), Studienrat, habilitierte sich nach dem Krieg und lehrte in München, Saarbrücken, Frankfurt und Salzburg neuere deutsche Literaturgeschichte. 1974 emeritiert. Lebt heute in Bamberg.

Klaus Mertes SJ, geboren 1954 in Bonn; 1977 Eintritt in die Gesellschaft Jesu; zur Zeit tätig in der Jugendseelsorge Trier.

Jean-Marie Lustiger, geboren 1926 in Paris; Studentenseelsorger daselbst; seit 1979 Bischof von Orléans, seit 1981 Erzbischof von Paris. Den Text des Interviews auf Seite 196 übersetzte Oskar Simmel SJ.

Joseph Kardinal Ratzinger

Das Fest des Glaubens
Versuche über die kirchliche Liturgie
133 Seiten, DM/Fr. 18,–

Henri Caffarel

An Scheidewegen der Liebe
Briefe über die christliche Ehe
116 Seiten, DM/Fr. 17,–

Nikolaos Kabasilas

Das Buch vom Leben in Christus
Eingeleitet von Endre von Iványka
248 Seiten, DM/Fr. 16,–

Johannes Verlag Einsiedeln

Der Sonntag: der Tag um des Menschen willen

Aus dem Pastoralschreiben der Schweizer Bischofskonferenz

Die Menschenwürde, die Menschenrechte, die Menschlichkeit, die Grundwerte des Menschseins, das sind Worte und Inhalte, in denen sich die Gutgesinnten in allen Völkern, Rassen, Religionen und Staaten heute finden und die somit die heutige Gesellschaft zusammenhalten. Die Würde des Menschen ist auch das vorrangige Thema unseres Papstes Johannes Paul II.

Auch darin ist man sich in der Menschheit im großen ganzen noch einig, daß eines der höchsten anzustrebenden Ziele darin besteht, die Anlagen und Fähigkeiten des einzelnen Menschen harmonisch und ganzheitlich zur Entfaltung zu bringen. Sicher bilden die Selbstverwirklichung und die Persönlichkeitsentfaltung wesentliche Bausteine zum Glück des Menschen in der Zeit seines Erdenlebens.

Wenn wir Zeit sagen, so sagen wir zugleich Jahre, Monate, Wochen, Tage, die sich in einem bestimmten Rhythmus folgen. Ein praktisch in der ganzen Menschheitsfamilie anerkannter Zeitrhythmus ist jener der sieben Tage, die zusammen die Woche bilden. Der prägendste Tag der Woche ist dabei jener, den wir den Sonntag nennen, Anfang und Ende des Sieben-Tage-Rhythmus.

Es gab Zeiten, da mußten die für den Menschen Verantwortlichen darum kämpfen, daß allen Menschen nach sechs Arbeitstagen ein Ruhetag gewährt werde. Heute gilt zum Glück *ein* arbeitsfreier Tag von sieben als ein allen Menschen zuerkanntes Recht, um das nicht mehr gestritten werden muß.

Man darf wohl sagen: Ohne diesen siebten Tag, unsern Sonntag, ist volles Menschsein auf die Dauer nicht möglich. Der Sonntag ist sozusagen ein Geschenk an den Menschen, fast so wichtig wie Luft, Licht und Wasser. Ohne Sonntag kann der Mensch wohl eine Weile existieren, dahinleben, aber zu einem ganzen Menschsein kommt er ohne diesen Tag nicht.

Dem entspricht eine wichtige Aussage der Heiligen Schrift, die erklärt, daß der siebente Tag »um des Menschen willen da ist«.

In unserer westlichen Gesellschaft hat dieser siebente Tag – und das ist grundsätzlich ein Segen – im sogenannten Wochenende, das mindestens den Samstag und Sonntag umfaßt, eine bedeutsame Ausweitung erfahren.

Für eine vielseitigere Entfaltung des Einzelmenschen

Gewiß entfaltet sich der Mensch zunächst in jener hauptberuflichen Tätigkeit, die ihn vor allem am Werktag in Anspruch nimmt, bestehe sie dann in manueller Arbeit oder in irgendwelchem Dienst für andere. Aber wenn wir nur die tägliche Berufsarbeit hätten, bliebe unsere Entfaltung einseitig. Der Mensch, jeder Mensch, hat zahlreiche verschiedene Anlagen und Fähigkeiten.

Alle zu verwirklichen ist ihm kaum gegeben, doch wenigstens mehrere sollte er entfalten können. Dazu muß ihm Zeit eingeräumt werden, und eben diese Zeit schenkt ihm vor allem der Sonntag bzw. das Wochenende.

Mit dem Begriff des Sonntags verbunden ist das Element der Freiheit. Es gehört ebenfalls zum Menschen, daß er ein freies Wesen ist. Ein bedeutsames Feld, wo der Mensch seine Freiheit erleben darf, liegt nun eben in der Gestaltung des Sonntags. Zwar reden wir auch werktags von Freiheit und dann von Freizeitgestaltung. Der Kern dieser Freizeit, und damit eines Tuns in Freiheit, ist aber eindeutig mit dem Sonntag verbunden.

Vielfältig sind die Möglichkeiten, durch richtige Gestaltung der Freizeit mehr und ganzheitlicher Mensch zu werden.

Da ist das weite Feld der Entfaltung der körperlichen Kräfte. Wir denken an die mannigfachen Arten des Sportes, mit dem das Erlebnis des eigenen Könnens und die Erfahrung der Leiblichkeit verbunden ist. In manchen Sportarten wird vom Körper eine Leistung abgefordert, und oft schenkt er auch das Erlebnis von Erfolg und Sieg. Im Sport soll der Mensch aber auch lernen, Mißerfolg und Niederlage richtig zu verkraften.

Vielleicht noch bedeutsamer als der Leistungssport und der sportliche Wettkampf ist der Sport, der als Spiel verstanden wird. Das spielerische Tun und das Zusammenspielen sind wiederum wichtige menschliche Erlebnisse.

Der Sonntag bietet für so viele, die werktags im unerbittlich fordernden Gesamtarbeitsablauf oder sonst in einem Netz von Pflichten eingespannt sind, am ehesten Raum für die Entfaltung der emotionalen, musischen und geistigen Begabungen. Die erlebte Schönheit der Natur, das aktive und passive Erleben von Kunst aller Art, der genügende Raum für Spontaneität und Kreativität sind ohne die Möglichkeiten des Sonntags nicht denkbar.

In all dem sucht der Mensch Freude. Ohne die Freude fehlt uns etwas Wesentliches. Wer wollte leugnen, daß Freude vielfach mit dem Sonntag und mit der Vorfreude auf das sonntägliche Erleben zu tun hat!

Der Tag, der im besonderen um des Menschen willen da ist, ist seit alters ein Tag der Arbeitsruhe und bedeutet eine frühe soziale Errungenschaft. Die Sklaven und die Lohnarbeiter sollten durch einen gesetzlich festgelegten Ruhetag nach sechs Arbeitstagen vor der Ausbeutung ihrer Arbeitskraft einigermaßen geschützt werden. Das Verbot sklavischer oder knechtlicher Arbeit für den Sonntag geht u. a. auf diese Wurzel zurück.

Der Sonntag hat auch heute noch diesen sozialen Sinn. Der körperlich Arbeitende ist nach einiger Zeit verbraucht und erschöpft. Er muß seine Kraft regenerieren, er muß sie wieder zurückholen, er muß sich er-holen. Zwar hat schon jeder Tag seinen Rhythmus zwischen Arbeit und Erholung, zwischen Essen, Trinken, Schlafen und Arbeiten. Doch genügt dieser tägliche Rhythmus dem Menschen offensichtlich nicht. Er braucht auch den Wochenrhythmus von mindestens einem arbeitsfreien Tag nach sechs Tagen Arbeit.

Was in der primitiven und dann in der bäuerlichen Kultur recht und billig war, ist heute eine noch größere Notwendigkeit. Der Streß, die Hektik und die Anspannung des Arbeitslebens in unserer Industriegesellschaft und in der von der Maschine und der Uhr fast diktatorisch beherrschten technischen Arbeitswelt rufen noch viel lauter und kräftiger nach dem arbeitsfreien Tag in der Woche. Die größere Anspannung ruft vermehrt nach Ent-spannung.

Man darf aber bei der Begründung des arbeitsfreien Sonntags auf keinen Fall hier stehenbleiben. Der Ruhetag darf nicht als alleiniges Ziel die bessere Arbeitsleistung haben, als ob die Arbeit unser Gott wäre, dem vom Menschen sechs Tage hindurch besser und mehr gedient werden kann, wenn ein oder zwei Tage der Ruhe dazwischengeschaltet werden.

Die wöchentliche große Arbeitspause muß vielmehr gerade auch dazu dienen, um von den täglichen Dingen Distanz zu gewinnen, um freier nachdenken zu können über den Sinn nicht bloß der menschlichen Arbeit, sondern über den Sinn des Lebens und die Werte, die das Menschsein lebenswert machen. Dazu ist nicht bloß ein physisches, sondern ein ganzheitliches Ausruhen unabdingbar.

Distanz nehmen – Abstand nehmen. Was zunächst als ein geistiger Prozeß verstanden wird, das ist heute vielfach zum Hauptmerkmal des Sonntags und des Wochenendes geworden: Man geht von daheim fort. Manche fahren viele Hunderte von Kilometern in die Ferne, manche in ihre Zweitwohnung in einem Erholungsgebiet; andere wandern stundenweit durch Wälder, Täler und über Berge. Für so viele ist das bereits zur Selbstverständlichkeit geworden, und man spricht nicht zu Unrecht von der modernen Wochenend-Völkerwanderung.

Es ist hier nicht der Ort, auf die mit dem Wochenend-Tourismus verbundenen vielfältigen Probleme einzugehen. (Sie werden übrigens von einer eigenen Kommission der Bischofskonferenz beobachtet und in ihren seelsorglichen Auswirkungen nach Möglichkeit aufgefangen.) Hier sei nur darauf hingewiesen, daß das »Unterwegssein« des Gottesvolkes – man kann dabei auch an die großen und kleinen Wallfahrten und Prozessionen denken – ein sprechendes Beispiel für unser ganzes irdisches Leben mit Gott sein kann. Oft mag das äußerliche Distanznehmen durchaus dazu dienen, um auch innerlich im oben genannten Sinn Distanz gewinnen zu können.

Die Besinnung auf die menschlichen Werte und Sinndeutungen des Lebens sollen einmünden in die Besinnung auf das endgültige Ziel allen Menschseins, auf Gott. Wie unser Glaube lehrt, besteht dieses Ziel darin, daß einst »Gott über alles und in allem« sei. Der Ruhetag soll davon einen leisen Vorgeschmack vermitteln. Gott läßt sich jedoch in den Dingen und hinter allen Dingen nur dann finden, wenn der Mensch Muße und Zeit hat, ihn zu suchen.

Heute sind wir in unserer Gesellschaft auf dem besten Weg, den Ruhetag seiner Ruhe zu berauben. Wir müssen uns die köstlichen Stunden des Ruhens, der Muße, der Stille beinahe neu erobern. Daß Geist und Leib ihrer dringlich

bedürfen, um gesund zu bleiben oder zu gesunden, ist eine Erkenntnis aller, die es mit den Menschen gut meinen. Es ist daher unsere Pflicht, Raum für dieses Ausruhen und diese Muße zu schaffen und Regionen und Räume der Stille nicht durch fragwürdige Lärmimmissionen zu zerstören.

Es gibt auch Leute, die vor dem Sonntag Angst haben. Sie leiden vielleicht ohnehin unter der Einsamkeit und empfinden diese dann am Sonntag noch stärker als sonst. Das kann bis zu sogenannten Sonntagsneurosen gehen. Sicher wäre solchen Menschen aber mit der Abschaffung der Sonntagsruhe nicht geholfen. Wir müßten mit ihnen nach der Wurzel ihrer Angst vor dem Ruhetag fragen. Meist würde man dann bei diesen Geplagten auf ungelöste Lebensprobleme stoßen, die sie mit Betriebsamkeit leichter zuzudecken vermögen. Wem es gegeben ist, der sollte solchen Menschen gerade am Sonntag das verstehende und einfühlende Gespräch anbieten, damit auch sie nach und nach des Sonntags wieder froh werden könnten.

Es gibt Berufe, die täglich unumgängliche Verpflichtungen einschließen. Auch die Menschen dieser Berufe sollen zu gleichen Ruhezeiten kommen, wie wir sie für die Allgemeinheit selbstverständlich finden. Darüber hinaus aber sollten wir Christen uns mehr als andere und mit Findigkeit und Phantasie dafür einsetzen, daß möglichst wenige Menschen am Sonntag für uns oder andere Dienste leisten müssen. Die gleitende Arbeitswoche ist für diese Problematik unserer Gesellschaft keineswegs die richtige Lösung. Die Sonntagsruhe will nämlich, daß, wenn nicht ganz alle, so doch die allermeisten an einem *gleichen* Tag die Wohltat der Ruhe genießen. Damit kommen wir zu einem neuen Element des Sonntags: zur Gemeinschaft.

Zugunsten der Gemeinschaft

Die Zeit zum Ausruhen und zum Sich-Erholen könnte an sich je nach der unterschiedlichen Kraft und Schwäche des einzelnen Menschen gewählt werden. Unter Sonntag versteht man aber von jeher einen in Gemeinschaft verlebten Tag. Die allermeisten Erlebnisse, die wir auf den Sonntag planen, sind auf Gemeinschaft angelegt. Ja, es ist geradezu Aufgabe des Sonntags, den einzelnen aus der Einsamkeit und Isolierung zu befreien und in die Gemeinschaft hineinzurufen. Die meisten Menschen, auch in unserem Land, wohnen heute in großen Agglomerationen. Es ist bekannt, daß gerade dort der Mensch »einer neuen Einsamkeit ausgesetzt ist. Sie entsteht nicht sosehr aufgrund einer feindlichen Natur, die er sich in Jahrhunderten untertan gemacht hat, sondern durch die anonyme Masse, die ihn umgibt und in der er sich fremd vorkommt«. Der Sonntag nun ist der Tag, an dem viele Barrieren, die der Gemeinschaft im Wege stehen, fallen. Da dann alle – oder eben doch die meisten – freihaben,

können sie sich zusammentun und zusammenfinden und in befreiender Gemeinschaft das tun, was das Leben schöner und erfüllter macht. Kameradschaft, Freundschaft, bräutliche und eheliche Liebe, der geistige Austausch im Gespräch, Spiel, Sport, kulturelle Veranstaltungen, das alles lebt vom Teilhaben und Teilnehmen der Menschen untereinander. Nichts ist so sehr gemeinschaftsstiftend wie der im regelmäßigen Rhythmus wiederkehrende Sonntag, der viele für die Menschen lebensnotwendige Beziehungen überhaupt erst möglich macht.

Vor allem ist es die Familie, die wichtigste aller Gemeinschaften, für welche mehr denn je der Sonntag beinahe zur Existenzfrage wird.

Es gibt immer weniger Familien, bei denen Wohnung und Arbeitsort des Erwerbers zusammenfallen. Schon die Schule der Kinder und erst recht die oft sogar stundenweite Entfernung zwischen Wohnort und Arbeitsplatz des Erwerbers beschränken die Zeit des Zusammenseins der Familie auf kurze Essenszeiten und bestenfalls auf den einen oder andern Abend. Wäre nicht das Wochenende und der Sonntag, so bliebe nicht einmal das Minimum von gemeinschaftlichem Leben, ohne das eine Familie diesen Namen nicht mehr verdient. Die Forderung: Laßt den Sonntag der Familie! ist deshalb ernst zu nehmen. Wer immer Angebote für sinnvolle und abwechslungsreiche Freizeitgestaltung des Sonntags macht, müßte diese Forderung in das Angebot miteinbeziehen.

Auch die Pfarreien und der kirchliche Veranstaltungskalender dürfen an dieser Forderung nicht vorübergehen. Gewiß hat die Familie noch andere Bedrohungen. Doch sind viele gute Ratschläge zur Rettung der Familie ohne den Einbezug des Sonntags nicht ausführbar.

Es gibt zwar nicht selten Familien, die den Sonntag mehr fürchten als herbeisehnen. Müde vom Streß der Woche, läßt manch einer der aufgestauten Überreizung in der Familie freien Lauf. Ein Wort gibt das andere, und schon ist, was vorher nur als Glut vorhanden war, ein offenes Zerwürfnis. Oder man kann sich nicht einigen über eine halbwegs gemeinsame Gestaltung des freien Sonntags, so daß am Ende jedes der Familienglieder sich isolierter als sonst vorkommt und seine eigenen Wege geht. Ohne Zweifel wird auch am Sonntag die Ablösung der heranwachsenden Söhne und Töchter von der Familie offenbar, und kluge Eltern werden dafür das rechte Verständnis und das rechte Maß finden müssen. Anderseits ist es auch Pflicht jedes Familiengliedes, am Sonntag nicht bloß empfangend, sondern auch schenkend seinen Teil zum Gelingen der Familiengemeinschaft beizutragen. So ist denn das Wort »Der Sonntag ist um des Menschen willen da« sicher oft umzumünzen in das andere: Der Sonntag ist um der Familie willen da. Schenkt den Sonntag, oder doch mindestens einen Teil davon, auch der Familie und sucht dann gemeinsam und mit Phantasie nach guten Wegen zu familiengerechten Sonntagen.

Feier und Fest

Wir unterscheiden Sonntage und Feiertage und meinen mit Feiertagen festliche Tage, die zusätzlich und außerhalb des Sieben-Tage-Rhythmus einfallen. Die zwei Begriffe schließen jedoch einander nicht aus. Feiertag ist vielmehr der umfassende Begriff, insofern zunächst jeder Sonntag ein Feiertag ist.

Man kann »feiern« negativ verstehen im Sinne von »nicht arbeiten müssen«. Wichtiger aber ist der positive Aspekt im Sinne von »ein Ereignis feiern«. Feiern heißt dann, sich an ein bestimmtes wichtiges Ereignis erinnern, dafür dankbar sein, es sich wieder vor Augen führen, berichtend und erzählend es gleichsam neu erleben und sich versprechen, daraus auch die Zukunft zu gestalten.

So etwa feiern wir dankbar den Eintritt ins Leben als unsern Geburtstag, den eigenen oder den eines geliebten oder für uns bedeutenden Menschen.

Oder wir feiern den Ursprung einer Gemeinschaft, der anzugehören wir froh sind, z. B. die Gründung der Eidgenossenschaft.

Oder wir feiern Jahrestage, Jubiläen von Dörfern, Städten, Vereinigungen.

Oder wir feiern ein nach hartem Einsatz glücklich erreichtes Ziel, einen Sieg, eine gute Ernte, einen glücklich vollendeten Bau.

Feiern ist demnach immer ein Innehalten, bei dem wir auf etwas zurück- und von da aus vorwärtsschauen und aus der Vergangenheit Kraft und Vertrauen für die Zukunft schöpfen. Was ist dabei logischer, als daß wir bei diesem Zurück- und Vorwärtsschauen auch immer wieder auf den ersten Ursprung aller Dinge kommen, auf den persönlichen Gott, der zugleich unser letztes Ziel ist. So ergibt es sich wie von selbst, daß bei allen Völkern Feiern sehr oft religiöse Elemente enthalten.

Kein Wunder, daß die meisten Feiern auch mit einem gemeinsamen Mahl verbunden sind. Das Mahl steht für die Frucht vergangener Arbeit und erhaltener Wohltat und steht zugleich für die Garantie, daß das Leben weitergehen darf. Dazu gehört, daß wir uns das gegenseitig sagen und zusprechen, daß also Feier immer Gemeinschaft mit besagt.

Sehr oft erhält die Feier eine bestimmte feste Form, einen festen Ablauf. Damit sind wir in der Nähe des Kultes, der sowohl einen profanen wie dann auch religiösen Charakter haben kann.

In diesem Sinn von Feiern ist sicher auch unser Sonntag mit Recht immer wieder ein Feier-tag. Auf den Inhalt oder das dabei gefeierte Ereignis müssen wir noch ausführlich eingehen.

Feier und Fest nennen wir häufig zusammen und meinen damit fast das gleiche. In der Tat, wenn das, was gefeiert wird, ein freudiges Ereignis ist und wenn viele an dieser Freude teilnehmen, so wird die Feier zu einem Fest. Elemente des Festes sind außer der Freude auch die erlebte Kameradschaft oder Freundschaft, oft ausgedrückt in einem gegenseitigen Schenken und Empfan-

gen, vielfach begleitet von Gesang und Musik. Es entsteht eine hochgemute, gehobene, eben eine festliche Stimmung. Im Fest werden auch manche zwischenmenschliche Schranken aufgehoben. Reich und arm begegnen sich, hoch und niedrig, alt und jung finden sich in der gleichen Festfreude zusammen.

Auch abgesehen von religiösen Festinhalten können schon die Freude am Leben, die Freude am Menschsein, am Mensch-für-andere-Sein, die Freude an der Natur und an kulturellen Werten einzelne Tage und besonders unsere Sonntage zu Festen machen. Ohne Feier und Fest wird nämlich kein Volk und keine Gemeinschaft auf die Dauer Bestand haben und zur eigenen Identität kommen.

Neben den guten und echten Festen gibt es auch schale Festmotivationen und unechte Feste. Sie zerstören oft mehr, als sie helfen, und werden einzelnen und Gemeinschaften zum Schaden vor allem dann, wenn man glaubt, eine gehobene Feststimmung sei nur mit dem Genuß von Sucht- und Rauschmitteln zu erreichen, die letzten Endes nicht zur gemeinsamen Freude, sondern zu Schäden an der Gesundheit des Leibes und des Geistes führen.

Heute hat sich eine eigentliche Festindustrie entwickelt, und es gibt berufsmäßige Stimmungsmacher, die gute Laune und das Gelingen des Festes garantieren sollen. Recht verstanden und richtig praktiziert, können sie durchaus zu einem Dienst an der Freude vieler werden. Falsch verstanden und mit schalen Motiven gestützt, verderben sie den Sinn echten Feierns und bringen das Feste-Feiern in Mißkredit.

Dank für den Sonntag

Müßte nicht ein großes Gefühl der Dankbarkeit uns überkommen dafür, daß wir den Sonntag haben, den Tag, der wie kein anderer um des Menschseins willen uns gegeben ist. Wir sind uns heute stärker bewußt geworden, daß gesunde Luft, Licht und gesundes Wasser nicht Selbstverständlichkeiten sind, sondern köstliche Gaben, für die wir Dank schulden und die wir auch zu hüten haben. Ebenso ist der Sonntag nicht selbstverständlich, sondern eine köstliche Gabe, die wir in Dankbarkeit empfangen und auch bewahren müssen.

Nicht die Vielzahl der sonntäglichen Erlebnisse, erst recht nicht der Preis in Franken, den das Erlebnis kostet, sind der Maßstab für den Wert eines Sonntags, sondern die Intensität der Freude und das Maß des Mehr-Menschseins sind entscheidend. Das Schönste ist oft gratis und liegt erst noch in greifbarer Nähe. So ist es an uns, den Tag, der um des Menschen willen da ist, zu einem Tag des Mehr-Mensch-Werdens zu gestalten.

Vom Sabbat zum Sonntag

Von Pierre Grelot

Alle Religionen mit kulturellen Überlieferungen kennen heilige Tage und Stätten, die sich an die kosmischen Rhythmen anlehnen; die profane Aktivität weicht der Ruhe, der Muße, dem Spiel und natürlich dem Kult. Auch Israel hat seine Feste an alte Jahrestage angelehnt: das Ostern der Kleinviehhirten, das Mazzenfest mit der Darbietung der Erstlingsfrucht der Landbebauer, den Erntedank, der dann zum Laubhüttenfest wurde. Die überlieferten Festlichkeiten wurden neugedeutet als Gedenktage der großen Gründungsereignisse des Volkes: Die Befreiung aus Ägypten wird an Ostern und am Mazzenfest gefeiert, der Sinaibund an Pfingsten und der Wüstenzug im Laubhüttenfest erinnert. Dies alles gemäß dem Rhythmus des Sonnenjahres; die Mondphasen – vermutlich aus nomadischen Zeiten her – verzahnten sich mit ihm und vermehrten die frohen Feste: so das Neumondfest und wahrscheinlich auch der Sabbat, der vor der Kalenderreform (ca. 604) vermutlich die Mitte des Monats anzeigte (vgl. Am 8,5; Jes 1,13 verglichen mit Ps 81,4). Endlich gibt es einen Rhythmus des Siebten Tages, an dem nicht gearbeitet wird, und der schon in den ältesten Gesetzessammlungen bezeugt (Ex 23,12; 34,21) und im Dekalog (Ex 20,8) und Deuteronomium vorhanden ist (5,12). Er steht in keinem Bezug zum Sonnenjahr und zum wirklichen Mondmonat; sein Ursprung ist umstritten. Die Gleichsetzung des Siebten Tages mit dem Sabbat scheint spät erfolgt zu sein und mit einem Wortspiel zusammenzuhängen *(shâbat* als Arbeitsruhe, neben dem Nomen *shabbat).* Wie immer die Entwicklung verlaufen sein mag, zur Zeit des Judaismus nach der Verbannung zeichnet sich die Sabbatpraxis klar ab; von hier ausgehend läßt sich jetzt am besten das Verhältnis von Arbeit und Fest, von Arbeitsruhe und Weihe der Zeit verstehen. Wenn im Neuen Bund der Sonntag als »Tag des Herrn« an die Stelle des Sabbats treten wird, werden dessen grundlegende Eigenschaften mitübernommen werden.

I. Sinn des jüdischen Sabbats

1. Zwei Orientierungen der Gesetzgebung

Die Vereinheitlichung der israelitischen Gesetzgebung im jetzigen Pentateuch hat wenigstens Spuren verschiedener Begründungen des Sabbatgesetzes hinterlassen.

Im Deuteronomium hat die Arbeitsruhe am Siebten Tag eine deutlich soziale Begründung. »Du wirst keinerlei Arbeit verrichten, weder du noch dein Sohn,

noch deine Tochter, noch dein Knecht, noch deine Magd, noch dein Ochse, noch dein Esel, auch nicht der Fremde, der in deinen Türen weilt. So werden, wie du selber, dein Diener und deine Dienerin ausruhen können« (Dt 5,14). Keinerlei religiöse Anspielung. Vom Moment an aber, da die kultische Observanz des alten Shabbat (als Monatsmitte) damit gleichgesetzt wird, wird er durch eine Wallfahrt zum Heiligtum begangen (Hos 2,13), die später durch die feierliche Versammlung in der örtlichen Synagoge ersetzt wird, durch Opfer im Tempel von Jerusalem; nicht nur die Arbeit, jeglicher Verkehr wird unterbrochen, jedermann kann aufatmen und am Fest teilnehmen. Die priesterliche Tradition (vermutlich aufgrund älterer Überlieferungen während der Exilszeit) tut einen weiteren Schritt: sie führt in ihre Darstellung der Heilsgeschichte einen idealen Kalender ein, der die zwölf Mondmonate und den Siebenerrhythmus der zweiundfünfzig Wochen in ein Sonnenjahr von dreihundertvierundsechzig Tagen einfügt; und sie läßt diese Geschichte mit einer ersten Woche beginnen, dem symbolischen Rahmen für Gottes Schöpfertätigkeit (Gen 1,1-2,4). Diese wird zum Urbild menschlichen Verhaltens; der Mensch führt nunmehr gleichsam das von Gott begonnene Werk fort. Und dies erlaubt, den Sabbat religiös zu motivieren: Gott ruht am Siebten Tag, »deshalb hat Jahwe den Sabbat gesegnet und geweiht« (Ex 20,11 mit Rückverweis auf Gen 2,1-2). Damit ist die Einheit von Sabbat und Ruhe am Siebten Tag vollkommen geworden. Die bloß soziale Funktion hat eine gleichzeitig sakrale Bedeutung erhalten; die Arbeitsruhe des Menschen erlaubt ihm, sich Gott zuzuwenden, um die weltliche Zeit zu »heiligen«. Bloßes gelangweiltes Beisichweilen wird frei zu einer letzten Rechtfertigung des eigenen Daseins. Der Siebte Tag ist die Krönung der übrigen: für den Menschen wie für Gott selbst.

2. *Der jüdische Sabbat*

Auf dieser Gesetzesgrundlage wurde der Sabbat zu einem Wesenskennzeichen jüdischer Gemeinden nicht nur in dem als autonome Provinz des Perserreiches wiederhergestellten Judäa, sondern in der ganzen Diaspora. An einen besonderen Kalender gebunden, der mit keinem der alten Welt übereinstimmte, bildete er für die Außenstehenden etwas Unverständliches. »Es hat ihnen gefallen, so sagt man«, schreibt Tacitus, »jeden siebten Tag der Ruhe zu widmen, weil dieser ihnen das Ende ihrer Arbeit *(labor:* auch Mühsal) brachte, und weil ihnen diese Faulheit zusagte, weihten sie auch jedes siebte Jahr dem farniente« (Hist V,6, mit Anspielung auf das Sabbatjahr, während dem die Erde brachlag). Die hier durchscheinende Mißgunst widerspricht der Anerkennung des mosaischen Gesetzes aller im Reich ansässigen Juden durch Rom, so wie die Perser und Griechen es anerkannt hatten.

Der innere Sinn des Sabbats war natürlich ein ganz anderer, wie etwa folgende Stelle aus dem »Buch der Jubiläen« (Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr.)

zeigt: Ein »Engel des Angesichts« erklärt Mose, Gott habe allen Engelklassen den Sabbat mit ihm zusammen im Himmel vorgeschrieben, und fügt bei: »Siehe, ich werde mir ein Volk aus allen Völkern auswählen, und auch sie werden den Sabbat halten, damit sie mein Volk seien, und ich werde sie segnen« (Jub 2,17). So hat Gott »diesen Tag zu einem Zeichen gesetzt, an dem auch sie den Sabbat mit uns feiern, den Siebten Tag, essend und trinkend und den segnend, der alles geschaffen hat, so wie er das aus allen Völkern auserwählte Volk gesegnet und geheiligt hat« (2,21). Der Unterbruch der Arbeit hat somit als Hauptziel, wöchentlich ein fröhliches Fest zu feiern, Gott danksagend für alle seine Wohltaten. Es gibt zahlreiche entsprechende Texte, woraus man ersehen kann, was zur Zeit Jesu in Galiläa, Judäa oder in der Diaspora der Sabbat bedeutete. In Jerusalem wird der Tempelkult feierlicher, der Sängerchor singt Ps 91 (Mishna, »Tamîd« VII,11). Anderswo bringt der Tag überall die gleichen Bräuche: Arbeitsniederlegung von Freitag um Sonnenuntergang bis zur gleichen Stunde am Samstag, im voraus bereitetes Festmahl, auf das hin man unter Umständen an den übrigen Tagen einspart, Austeilung des Freitags gefüllten »Korbes für die Armen«, um aufgrund von Almosen der Ortsgemeinde Witwen, Waisen, Bedürftigen beizustehen, Versammlung in der Synagoge für ein langes Morgengebet, liturgische Lesung eines Gesetzes- oder Prophetentextes, begleitet von Psalmengesängen, Predigt, die von Philon, dem Zeitgenossen Jesu, als eine schon alte Einrichtung erwähnt wird, Versammlung im »Schul«-Haus, um die freie Zeit dem Nachdenken über die »Tora« Gottes zu widmen.

Der fröhliche Charakter des Sabbats erklärt sich nicht allein daraus, daß er ein Gedenktag an die Schöpfung ist; er verkündet auch irgendwie die Freude der »kommenden Welt«, wie der schon erwähnte Mishnatext zeigt: »Am Sabbat sang man als Psalm den ›Sabbatslobgesang‹ (= Ps 91), das heißt einen Psalm und Gesang für das, was kommen soll, für den Tag, der in Gänze ein Sabbat und eine Ruhe für das ewige Leben sein wird« (ebd. VII,4). Diese Sicht ergänzt die Aussage des Jubiläenbuchs, wonach »die Freude Gottes« den Horizont des Festes bildet, von der Urzeit her bis zur Endzeit. An dieser ewigen Zeit der göttlichen Freude nimmt der Mensch innerhalb seiner vergänglichen Zeit teil: »die kommende Welt« ist der große Ruhetag Gottes, der schon den Schöpfungsbericht beendet; für den Menschen wird er zum Gegenstand der Hoffnung.

3. Jesus und der jüdische Sabbat

Jesus ist der Tora treu; er ist nicht gekommen, sie »aufzuheben«, sondern »zu erfüllen« (Mt 5,17); er hat weder die im Dekalog erwähnte Arbeitsruhe noch den festlichen Charakter des Sabbats, noch dessen wesentliche Praktiken in Frage gestellt. Er geht zur Synagogenversammlung (Mk 1,21; Lk 4,31; 13,10),

übernimmt unter Umständen die liturgische Lesung mit der anschließenden Predigt, die ihm die Verkündigung des Reiches Gottes erlaubt (Lk 4,16-22). Wenn man ihn als wandernden Meister einladet, das Wort zu ergreifen, um die Versammlung zu erbauen (Mk 1,21.39; 6,2; Mt 4,23; 9,35; 13,54; Lk 4,44; Joh 6,59; 8,20), so evidentermaßen am Sabbat; die Leute arbeiten ja an den übrigen Tagen. Er wird sogar bei einem Pharisäer, der als solcher die rituellen Reinheitsregeln genau beobachtete, zum Sabbatmahl in sein Haus eingeladen (Lk 14,1). Besteht übrigens nicht ein enges Band zwischen der Hoffnung auf die große »Gottesruhe«, wie sie zum Sabbat gehört, und der Frohen Botschaft des nunmehr »genahten« (Mk 1,15), schon »unter euch« weilenden Reiches Gottes (Lk 17,21)? Jesus bleibt somit dem grundlegenden Geist und dem Buchstaben der Tora treu.

Dagegen zeigt er seine Meinungsfreiheit bezüglich der Kasuistik des Arbeitsverbotes, wie sie die Gesetzeslehrer gemeinhin betrieben. Er kennt sie, da er sich bei Gelegenheit darauf beruft, um sein eigenes Verhalten zu rechtfertigen (vgl. Lk 13,15; 14,5). Und wenn er erklärt, »der Sabbat ist für den Menschen gemacht, und nicht der Mensch für den Sabbat« (Mk 3,27), lehnt er sich an ein rabbinisches Axiom an: »Der Sabbat ist euch übergeben, nicht ihr dem Sabbat übergeben« (Makhilta zu Ex 31,13). Aber die Art, wie er das Prinzip anwendet, schockiert die Juristen, weil sie neu ist. Er läßt das Ährenrupfen zu (Mt 12,8 par), erlaubt dem geheilten Bettlägerigen sein Bett davonzutragen (Joh 5,8-13), er wirkt selber Heilungen, die von den Schriftgelehrten als verbotene Werke betrachtet werden (Mt 3,1-5 par, Lk 13,10-16; Joh 5,5-13; 9,6-7.16). Um sein Tun zu rechtfertigen, fordert er die Umstehenden auf zu erwägen, was wichtiger ist: ein Gewohnheitsgesetz, das das geschriebene Gesetz überlagert, oder eine Heilung, die Gottes wohltätiges Handeln in der Welt offenbart (Mk 3,4; Lk 13,3-4). Denn durch seine Wunder »arbeitet« Jesus »an den Werken Gottes« mit (Joh 9,4); wer das Reich Gottes in die Welt einführt, vollendet das Werk der Schöpfung und bringt jene »Neuschöpfung« , auf die jede Sabbatfeier zu hoffen einladet.

»Mein Vater ist am Wirken, und auch ich bin am Wirken« (Joh 5,17). Die Sabbat-Kasuistik der Juristen ist damit überholt, denn »der Menschensohn ist Meister auch über den Sabbat« (Mk 2,28 par). Dieser behält somit seinen Sinn als Huldigung an den Schöpfergott, als Heiligung der Zeit, als Unterbruch der weltlichen Arbeit, die den Menschen gestattet, sich Gott zuzuwenden, zu beten, über sein Wort nachzudenken. Aber er bleibt dem Gesetz der Liebe und dem Kommen des Reiches Gottes, das ihm seinen Sinn gibt, untergeordnet. Jesu Verkündigung und seine Wunder bringen etwas so Neues, daß sie die Fülle seines Sinnes enthüllen. » . . . die Priester verletzen den Sabbat im Tempel ohne Verschuldung. Ich aber sage euch: hier ist mehr als der Tempel« (Mt 12,5). Damit dies begriffen wird, muß Jesus, aufgrund seiner Treue dem väterlichen Willen gegenüber, bis zum Blutzeugnis gehen. Dann wird ihn die Auferstehung

als den »Erstling der Entschlafenen« (1 Kor 15,20) in den Großen Sabbat Gottes einführen, diese »Ruhe des Siebten Tages, aufgespart dem Volke Gottes« (Hebr 4,9, mit Anspielung auf die himmlische Verherrlichung Jesu: 4,14).

Daraus darf nicht geschlossen werden, daß im Urchristentum der Sabbat von den zum Christentum übergegangenen Juden als hinfällig betrachtet worden wäre. Im Idealbild, das Lukas von der ersten Gemeinde zeichnet, erwähnt er zwar den Sabbat nie, aber die »Brüder« (Apg 1,15; 10,23; 11,1 usf.) benehmen sich als vorbildliche Juden. Für alle Juden im Römerreich beruht der Sabbat, wie ihr ganzes Gesetz auf einem besonderen, staatlich anerkannten Kalender, warum sollten die Christen gewordenen sich diesem gesetzlichen Schutz entziehen? Zudem konnten die ersten Verkünder des Evangeliums, alles Juden, an den Versammlungen an Gebetsstätten oder in Synagogen teilnehmen, um dort die Frohbotschaft vom Reich Gottes und vom Christus Jesus zu verkünden (Apg 13,12. 42.44; 16,13; 17,2; 18,4). Wie hätten sie das tun können, hätten sie nicht auch die andern an den Sabbat geknüpften Gebräuche befolgt: die Arbeitsruhe, das Almosen, das gemeinsame Gebet, das Nachdenken über die Tora? Alles das behält seinen Sinn für diese Glieder des Volkes Israel. Nur war alledem ein neuer Atem einzuhauchen, eine der »Zukunft Gottes« und dem endzeitlichen Sabbat glühender zugewandte Hoffnung, da der auferstandene Messias bereits den Weg dahin für alle an ihn Glaubenden eröffnet hat. Aber gerade hier mußte sich auch das christlich Neue anzeigen: der »Tag des Herrn«, als Prinzip der Heiligung der Zeit, die Stelle des Sabbat einnehmen.

II. »Der Tag des Herrn«

1. Das Pascha des Herrn

Genügt die Verwurzelung Jesu und seiner Jünger im jüdischen Mutterboden, um zu erklären, weshalb die ersten Christengemeinden – woher immer ihre Mitglieder stammen mochten – den jüdischen Kalender, wenn auch angepaßt, weiterhin beobachteten? Dieses massive Faktum stellt in der Tat ein Problem dar. Verständlich ist, daß die vom Judentum herkommenden Christen ihrem Kalender weiterhin folgten; aber auch Rom, Griechenland, Ägypten, der hellenisierte Orient: sie alle hatten ihren eigenen Kalender, mit eigenen religiösen und staatlichen Festen, arbeitsfreien Tagen, einen jährlichen Rhythmus, der die Jahreszeiten und Monate gliederte gemäß dem Zyklus von Sonne und Mond. Aber von der Zeit an, da man das Leben christlicher Gemeinden konkret beobachten kann, läßt sich feststellen, daß sie, jede auf ihre Art, »judaisieren«, sich aber dabei doch von den Juden unterscheiden, wenn es gilt, das Datum der Festtage und den »geweihten Tag« der Woche festzulegen. Weshalb dies? Was ist vorgefallen, das die Entstehung eines neuen religiösen Kalenders erklärt? Verstehen läßt es sich nur aufgrund des »Pascha des Herrn«,

genauerhin der Kundwerdung seiner Auferstehung »am dritten Tag«. Hier wird ein Rückblick auf die symbolische Bedeutung des dritten Tags nötig, ehe man sich den Ostererscheinungen Jesu zuwendet.

Als Jude geboren, hat Jesus als Jude gelebt, das Reich Gottes einzig im Raum des Judaismus verkündet, dessen ganzes Wesen gelebt, das seine menschliche Persönlichkeit geformt hatte. Noch im Tode war er Jude, in mehreren, untereinander tief verbundenen Bedeutungen. Die Synoptiker und Johannes sind einig, was die Gründe für seinen Gegensatz zu den Volksführern angeht, auch wenn Johannes seinen »Prozeß« durch einen beträchtlichen Zeitraum währen läßt (Joh 7,1-11,54), die Synoptiker hingegen ihn kurz bei Jesu Erscheinen vor dem Hohen Rat zusammenfassen (Mk 14,55-64 par). Zwei Hauptanschuldigungen werden erhoben: ein Wort gegen den Tempel (vgl. Joh 2,19) und der Anspruch, Gottes Sohn zu sein. Damit ist nicht gesagt, das ganze jüdische Volk sei mitschuldig an der vom Hohenpriester und seinen Anhängern, zusammen mit einem der Jünger Jesu, getroffenen Entscheidung. Immerhin war es eine spezifisch jüdische Tragödie: Der Prophet aus Nazaret wird abgelehnt, der Messias Israels, der in keine politischen Intrigen verquickt ist, wird schließlich eben dieser Intrigen beschuldigt, der vom Vater in die Welt gesandte Sohn wird »von den Seinen nicht anerkannt« (Joh 1,10-11). Die Abschiebung des Angeklagten an den Landpfleger Pontius Pilatus liefert das bequeme Mittel, sich seiner zu entledigen, indem man ihn auf der staatlichen Ebene anklagte. Pilatus übernimmt zwar die Verantwortung für das Urteil, aber die Kreuzesinschrift zeigt dessen typisch jüdischen Charakter: »Jesus von Nazaret, König der Juden«. Jesu Tod könnte in einer Welt, wo eine Rechtsverdrehung wenig Gewicht hat, als Banalität erscheinen. Aber die ihn begleitenden Umstände enthüllen seinen Sinn innerhalb Gottes Heilsplan, der sich auf die geschichtliche Gestalt Israels stützt. In der Tat werfen die Heiligen Schriften auf verschiedene Weise ihr Licht auf ihn. Sein Tod ist der Tod des »leidenden Gerechten«, von dem manche Psalmen handeln (22; 31,6; 69), der Tod des Gottesknechtes, der die Sünde der Vielen trägt (Jes 52,13-53,12); sofern Jesus ihn frei erleidet, um den Willen des Vaters zu erfüllen (Mk 14,36 par), bringt er ihn dar, damit sein vergossenes Blut, »das Blut des Neuen Bundes« (Mk 14,24 par) oder »der Neue Bund in seinem Blut« (Lk 22,20; 1 Kor 11,25) sei: Dieser – durch Jeremias 31,31-34 hindurch – auf das Sinai-Opfer zurückgeworfene Blick weist gleichzeitig voraus auf die »Zukunft Gottes« und die endgültige Befreiung. Und nun stirbt Jesus zudem im Rahmen des Paschafestes, dessen Mahl die Erinnerung an die einstige Befreiung darstellt, das aber Jesus nicht mehr mit den Seinen essen wird, »bis es sich vollendet im Reiche Gottes« (Lk 22,16). Die Aussage deutet auf eine überzeitliche Reichsvollendung, ein ewiges Pascha abschließender Befreiung. Nun aber steht diese von Jesus verkündete Hoffnung in unmittelbarer Beziehung mit seinem eigenen Tod, nach dem 4. Evangelium stirbt er am Kreuz zur Stunde, da die Priester im Tempel das

Paschalamm schlachten (Joh 19,31-37); Johannes wendet auf ihn sogar die Weisung des Rituals an, daß kein Bein an ihm gebrochen werden darf (19,36; vgl. Ex 12,46; Ps 34,21). So ist das Kreuz das Pascha Jesu, nicht mehr rituell gefeiert, sondern am eigenen Fleisch erlebt. »Christus, unser Pascha, ist geschlachtet worden«, kann Paulus sagen (1 Kor 5,7), und der 1. Petrusbrief greift das Thema von Jesus, dem Osterlamm auf (1 Petr 1,18-20). Aber dieses Pascha besteht nicht einzig aus seinem Tod; seine Auferstehung aus den Toten und sein Eingang in Gottes Herrlichkeit bildet seine Kehrseite. Von dorther wird Jesu Tod bei jeder eucharistischen Feier »verkündet«; diese Feier ist die des »*Herren*-Mahles«, man verkündet dabei »den Tod des *Herrn*, bis er wiederkehrt« in seiner endgültigen Glorie (1 Kor 20,26). »Herr« ist hier ein Titel des Auferstandenen. Tod und Auferstehung sind untrennbar zu einem einzigen Ereignis, dem Pascha Jesu, verbunden. Vorweggenommen beim letzten Abendmahl, wird es voll verwirklicht in seiner Selbsthingabe in den Tod und verewigt durch seine »Rückkehr zum Vater« (Joh 13,1), die ihn zugleich dem Tod entreißt (Apg 2,31-32) und seine unvorhersehbare messianische Inthronisierung (Apg 2,30.34-35) und Verherrlichung beim Vater (Joh 17,1-5) bedeutet. So kann die Apokalypse Jesus in seiner himmlischen Glorie auf dem Thron Gottes als »Fürsten der Könige der Erde« (1,5), als Menschensohn in göttlicher Gestalt (1,13-18) und als geschlachtetes Lamm, das fortan die Weltgeschichte beherrscht (5,5-12), darstellen.

Christliche Liturgie wird nie etwas anderes sein können als die Feier dieser österlichen Herrlichkeit Jesu. Da ihr Gegenstand »österlich« ist, kann sie ihre Verbindung mit ihrem Gründungsereignis nur wahren, wenn sie ihre Verbindung mit dem jüdischen Kalender behält, in welchem Jesus sein eigenes Pascha gelebt hat. Ist doch der Auferstandene, dessen die christliche Gemeinde beim Herrenmahl gedenkt, kein mythologisches Wesen wie die Götter der Heiden, er ist dieser Jesus von Nazaret, der »am Abend vor seinem Leiden das Brot nahm . . .«, der Jude also, der getrennt vom kultisch-religiösen Rahmen, worin er lebt, unverständlich wird.

2. *Der erste Tag der Woche*

Das jüdische Pascha wurde und wird noch gefeiert in der Vollmondnacht des Frühlings (am 14.-15. Nisan, dem ersten Monat des Jahres: Ex 12,6-11). Jesus ist nach dem sehr genauen Text von Johannes am Nachmittag des 14. Nisan gestorben (Joh 19,31), weshalb er raschestens begraben werden mußte (Joh 19,38-42; Mk 15,42-47), da in diesem Jahr das Pascha auf den Sabbat fiel (Joh 19,31; Mk 15,42; Lk 24,54-56). Mit Jesu Tod war die Hoffnung der Jünger zusammengebrochen, die ihn begleitenden Frauen denken an nichts anderes, als seinen Leichnam einzusalben. Und gewiß hatte er diesen Tod mehrmals kaltblütig vorausgesagt, wobei er jedesmal seiner festen Hoffnung Ausdruck

gab, »nach drei Tagen« (Mk 8,31; 9,31; 10,34) oder »am dritten Tag« aufzuerstehen (Mt 16,21; 17,23; 20,19). Aber was konnte dies besagen?

Das Thema des dritten Tages als »Heilstag« gehörte zum klassischen Bestand der jüdischen Gelehrten; sie stützten sich dabei auf biblische Texte, wo der Ausdruck fällt. Hos 6,2, sehr wörtlich verstanden, lud dazu ein, ihn auf den »Tag der Tröstung der Toten« anzuwenden, das heißt auf die Auferstehung am Jüngsten Tag. Diese symbolische, überlieferungsgetreue Bezeichnung ist tatsächlich in der aramäischen Paraphrase des Textes und in mehreren alten Kommentaren erhalten. Deshalb konnte Jesu Vorhersage seiner Auferstehung in einem sehr allgemeinen Sinn verstanden werden, und nicht unbedingt als eine eigentliche Weissagung. Aber wenn der Glaube der Jünger nach der schweren Prüfung der Passion seine Vollkraft wiederfinden sollte, war es da nicht angezeigt, daß der erstandene Herr sich den Seinigen »am dritten Tag« lebendig erwies? War die Übereinstimmung dieses Begebnisses mit der Schrift nicht ein sicheres Zeichen: für Jesus ist »der Tag der Tröstung der Toten« wahrhaft angebrochen; »Gott hat ihn auferweckt« (Apg 2,32) und »ihn offenbar werden lassen, nicht dem ganzen Volk (als handelte es sich um ein empirisches, jedermann konstatierbares Ereignis), sondern den von Gott erwählten Zeugen, die mit ihm gegessen und getrunken haben nach seiner Auferstehung aus den Toten« (Apg 10,40).

Deshalb bestehen sämtliche Evangelien auf der Chronologie der ersten Erscheinungen: »Nach dem Tag des Sabbats, als der erste Wochentag zu dämmern begann« (Mt 28,1; Mk 16,1-2; Lk 24,1; Joh 20,1). Das leer gefundene Grab hätte für sich allein nichts bewiesen; die Juden fanden später eine Ausrede, es zu erklären (Mt 28,11-15). Aber die Selbstkundgabe Jesu vor einer Großzahl von Zeugen (1 Kor 15,4-8) mit den zahlreichen, sie begleitenden Umständen (Apg 1,3) lieferte diesen Zeugen eine praktische Gewißheit, die ihnen den vollen Glauben verlieh, eine neue Weise der Beziehung zu dem, den sie vorösterlich gekannt hatten. Deshalb mußte der »erste Tag« der jüdischen »Woche« zum Gedenktag der Auferstehung von den Toten werden, genau wie der jüdische Sabbat für Israel der Gedenktag der Schöpfertätigkeit Gottes und die Verheißung der Teilnahme an seiner großen Ruhe am Zeitenende war. Das auf den ersten Wochentag verlegte Osterfest und jeder entsprechende erste Wochentag wird somit für die an Jesus, den Mittler des Heils und Gründer der Kirche Glaubenden den liturgischen Zyklus grundlegen.

Die Stellen im Neuen Testament, die es ausdrücklich bezeugen, sind nicht zahlreich, aber entscheidend. In den Paulusbriefen findet die »kirchliche« Versammlung (1 Kor 11-14) sicherlich am ersten Wochentag statt; an diesem Tag sollen auch die Almosen gesammelt werden, die Paulus nach Jerusalem zur Unterstützung der Kirche in Judäa mitzunehmen gedenkt (1 Kor 16,2, mit Anspielung auf gleiche Anweisungen in Galatien). In der Apostelgeschichte findet die einzige beschriebene Versammlung (20,7-12) »am ersten Tag der

Woche« statt, in Troas nach einem wöchentlichen Aufenthalt und nach fünf Tagen Schiffahrt von Philippi aus, von wo Paulus und seine Gefährten »nach dem Tag der ungesäuerten Brote« aufbrachen, somit nach der Feier des christlichen Pascha (Apg 20,6). In der Apokalypse endlich gerät der Seher »am Tag des Herrn« (1,10) in Ekstase, was einen engen Zusammenhang zwischen seinen Schauungen und der Gemeindefeier an diesem Tag herstellt. So schließt denn auch der gleiche Gebetsruf den 1. Korintherbrief (15,25) und die Apokalypse (22,20): »Maranatha«, auf aramäisch, »Komm, Herr Jesus« im Griechischen.

Was erfolgt während dieser von Gott selbst um den auferstandenen Christus »zusammengerufenen« Versammlung der Kirche? Einerseits wiederholt man, was in den jüdischen Sabbatvereinigungen geschah: man betet, liest die Schrift, kommentiert sie und denkt über sie nach, sammelt Almosen für die Armen. Doch besteht ein Unterschied: Die Zusammenkünfte sind durch keinerlei staatliche Gutheißung einer »autorisierten Religion« gedeckt, und der erste Wochentag ist nicht arbeitsfrei, er kann sich weder auf das jüdische Gesetz (das den Sabbat heiligt) noch auf die diversen Kalender der Städte, Reiche, lokalen Heiligtümer berufen. Man versammelt sich deshalb in Privathäusern, abends nach der Arbeit, wobei »das Herrenmahl« oder »Brotbrechen« auch ein Abendessen *(deipnon,* Apg 20,7-11) bildet. Später wird sich die Stunde den praktischen Möglichkeiten anpassen. Um 110 wird in Bithynien die Versammlung »an einem bestimmten Tag, vor Sonnenaufgang« stattfinden (Plinius der Jüngere, Brief an Trajan). Um 150 beschreibt Justin in seiner Ersten Apologie an den Kaiser die Versammlung, die »am Tag, den man den Sonnentag nennt, stattfindet«, frühmorgens, und die Hauptartikulationen der späteren Liturgie sind in dieser Schilderung schon erkennbar. Der Sinn der wöchentlichen Feier ist somit klar: Der »Herrentag«, den die Christen feiern, hat die Dimension der Hoffnung, die im jüdischen Sabbat lag, in sich aufgesogen; der glorreiche Christus läßt jene, die auf »seine Ankunft hoffen«, eine volle Teilnahme an ihm erwarten. Ihre Kommunion beim »Herrenmahl« ist sowohl Zeichen wie Unterpfand dafür. Der Sonntag als *dies dominica* ist jetzt die Vorwegnahme der großen »Ruhe Gottes«, der achte Tag sozusagen, der die jüdische Woche krönt, wie der Neue Bund den Alten krönt und seine Vollendung in der Ewigkeit erwartet.

Man wird die Regierung Konstantins abwarten müssen, um diesen Tag zum öffentlichen, arbeitsfreien Feiertag erklärt zu sehen. Die römische Verwaltung kam dabei ihrerseits auf ihre Rechnung: der »Herrentag« fiel im Planetenzyklus mit dem »Tag der Sonne« zusammen; Konstantin kommt gleichzeitig den wachsenden Christengemeinden und den Mithra-Gläubigen entgegen, die in der kaiserlichen Armee zahlreich waren. In der Kirche konnte somit die Sabbatruhe auf den Sonntag verlegt werden. Gleichzeitig konnte das sozialgesetzliche Moment, das im Deuteronomium so stark betont war, in das

christliche Gewohnheitsrecht übernommen werden: man konnte an diesem Tag »omne opus servile«, das heißt »die Arbeit der Sklaven (oder Knechte)« untersagen, was nicht heißt: »Arbeiten, an denen der Leib mehr Anteil hat als der Geist«, wie man zu einer Epoche zu sagen und zu schreiben pflegte, da man zu einer Kasuistik zurückkehrte, die der der jüdischen Schriftgelehrten zur Zeit Jesu würdig war. Aber dies steht auf einem andern Blatt . . . Festzuhalten ist der Sinn für das Fest, für die Muße, die die tägliche Arbeit unterbricht, um dem Menschen zu erlauben, sich zu Gott hinzukehren in einem durch Jesu Auferstehung eröffneten Durchblick. Dazu ist der Sonntag da, der »Tag des Herrn«.

Was feiern wir am Sonntag?

Von Joseph Kardinal Ratzinger

Es war ungefähr im Jahre 110 nach Christi Geburt. Ignatius, Bischof von Antiochien, wurde zu Schiff von Syrien nach Rom gebracht, um dort den wilden Tieren vorgeworfen zu werden. Mit gefesselten Händen schrieb er auf dieser Fahrt sieben Briefe an die christlichen Gemeinden, die im Bereich seiner Reiseroute lagen. In einem dieser Briefe steht der Satz: »Wir feiern nicht mehr den Sabbat, sondern leben unter Beobachtung des Herrentages (des Sonntags), an dem auch unser Leben aufgegangen ist . . .« (Magn 9,1). Die Christen werden hier förmlich als die Menschen beschrieben, die vom Sonntag her leben. Das Halten des Sonntags bestimmt ihren Lebensrhythmus, prägt ihre innere Lebensform. Am Sonntag ist ihr Leben aufgegangen; der Sonntag ist für sie sozusagen die Stelle im Gewebe der Zeit, an der man an das Leben selbst herankommt, einmal erfährt, was wirklich Leben heißt. Diese Erfahrung vom eigentlichen Leben trägt dann auch die Woche hindurch. Sie bleibt sozusagen der Grundton, der sich im Lärm der Woche durchhält und dessen Echo immer neu den Weg in die Lichtung, ins Helle finden läßt.

Die Christen sind die Menschen des Sonntags, sagt Ignatius. Was bedeutet das? Bevor wir uns fragen, wie man es macht, »den Sonntag zu beobachten«, müssen wir überlegen, was wir als Christen eigentlich am Sonntag feiern. Der eigentliche und erste Grund für die Sonntagsfeier besteht darin, daß an diesem Tag Christus von den Toten auferstanden ist. Damit hat er eine neue Zeit begonnen: Erstmals ist jemand von den Toten zurückgekehrt und stirbt nicht mehr. Erstmals hat jemand den Kerker der Zeit durchbrochen, der uns alle gefangenhält. Aber Jesus ist nicht in die Ewigkeit entflohen. Er hat die Zeit nicht einfach wie ein abgelegtes Gewand hinter sich gelassen, sondern er bleibt bei uns. Er ist zurückgekommen und geht nicht mehr fort. Die Feier des Sonntags ist demnach vor allem ein Bekenntnis zur Auferstehung. Sie ist ein Bekenntnis, daß Jesus lebt. Sie ist damit auch ein Bekenntnis, daß Gott lebt und dem Menschen Leben gibt über den Tod hinaus. Sie ist ein Bekenntnis, daß wir etwas zu hoffen haben. Sie ist ein Bekenntnis, daß die Liebe bleibt und darum ein Bekenntnis, daß es gut ist, zu leben.

Sehr früh haben sich die Christen gefragt: Warum hat der Herr gerade diesen Tag gewählt? Was wollte er damit sagen? Nach jüdischer Zählung war der Sonntag der erste Tag der Woche. Es war also der Tag der Weltschöpfung. Es war der Tag, an dem Gott aus seiner Ruhe herausgetreten war und gesprochen hatte: »Es werde Licht!« (Gen 1,3). Die Auferstehung Jesu Christi bedeutet nicht etwa die Rücknahme der Schöpfung, sondern ihre endgültige Bestätigung. Denn Auferstehung heißt ja, daß die materielle Welt nie mehr untergehen

wird. Sie ist in der Auferstehung Christi ins Geheimnis Gottes selbst hineingekommen. Auferstehung ist die endgültige Bestätigung des Wortes, mit dem die Schöpfungsgeschichte des Alten Testaments schließt: »Gott sah alles, was er gemacht hatte, und fürwahr, es war sehr gut« (Gen 1,31). Auferstehung bedeutet, daß Gott endgültig sein »gut« zur Schöpfung sagt. Er sagt es, indem er sie in sich selbst aufnimmt und sie damit über alle Vergänglichkeit hinaus ins Bleibende verwandelt.

Der Sonntag ist der erste Tag der Woche, der Schöpfungstag, das bedeutet also: Der Sonntag ist auch der Tag des Dankes für die Schöpfung. Das hat gerade in unserer technischen Welt eine besondere Bedeutung gewonnen. Die Schöpfung ist uns übergeben von Gott als unser Lebensraum, als Raum unserer Arbeit und unserer Muße, in dem wir das Lebensnotwendige und das Überflüssige finden, die Schönheit der Bilder und der Klänge, die der Mensch genauso braucht wie Nahrung und Kleidung. »Macht euch die Erde untertan«, hat Gott zum Menschen gesagt (Gen 1,28). Das bedeutet aber nicht: Beutet sie aus! Vergewaltigt sie! Sondern es bedeutet: Pflegt sie! Drückt ihr das Antlitz des Geistes auf! Entfaltet, was in ihr ist! So wird sie euch dienen und ihre eigene Bestimmung erfüllen. Das Wort »Kultur« kommt aus der gleichen Wurzel wie das Wort Kult. Es schließt sowohl die Gesinnung des Pflegens wie die des Verehrens, der Ehrfurcht mit ein. Es bedeutet, die Dinge so zu pflegen, daß wir darin Gottes Schöpfung ehren und so Gott selbst verehren.

Jeder Sonntag ist demgemäß ein Fest der Schöpfung. Er ist immer auch ein Bekenntnis zum ersten Glaubensartikel: Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde. Er will uns daran erinnern, daß wir vor unserem Tun schon beschenkt sind mit der Gabe der Schöpfung. Er will in uns die Gesinnung der Dankbarkeit und der Ehrfurcht wecken. Vom Sonntag her leben bedeutet also auch von diesen Gesinnungen und von dieser Grundorientierung her die Arbeit in der Welt einrichten. Das bedeutet die Bereitschaft zum Maßhalten im Benützen der Schöpfung: Wir dürfen sie gebrauchen, aber nicht verbrauchen. Es nützt nichts, wenn wir plötzlich an irgendeiner Stelle gegen neue Unternehmungen zu protestieren beginnen. Das bleibt unlogisch und unsinnig, wenn nicht unser ganzer Lebensstil anders wird, wenn wir nicht vom Verbrauchen zum Gebrauchen, vom Ausnützen zum Pflegen umkehren. Sonntäglich leben heißt unterwegs sein zu dieser Gesinnung; es bedeutet wirklich einen ganzen Lebensstil, den wir gerade als Christen in dieser Zeit mit neuer Entschiedenheit suchen müssen . . .

Wir hatten bisher gesagt: der Sonntag ist der Auferstehungstag Jesu Christi. Er ist als der erste Tag der Schöpfungstag. Von einer anderen Sicht her konnte man auch sagen: Er ist nach dem siebten Tag, dem Sabbat, der achte Tag. Er ist der Tag, der nach der Weltwoche der Schöpfungszeit liegt; der Tag, der über unsere Zeit hinausweist auf die neue Welt. Die Zahl 8 ist den Christen zum Symbol für die kommende Welt geworden. Sie haben z. B. die Taufkirchen in

der Form des Achtecks gebaut, um anzudeuten, daß darin die Geburt für die neue Welt erfolgt, die mit der Auferstehung Christi begonnen ist. So feiern wir mit dem Sonntag auch unseren Glauben an die Wiederkunft des Herrn. Er ist nicht nur ein Tag des Dankes und der Rückschau, sondern vor allem auch ein Tag der Hoffnung – Aufbruch in die Zukunft hinein. In der Eucharistiefeier beginnt für uns schon immer die Wiederkunft Christi: Der Herr tritt zu uns herein durch die verschlossenen Türen unserer Angst wie damals am Ostermorgen zu den Jüngern (Joh 20,19). Christentum ist nicht eine Religion der Vergangenheit, sondern als Christen haben wir das Entscheidende noch vor uns.

Der Herr kommt, und wir gehen ihm entgegen. Wir haben etwas zu hoffen: das Reich Christi, das Reich Gottes. Wir können vertrauend der Zukunft entgegengehen; sie wird größer sein als die Vergangenheit. Aber wir können nur dann vertrauen, wenn wir mit Christus gehen. Und wir bauen nur dann wirklich auf, wenn wir mit ihm bauen. Christsein bedeutet so leben, daß wir auf dem Weg zu Christus sind. Nur so gehen wir wirklich vorwärts.

Während die Christen für die übrigen Tage der Woche keinen Namen erfanden, sondern sie einfach der Reihe nach durchgezählt haben, haben sie diesem Tag einen neuen Namen gegeben: Herrentag. So heißt er heute noch in den romanischen und slawischen Sprachen. In den germanischen Sprachen hat man die alte Bezeichnung – Tag der Sonne – gelassen, weil Christus die aufgehende Sonne ist. Ihn sahen die Christen hinter dem Schöpfungswort »Es werde Licht«; ihn erwarteten sie als das endgültige Licht, das aus der Nacht des Todes aufgeht zu einem Tag, der keinen Abend mehr kennt, weil die wahre Sonne – die Liebe – nie mehr untergeht.

Wie feiern wir den Sonntag?

Zunächst ist aus dem Bisherigen wohl klargeworden, daß der Sonntag nicht ein beliebiger freier Tag ist, den man nach eigenem Ermessen in der Woche herumschieben kann. Als Tag der Auferstehung Jesu Christi, als der erste und zugleich achte Tag, der auch den Sabbat und so die Einheit von Schöpfung und Bund in sich aufgenommen hat, ist er uns vorgegeben: ein Zeichen des Schöpfers und des Erlösers, des Dankes und der Hoffnung im Rhythmus unserer Zeit, das wir nicht erfunden haben, sondern empfangen als Vorgabe für unseren Umgang mit der Zeit. Als Tag der Teilnahme an Gottes Ruhe und als Tag der Ankunft des Auferstandenen, der seine ins Private geflüchteten Jünger zusammenholt, um mit ihnen Brot zu brechen, ist dies der Tag des Gottesdienstes, den wiederum nicht wir erdacht haben: Der erste Tag ist gleichsam das Fenster, das der Herr durch seine Auferstehung in die Mauer der Zeit hineingebrochen hat. Er ist im Rhythmus der Zeit Stunde seiner Wiederkunft, und dieses Ankommen Christi bei uns bedeutet: eins-sein im Brotbrechen, in

dem er wahrhaft zu uns hereintritt, wahrhaft gegenwärtig wird mit uns und in uns.

Deswegen ist das Sonntagsgebot nicht eine willkürliche Erfindung der Kirche. Das Gebot drückt nur in rechtlicher Form aus, was als Tatsache für die Kirche von den Aposteln her in ihrem Antwortgeben auf das Geschehen des ersten Tages von Anfang an gegenwärtig gewesen ist. So berichtet uns die Apostelgeschichte, daß Paulus in Troas am Sonntag die Eucharistie feierte (20,6-11); die sonntägliche Eucharistiefeier wird hier schon als feste Übung der Christenheit vorausgesetzt.

Aus dem 1. Korintherbrief des heiligen Paulus wissen wir, daß der Sonntag der Tag der Kollekte für die Kirche von Jerusalem war (1 Kor 16,1f.); so wird auch schon der Zusammenhang von Gottesdienst und Caritas, Freisein für Gott und Freiwerden für den Menschen sichtbar. Johannes datiert in der Geheimen Offenbarung seine erste Vision ausdrücklich auf den Tag des Herrn (Apk 1,10): Auf diese Weise beteiligt der Herr gleichsam den Verbannten, der der eucharistischen Gemeinschaft der Kirche beraubt ist, am gemeinamen Gottesdienst, an seiner österlichen Anwesenheit. Die sogenannte Lehre der Apostel, ein etwa zwischen 90 und 100 entstandenes Buch, sagt aus einer längst selbstverständlich gewordenen Tradition heraus: »Am Herrentag des Herrn aber versammelt euch, brecht das Brot und sagt Dank, nachdem ihr zuvor eure Sünden bekannt habt, damit euer Opfer rein sei« (Did 14,1). Halten wir also fest: Es steht nicht im Belieben der Kirche oder des einzelnen Christen, ob und wann wir Gottesdienst feiern wollen und was wir mit dem Sonntag machen. Der Sonntag ist die Antwort der Kirche auf das, was der Herr getan hat und tut: Er hat diesen Tag zu seinem Tag und zu unserem Tag, zum Tag der gemeinsamen Versammlung mit ihm im Gottesdienst der Kirche gemacht.

Damit sind auch schon einige weitere Fragen beantwortet. Es könnte einer sagen: Ich mag die schlechte Luft in den Kirchenräumen und die müden Gesänge nicht. Mich stört es, eingeengt zwischen allerhand Leuten zu knien, die ich nicht kenne und einen Pfarrer Gebete vortragen zu hören, die mir unverständlich sind. Ich gehe lieber auf die Berge, in den Wald, ans Wasser und bin frömmer in Gottes freier Natur als in einer Versammlung, die mir nichts bringt. Darauf ist zu sagen: Es kann nicht so sein, daß wir uns heraussuchen, ob und wie wir Gott verehren wollen; es kommt darauf an, daß wir ihm dort antworten, wo er sich uns gibt. Wir können nicht aus Eigenem festsetzen, wo Gott uns begegnen muß, und wir können nicht von uns aus bis zu ihm hinlangen wollen. Er kann zu uns gehen und sich finden lassen, wo er es will. Deswegen müssen wir ihm dort antworten, wo er uns im voraus geantwortet hat, und nicht dort, wo wir ihn gerne haben möchten. Eucharistie feiern bedeutet, daß wir in die schon gegebene Antwort Gottes hineintreten und in ihr selbst Antwortende werden. Nicht irgendein frommes Gefühl zählt, das Religion ins Unverbindliche und Private abdrängt, sondern der Gehorsam, der

seinen Ruf annimmt. Der Herr will nicht unsere privaten Gefühle, sondern er will uns zur Gemeinschaft versammeln und vom Glauben her die neue Gemeinschaft der Kirche bauen. In den Gottesdienst gehört der Leib und gehört die Gemeinschaft hinein mit ihren Mühsalen und Unbequemlichkeiten. Deshalb ist auch die Fragestellung falsch: Was bringt mir das?

Im Gottesdienst können wir nicht einfach als passive Empfänger sein, die sich mit schönen Gefühlen berieseln lassen und am Ende den Ertrag für das eigene psychische Wohlbefinden messen, um daran den Wert des Gottesdienstes zu taxieren. Im Gottesdienst geht es nicht darum, daß »es« etwas bringt, sondern daß wir uns bringen, in den Gehorsam des Glaubens und der Kirche hinein. Das wird nicht sofort im meßbaren psychischen Gewinn greifbar, es kann zunächst eher mühsam sein. Aber wer sich immer wieder durch den Gottesdienst fordern läßt, wer die Mühsal des gemeinschaftlichen Betens mit den uralten Gebeten des Glaubens aufnimmt, wer glaubend und betend in die Tiefe dieses Gebetsstromes eindringt, der erfährt, wie er allmählich über sich hinausgenommen wird; sein Denken und sein ganzes Leben vertieft sich, es wird gereinigt und frei. Es geht gar nicht mehr um das eigene kleine Ich; wer Sonntag um Sonntag die Eucharistie der Kirche feiert, nimmt an der Größe und Weite des welt- und zeitenumspannenden Betens der Kirche teil und darin an der Weise Jesu Christi selbst, der in der Eucharistie seine Verheißung erfüllt: »Wenn ich erhöht bin von der Erde, werde ich alle an mich ziehen« (Joh 12,32). Deswegen geht es auch nicht an, die Eucharistie zum Objekt beliebiger Gestaltungen zu machen, in denen das Große auf unseren Maßstab heruntergeschraubt wird: Nicht die Eucharistie müssen wir auf unser Maß bringen, sondern uns müssen wir auf ihr Maß, das Maß Jesu Christi, bringen lassen.

Damit sind auch schon ein paar weitere Fragen beantwortet, die sich in diesem Zusammenhang aufdrängen. Die Kirche hat nicht das Recht, die sonntägliche Eucharistiefeier durch andere Gottesdienste zu ersetzen. Dies kann nur in wirklichen Notfällen geschehen. Wann der Notfall gegeben ist, muß im einzelnen sorgfältig abgewogen werden. Ein Priester kann nach alter kirchlicher Ordnung an einem Tag nicht mehr als dreimal die Eucharistie feiern – das ist ein Maßstab. Die Zumutbarkeit des Weges zu einer Kirche mit Eucharistiefeier für die Gläubigen ist der andere Maßstab, bei dem die Gemeinden und die einzelnen Christen zusammen mit ihrem Pfarrer sich sorgfältig prüfen müssen. Die jetzige Situation, in der nicht an allen alten Gottesdienstorten jeden Sonntag Eucharistie gefeiert werden kann, muß ein Anlaß sein, gegenseitig die geistliche Gastfreundschaft zu erlernen: Kein Ort darf sich in sich selbst verschließen und nur in die eigene Kirche gehen wollen. Katholisch ist es, gerade am Sonntag zueinander zu gehen, die Grenzen festgefügter Gemeinschaften zu überschreiten, einander aufzunehmen und anzunehmen; gerade solche Gastlichkeit, die Freundschaft wird und zu einem größeren Miteinander führt, gehört zum Wesen der Eucharistie. In diesem Sinn

könnte die gegenwärtige Notsituation auch eine Chance sein, im tiefsten Sinn des Wortes »katholischer« zu werden, nämlich offener füreinander, einfallsreicher im gegenseitigen Dienen: Alte und Kranke mitzunehmen, nicht nur, sich zwischen den Gemeinden auszutauschen, sondern auch innerhalb davon sich gegenseitig umeinander zu kümmern, um gemeinsam zur Kirche zu kommen. Hier öffnet sich ein großes Betätigungsfeld für eine lebendige Weise, miteinander Kirche zu sein.

Lernziel: Christlicher Sonntag

Pastoraltheologische Erwägungen zu einem Defizit

Von Reinhold Bärenz

In ihrem Buch »La maison de papier« (Das Papierhaus)[1] beschreibt die französische Schriftstellerin Françoise Mallet-Jorris in Form eines Tagebuchs ihr Leben mit ihrem Mann (Jacques) und ihren vier Kindern: Daniel (20), Vincent (14), Alberte (11) und Pauline (9). Die Autorin will bewußt als Christin leben. In künstlerischer Freiheit beschreibt sie die Abläufe in ihrer Familie, berichtet von kleinen Episoden und besonderen Vorhaben. Die Banalität des Alltags versucht sie zu überwinden, indem sie nicht an der Oberfläche haften bleibt, sondern aus dem Glauben heraus ihr Leben verstehen und gestalten will. Im Zusammenhang mit dem hier bedachten Thema interessiert natürlich: Wie erlebt Françoise Mallet-Jorris den Sonntag? Der folgende Text ist eine Übersetzung in gekürzter Fassung:

I. Sonntag

Ich stehe gegen halb neun Uhr auf, um den Kaffee zuzubereiten. Ich bin entschlossen, diesen Sonntag in Ordnung und Disziplin zu verbringen. Die Dinge von etwas höherer Warte aus betrachten, mich nicht gefangen nehmen lassen. Ich muß die Kinder mit Gewalt wachrütteln. Proteste. Frühstück in verschiedenster Bekleidung.

Pauline hat aufs Geratewohl eine viel zu große Unterhose angezogen (gehört sie Daniel oder Jacques?). Feierlich verkündet Pauline, sie wolle in dieser Aufmachung in die Kirche gehen. Ich fordere die Kinder auf, ihre Betten in Ordnung zu bringen. Begründete Weigerung: Sie ziehen es vor, zuerst ein Stück zu üben, das wir für Weihnachten vorbereiten. Wir üben. Der Kleine kriecht auf dem Teppich umher. Um zehn Uhr zehn beschließen wir plötzlich, zur Kirche zu laufen.

Vincent geht zur Kirche mit einem Schuh, aus dem deutlich ein Socken hervorschaut. Ich habe in aller Eile ein anderes Paar Stiefel angezogen, die meine Hose zusammenschnüren und den Eindruck erwecken, ich sei eben vom Pferd gestiegen. Die Kleinen folgen, schlecht gekämmt, in der Kirche rutscht Pauline unentwegt hin und her.

»Ich habe die Kirche nicht gern!« sagt sie.

»In deinem Alter brauchst du noch gar nicht zur Kirche zu gehen«, antwortet Alberte.

»Ich habe die Kirche nicht gern, aber Gott hab' ich lieb«, antwortet diese frühreife Häretikerin.

---

1 F. Mallet-Jorris, La maison de papier. Le Livre de Poche 3337. Paris 1970, S. 65-70.

Ich kehre heim: elf Uhr. Das Haus ist drunter und drüber. Vorräte holen: Schnell also: Eier und Rotwein. Ich lasse mich anstecken, setze mich auf das Bett, esse und trinke ein wenig. Entspannung.

Halb ein Uhr. Schnell zu den Batignolles, ein weiter Weg. Ich versuche über die Predigt nachzudenken und ertappe mich dabei, daß ich an die Weihnachtsgeschenke denke.

Zurück nehme ich ein Taxi. Ankunft zu Haus, Jacques döst. Daniel hat sich mit einem oder zwei Freunden in sein winziges Zimmer verschanzt und macht einen Riesenlärm mit Hilfe elektrischer Instrumente. Und die Betten sind »noch« nicht gemacht.

Ich bereite ein Fondue vor, weil die Mädchen es gern mögen und weil es schnell geht.

Also wiederum das Tablett auf unser Bett, Fondue, lange Gabeln. Die Kleinen sind entzückt, immerhin schon das. »So wird Papa sich nicht allein fühlen.« Jacques ist erwacht mit einer Katze auf dem Kopf, mit der anderen auf dem Bauch. Er lacht. Harmonie.

Am Nachmittag üben wir unser kleines Stück.

Sieben Uhr. Wiederum das Tablett . . . Wir sehen uns im Fernsehen einen Wildwestfilm an. Ich muß gestehen, daß er packend ist. So packend, daß ich zu spät bemerke, daß die Kinder sich ausgezogen haben. Ihre Kleider liegen am Boden.

»Schlecht erzogene Kinder! Haben nicht einmal ihr Bett gemacht . . . Nützen die Müdigkeit ihrer Eltern aus . . . usw.«

Die lieben Kinder bleiben ruhig, heben ihre Kleider auf und legen sie auf das Büfett im Eßzimmer. Dann kommen sie so fröhlich, so heiter zum Abendgebet, daß man sich darüber freuen muß.

»Ich glaube, diese letzten Tage hier werden eine Apotheose sein«, sagt Jacques versöhnt.

In drei Tagen ziehen wir um.

Endlich schlafen! Gegen Mitternacht fahren wir aus dem Schlaf auf. Daniel hat uns geweckt. Von Unruhe gepackt, kommt er, um nachzusehen, ob der Wecker auch wirklich aufgezogen ist.

Montag morgen. Ich fahre sehr früh weg. In meinen Gedanken wieder Klarheit herstellen, die Leere . . .

II. In unseren Tagen

Erfahrung wird heute wieder groß geschrieben. Auch in der Pastoraltheologie ist man dabei, dem Mehrwert des Konkreten, der gelebten Erfahrung mit bestimmten Bereichen religiös-kirchlicher Praxis vermehrte Aufmerksamkeit zu schenken.[2] Wie mir scheint, verdichten sich im Tagebuchroman von

2 Vgl. K. Baumgartner, Erfahrungen mit dem Bußsakrament, Berichte – Analysen – Probleme,

Françoise Mallet-Jorris die Erfahrungen einer Christin mit dem Sonntag, wie sie heutzutage viele Menschen teilen.

Françoise nimmt sich vor, den Sonntag in Ordnung und Disziplin zu verbringen. Sie will die Dinge von etwas höherer Warte aus betrachten, sie will sich nicht gefangen nehmen lassen. Werfen diese Sonntagsvorsätze nicht ein bezeichnendes Licht auf die vorausgegangenen Werktage? Hier bestimmt doch ein weitgespanntes Netz vielfältiger Zwänge und Abhängigkeiten das Lebensgefühl des heutigen Menschen. Er erkennt sich mit Schrecken und Angst in Schicksalsgemeinschaft mit den in Ketten geschlagenen Gefangenen von Blaise Pascals bekannter *Pensée* 199: »Man stelle sich eine Anzahl von Menschen vor, in Ketten geschlagen, die alle zum Tode verurteilt sind, von denen alle Tage einige vor den Augen der anderen erdrosselt werden: die übrigbleiben, erkennen ihre eigene Lage in der ihrer Schicksalsgenossen, sie betrachten einander – mit Schmerz und ohne Hoffnung, wartend, bis die Reihe an ihnen ist. Das ist ein Gleichnis vom Zustand der Menschen.«[3] Hektik und Streß, vornehmlich durch die einseitige Leistungsorientierung unserer Gesellschaft produziert, jagen den Menschen heute von einem Tag in den anderen. In Abwandlung des cartesianischen Satzes »cogito ergo sum« könnte man sein Selbstverständnis auf die Formel bringen: »efficio ergo sum«, das heißt: »ich leiste bzw. ich muß leisten, dann bin ich!« Und hat man einmal das Gefühl, nicht leistungsfähig zu sein, dann verbreiten sich Resignation und Depression und es schleichen sich Schuldgefühle an, denn mangelhafte Leistung wird als »debet«, als Zurückbleiben hinter dem eigenen Selbst und hinter der vollen Entfaltung der Person empfunden. Man sieht nicht mehr ein, wozu das Ganze gut sein soll, man stellt den Lebenssinn in Frage.[4]

Ist es also nicht zu natürlich, daß viele Zeitgenossen sonntäglichen Gottesdienstbesuch inmitten unserer leistungs- und profitorientierten Welt als pure Zeitvergeudung und unnötigen Luxus betrachten? Jacques, der Ehemann von Françoise, scheint diesen Typ zu repräsentieren. Die Tatsache, daß er nicht mit seiner Familie zusammen in den Gottesdienst geht, sondern sich statt dessen zu Hause *ad ultimum* ausschläft, bedarf offenbar keiner Diskussion, sein Verhalten erscheint »normal«. Françoise und die Kinder persolvieren zwischen dem Üben eines Klavierstückes und »vite, des œufs et du vin rouge« gerade noch schnell eine Halb-elf-Uhr-Messe.

Bd. 1. München 1978; ders. (Hrsg.), Erfahrungen mit dem Bußsakrament. Theologische Beiträge zu Einzelfragen, Bd. 2. München 1979.

3 Pascal, Gedanken. Sammlung Dieterich, Bd. 7,14.

4 Vgl. R. Bärenz, Das Sonntagsgebot. Gewicht und Anspruch eines kirchlichen Leitbildes. München 1982, wo ich im Rahmen einer grundlegenden Behandlung des Themas aus historischer, pastoralsoziologischer und pastoraltheologischer Perspektive immer wieder auf die kairologische Bedeutung des christlichen Sonntags zu sprechen komme. Einzelne Extrakte aus dieser Arbeit sind in diesem Beitrag nicht ausdrücklich vermerkt.

Dabei entwickelt Pauline mit ihrer spitzen Bemerkung, daß sie die Kirche nicht mag, aber Gott lieb hat, einen ungeheueren Scharfsinn für das, was Religionssoziologen mit viel Mühe und großem Aufwand als Ergebnis großangelegter wissenschaftlicher Untersuchungen festgestellt haben: Kirchlichkeit und Religiosität sind nicht notwendig deckungsgleich. Religiosität ist im Verhältnis zur Kirchlichkeit weiter und umfassender. Sonntäglicher Gottesdienstbesuch ist folglich kein besonderes Merkmal von Religiosität, denn es gibt ja auch außerkirchliche Religiosität, die sich gegenüber bestimmten institutionellen Formen von Kirche und ihrer verhaltensorientierenden Beeinflussung indifferent bzw. resistent verhält.[5] Mit gleichem Recht darf man aber auch behaupten, daß der sonntägliche Gottesdienstbesuch sehr wohl als bedeutsamer Indikator von Kirchlichkeit, oder um es mit Gerhard Schmidtchen zu sagen als »äußerst sensible Ausdrucksweise für das Verhältnis zur Kirche« angesehen werden kann.[6]

So betrachtet, ist es daher auch begreiflich, daß kirchliche Pastoral ein vitales Interesse an einem häufigen und regelmäßigen Gottesdienstbesuch am Sonntag besitzt, denn mangelhafter Besuch bedeutet die Schwächung einer entscheidenden sozialisierenden und sozial stützenden kirchlichen Praxis.[7] In diesem Zusammenhang ist nicht zuletzt an die Ostblockländer zu denken, wo man entgegen solchem Interesse der Kirche das »Grundrecht zur Versammlung« zu bestreiten versucht, ein Grundrecht übrigens, auf das sie im Zuge ihres Selbstverständnisses als soziologische wie als theologische Größe, das heißt als vom Herrn zur Versammlung herausgerufene Gemeinde *(ekklesia)* niemals verzichten kann und auch nicht verzichten darf.[8]

Die »häretische« Auffassung von Pauline deckt sich außerdem mit der Praxis zahlreicher Christen heute, wie man durch die Ergebnisse soziodemographischer Erhebungen leicht belegen kann.[9] Der kritische Einwand von Alberte auf die Einlassung Paulines stützt sich auf die Konvention. Alberte meint, daß man in ihrem Alter ja noch gar nicht am Sonntag zur Kirche zu gehen braucht. Dabei

---

5 Vgl. ebd., S. 64ff.; Vgl. weiter: K. Lehmann, Prolegomena zur theologischen Säkularisierungsproblematik. In: Liturgisches Jahrbuch 22 (1972), S. 70-84, bes. 75.

6 G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer i. d. Bundesrepublik Deutschland. In Verbindung mit dem Institut f. Demoskopie Allensbach. Freiburg i. Br. 1972, S. 94.

7 Vgl. F. Groner, Integrationsschwund in der katholischen Kirche in Deutschland. In: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften (hrsg. von W. Weber), Bd. 12. Münster 1971, S. 215-239.

8 Vgl. K. L. Schmidt, Artikel: »ekklesia«. In: Theologisches Wörterbuch NT, Bd. 3, S. 502-539.

9 Vgl. Josef Kardinal Höffner, Pastoral der Kirchenfremden. Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 1979 in Fulda (hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz). Bonn o. J., bes. S. 32f. »Zwischen 1975 und 1979 zeichnet sich insgesamt ein beharrlicher, wenn auch langsamer Rückgang im Kirchenbesuch der Katholiken ab. Das Ergebnis der demoskopischen Erhebung entspricht im wesentlichen den Ergebnissen der Statistik: Die Zahl der regelmäßigen Kirchenbesucher ist zwischen 1975 und 1979 um etwa 7% gesunken.« (Zitiert nach ebd.)

argumentiert sie, wenn auch nicht ganz verläßlich, was das Alter betrifft, ganz im Sinne des zweiten Kirchengebotes, das als eine praktische Auslegung und katechetische Umsetzung des im Kanon 1248 CIC festgeschriebenen Sonntagsgebotes gelten kann.[10] Mit Recht weist Ludwig Bertsch jedoch darauf hin, daß die zunehmende Nichtbeachtung des kirchlichen Sonntagsgebotes mit der wachsenden Nichtkirchlichkeit bzw. Nichtchristlichkeit unserer gesellschaftlichen Situation Hand in Hand geht. »Denn nur der Glaubende kann aus lebendigem Glauben heraus zu der verpflichtenden Forderung der Kirche nach Teilnahme am Sonntagsgottesdienst Zugang finden. Erst in ihm bekommt die Forderung jenen argumentativen Hintergrund, der für eine personale Motivation entscheidend ist. Schlicht formuliert: Wer wirklich gläubig ist, braucht den Kanon 1248 nicht, und wer nicht gläubig ist, dem hilft auch der Kanon 1248 nicht. Denn die zunehmende Entchristlichung und der rapide sinkende theologische Informationsstand schaffen eine Situation, in der alle früher überzeugenden Argumente an Leuchtkraft verlieren. So aber greift auch nach den herkömmlichen Moralregeln das Gesetz nicht mehr richtig, denn vielen Menschen, die es faktisch nicht halten, fehlt das Wissen um seinen Sinn und damit eines der Elemente, die für das Zustandekommen einer schweren Sünde notwendig sind.«[11]

Und noch ein weiteres gibt unser Text recht eindrucksvoll zu bedenken: Der christliche Sonntag ist, was seinen äußeren Stellenwert innerhalb der Woche betrifft, nicht mehr das, was er früher einmal war. Das verlängerte – sprich arbeitsfreie – Wochenende, von Freitagabend oder gar Freitagmittag bis Montagfrüh ist für viele beinahe eine Selbstverständlichkeit geworden. Müdigkeit, Ablenkung durch einen Wildwestfilm am Abend vor dem großen Sturm am Montagmorgen. Gegen Mitternacht Auffahren aus dem Schlaf, Unruhe, ob der Wecker wirklich aufgezogen ist . . . ! Sonntag ist bei dem Trubel am Wochenende lediglich der Ausklang einer Woche ohne Widerhall. Um den bereits erwähnten Gedanken nochmals aufzugreifen, daß der Mensch heute sein Selbstwertgefühl weitgehend von dem bestimmen läßt, was er leistet, könnte man sagen: Der Mensch ist heute großteils das, was er sich am Wochenende »leisten« kann. Diesem »Ausleben« oder, weniger moralisch gesagt, »freien« Leben steht ein anderes Phänomen gegenüber: das Wochenende als eine oft ebenso endlos erfahrene wie erlittene Zeit. Viktor E. Frankl, ein ebenso bekannter wie anerkannter Psychodiagnostiker unserer Zeit, spricht

10 Vgl. Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands. Freiburg i. Br. ^{3}1960, S. 210: »Die Kirche gebietet im zweiten Kirchengebot: ›Du sollst an Sonn- und Feiertagen andächtig an der Heiligen Messe teilnehmen.‹ Dieses Gebot gilt für jeden, der das siebente Lebensjahr vollendet hat . . . Wer ohne wichtigen Grund der Sonntagsmesse fernbleibt, begeht eine schwere Sünde.«

11 L. Bertsch, Stirbt der Sonntag am Wochenende? Probleme, Bedrohung und Chancen der Sonntagsfeier in heutiger Kirche und Gesellschaft. In: Liturgisches Jahrbuch 31 (1981), S. 159-168, hier 160f.

in diesem Zusammenhang von »Sonntagsangst« und von »Sonntagsneurose«. Man ist so in seine Betriebsamkeit verstrickt, daß man geradezu krank wird und neurotisch reagiert, wenn einmal die Betriebsamkeit aussetzt. Diese Angst ist zweifellos das »Symptom einer schweren Krankheit, die sich in einer Erfahrung von Sinnlosigkeit ausdrückt«.[12] Mit Recht hat Josef Pieper bereits in den vierziger Jahren den Finger in diese Wunde gelegt und auf die Bedeutung von Fest und Feier als notwendiger Ergänzung zur Arbeit aufmerksam gemacht.[13]

Für viele Zeitgenossen, auch für viele Christen, ist der Sonntag ein »Loch« in der Woche geworden: also lange Stunden, die nicht ausgefüllt sind und damit als verloren gelten. Dabei übersieht man, daß es doch entscheidend auf den Menschen selbst ankommt, ob diese Stunden einen Leerlauf darstellen oder ob sie sinnvoll erlebt werden. Wochenendarbeit ist für viele heute die Regel, und die Erholungs- bzw. Vergnügungsindustrie und der Wochenendtourismus tun das ihrige, um diese angeblich freien Tage zu programmieren. Für viele Familien ist der Sonntag der Rückfahrtstag aus der »Wochenenderholung«. Für viele, die im Dienstleistungsgewerbe stehen, ist das Wochenende die Zeit, wo man am stärksten in Anspruch genommen ist.

Doch da bleibt noch der Sonntag als Familientag, als Tag, wo man noch wirklich Zeit hat füreinander. Dieser Aspekt des Sonntags soll in seiner humanisierenden Bedeutung keineswegs geleugnet werden. Im Gegenteil. Auch im Tagebuch von Françoise Mallet-Jorris wird etwas von der Ungezwungenheit und Leichtigkeit solchen Zusammenseins und miteinander Umgehens deutlich spürbar. Es fallen Worte wie »Entspannung« und »Harmonie«, und man steht nicht unter dem Druck von Etikette. Jeder geht seinen Neigungen nach. Und dennoch läßt die Autorin in ihrer aufrichtigen und selbstkritischen Art des Schreibens, insbesondere des Beschreibens von Montagmorgen, keinen Zweifel daran, daß der von ihr und ihrer Familie so verlebte Sonntag ihren ursprünglichen und eigentlichen Vorstellungen vom Sonntag nicht entspricht. Das Nachdenken über die Predigt bleibt ein Versuch, das vorsätzliche Sich-nicht-gefangennehmen-Lassen, die gewünschte Über-sicht und die Betrachtung der Dinge aus etwas höherer Warte, all das bleibt ihr im wesentlichen versagt.

III. Erbe und Auftrag

Der christliche Sonntag vermag der Leere und Oberflächlichkeit unseres Lebens und unserer Welt Sinn und Tiefe entgegenzusetzen. Wenn dieser Satz stimmt, dann ist es äußerst wichtig, daß wir den christlichen Sonntag wieder

12 W. Zauner, Die Feier des Sonntags als Katechese für die Gesellschaft. In: Gemeindekatechese. Dienst am Glauben der Gemeinde durch die Gemeinde (hrsg. von J. Wiener/ H. Erharter). Wien/ Freiburg/Basel 1981 S. 55-64, hier 63.

13 Vgl. J. Pieper, Muße und Kult. München 1948.

richtig feiern lernen. Dies setzt allerdings voraus, daß die Feier des christlichen Sonntags eine Botschaft für die Welt und die Gesellschaft im Ganzen enthält. Ist das nicht eine Anmaßung, »ärger als die Rede von einer Verchristlichung der Welt oder gar von einem katholischen Erdkreis?«[14] Um deutlich zu machen, wie der Auftrag des christlichen Sonntags für Welt und Gesellschaft im Heute gemeint ist, erscheint es nützlich, sich zunächst wenigstens kurz auf das Erbe der christlichen Sonntagsfeier zu besinnen.

Viele Leute halten die unlängst geführte Diskussion darüber, ob der Sonntag das Ende der alten oder der Anfang der neuen Woche ist, für einen Streit um des Kaisers Bart. Löst man diese Frage von ihrem Ursprung ab, ist sie sicherlich eine akademische Streitfrage. Im Neuen Testament ist sie klar entschieden. Hier findet man zahlreiche Hinweise, daß sich die ersten Christen regelmäßig am ersten Tag der Woche zum Gedächtnis von Tod und Auferstehung Jesu versammelt haben. Der erste Wochentag wurde bewußt gewählt in Abhebung gegenüber dem jüdischen Sabbat, er war geprägt vom Bekenntnis zur Auferstehung Jesu, wodurch dieser sich als *der* Herr erwiesen hat. Deshalb bezeichnete man diesen Tag ursprünglich auch als »Herrentag« und benannte ihn später zur besseren Verständigung mit dem »heidnischen« Publikum zum »Sonntag« um. Neben dem Bekenntnis zur Auferstehung Jesu hatte dieser Tag aber auch Verweischarakter auf die Welterschaffung: Auferstehung galt ja ohnehin nach christlichem Verständnis als theologisches Interpretament für die Neuschöpfung. Nach 1 Kor 11,20 hat man die Versammlung der ersten Christen bereits um das Jahr 56 n. Chr. auch »Herrenmahl« genannt. In der Frage nach der grundsätzlichen Verbindung von Herrentag und Herrenmahl besteht unter den Vertretern der neutestamentlichen Wissenschaft keine Übereinstimmung. Doch wenn man auch nicht global eine Verbindung von Versammlung am »Herrentag« und »Herrenmahlsfeier« beweisen kann, darf man doch davon ausgehen, daß die Gemeinden bei ihren Versammlungen in der Regel das »Herrenmahl« gefeiert haben, weil es die dichteste Form des Gedächtnisses von Tod und Auferstehung Jesu darstellt.[15]

Ursprünglich beschränkte sich die christliche Sonntagsfeier ausschließlich auf die Versammlung der christlichen Gemeinde am frühen Morgen des ersten Wochentags, wobei man in der Regel das Herrenmahl gefeiert hat. Zum offiziellen Ruhetag, das heißt, Verbot jeglicher Arbeit mit Ausnahme der Feldarbeit, erhebt erst Kaiser Konstantin den Tag der Sonne im Jahr 321 n. Chr.[16] Daß durch diese Neuerung die anthropologischen und theologischen Werte des jüdischen Sabbats in den Sonntag einflossen, ist eine selbstverständliche Folge: Der Tag der einstigen Befreiung aus der sozialen und politischen

14 W. Zauner, a.a.O., S. 55.

15 Vgl. R. Bärenz, a.a.O., S. 23f.

16 Ebd., S. 32.

Unterdrückung Ägyptens – von den Israeliten als Tag Jahwes gefeiert – ist durch die Christen zum »Tag des Herrn« geworden: »Christus, der Herr, ist der Befreier und der Garant der wahren Freiheit nicht nur von sozialem und politischem Druck, sondern auch von der Last der Sünde und des Todes.«[17]

Seit ihren Anfängen bis auf den heutigen Tag hat die Kirche nicht aufgehört, sich zu versammeln und hat an der Tradition der »Sonntagsruhe« stets festgehalten. Tatsache ist, daß das Kirchenrecht für die ganze Kirche dieses Credo des christlichen Sonntags im bereits erwähnten Kanon 1248 des CIC als ein Gebot enthält. Ob dieses sogenannte »Sonntagsgebot« den ursprünglichen Sinn fördert oder verstellt, wäre ausführlich zu diskutieren. Unbestritten ist, daß vom christlichen Sonntag ein heilsamer Appell zu einer sinnvollen Lebensgestaltung inmitten einer von Sinnverlust und Sinnsuche gekennzeichneten Zeit ausgeht.[18]

Der schon erwähnte Hinweis von Ludwig Bertsch, daß das Sonntagsgebot als Gesetz heute nicht mehr greift, ist eine sozialpsychologische Feststellung. Eine theologische Feststellung ist aber der Inhalt, der hinter dieser kirchlichen Verpflichtung steckt, und ihn gilt es heute verstärkt in den verschiedensten Bereichen der Verkündigung unter Einbeziehung aller zur Verfügung stehenden Medien wie Presse, Rundfunk und Fernsehen zum Tragen zu bringen. Warum klagen wir heute immerzu über den mangelhaften und permanent rückläufigen sonntäglichen Gottesdienstbesuch, und warum entwickeln wir nicht mehr Phantasie, wie man diesem Defizit begegnen kann? Dabei ist der Verweis auf das Gebot bzw. das Gesetz *(Incitation)* ganz gewiß heute nicht ausreichend. Die Kirche müßte sich vermehrt in ihrem Sprechen die Erkenntnisse der Kommunikationswissenschaft zu eigen machen und sich aller Orientierungsmaßnahmen (Information, Instruktion, Persuasion) bedienen, um bei den »Praktizierenden« die personale Motivation gegenüber der Sonntagsheiligung zu vertiefen und bei den »Nichtpraktizierenden« eine solche Motivation zu wecken.[19]

Die Teilnahme an der sonntäglichen Eucharistiefeier ist ohne Zweifel das Leitbild einer sendungs- und zeitgemäßen kirchlichen Pastoral. In dieser Feier am ersten Tag der Woche macht die Kirche vor aller Welt in einzigartiger Weise deutlich, daß der Auferstandene nicht für sich allein gefeiert wird, sondern daß die Auferstehung immer zugleich auch eine Auferstehung von den Toten ist. Es geht also hier immer auch um den real existierenden und somit auch leidenden Menschen. Das heißt, daß wir uns darauf besinnen, wo wir »tot« sind und wo

---

17 W. Zauner, a.a.O., S. 59.

18 Vgl. H. Müller, Das Sonntagsgebot – Anachronismus oder heilsamer Appell? Geschichtliche und kirchenrechtliche Aspekte der Verpflichtung zur Mitfeier der Eucharistie am Sonntag. In: Theologisch-praktische Quartalschrift 122 (1974), S. 150-163.

19 Vgl. D. Baacke, Kommunikation und Kompetenz. Grundlegung einer Didaktik der Kommunikation und ihrer Medien. München ^{3}1980. S. 162-166, bes. 163.

wir leiden. Mit anderen Worten: Es kommt darauf an, die Spannung von Leben und Tod aus- und zusammenzuhalten. Christliche Sonntagsfeier meint demnach, das Leben in seiner Ambivalenz zu bejahen, meint die Ambivalenzen unserer Gesamtkultur, in der wir leben, des Alltags, der uns »tötet«, zu überwinden.[20] In der christlichen Sonntagsfeier geschieht somit die für unsere Zeit so notwendige Versöhnung von Gottesdienst und Weltdienst, von Gott und Mensch, von Arbeit und Freizeit.

Dabei gilt es aber, das Lernziel des christlichen Sonntags heute nicht nur beschränkt in der Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst zu sehen. Das wäre eine verkürzte Sicht. Für viele Christen erschöpft sich ja bekanntlich die Heiligung des Sonntags als »Tag des Herrn« im Durchstehen einer »Stunde des Herrn« in der sog. Pflichtmesse. Dabei verfehlt man ebenso den Sinn der christlichen Sonntagsfeier, die in der Hinwendung zu Gott besteht, um ganz für Gott als Schöpfer und Herrn, als Zukunft und endgültiges Heil frei zu sein, Zeit zu haben für Gott, der uns die Zeit schenkt. Das bedeutet: *Vacatio Dei!* Dabei sollte der Sonntag-Vorabend schon Introitus für den christlichen Sonntag sein. Wenn schon jeder gewöhnliche Abend zu stillem Tagesrückblick einlädt, wieviel mehr tut es not, uns am »Abend« einer ganzen Woche auf unseren inneren »Standort« zu be-sinnen, um manches, was in der Hast des All-tags ver-rückt wurde, wieder zurechtzurücken und die vergangenen Tage in neuem Zusammenhang zu sehen. Bei den Juden ist es Brauch, am Abend vor dem Sabbat sogenannte Sabbatkerzen anzuzünden. Könnten wir uns für die Feier des christlichen Sonntags nicht vielleicht Ähnliches vorstellen: z. B. ein Licht auf den Abendtisch zu stellen und damit zu sagen: Der Geburtstag der Schöpfung beginnt mit dem Wort: »Es werde Licht!«, und Jesus Christus hat sich durch seinen Tod und seine Auferstehung als »das Licht der Welt« für uns erwiesen. Das ist der Grund und der Inhalt christlicher Sonntagsfeier. Die österliche Wirklichkeit sollte jedenfalls, und das wurde bereits angesprochen, den ganzen ersten Wochentag durchdringen und uns nicht nur eine Stunde in der Kirche versammelt sehen. Auch außerhalb der Kirche ist der christliche Sonntag Symbol dafür, daß Gott die österliche Gabe des Friedens in einzigartiger Weise für uns Menschen bereithält. Nur so werden wir gegenüber dem heutigen Zeitgetriebe unsere eigentliche und wahre Lebensbestimmung behaupten können. »Weil unsere ganze Existenz als eine von Gott geheiligte, in den Bund mit Gott gerufene auf dem Spiel steht, haben wir unsere ganze Existenz ins Spiel zu bringen.«[21] Auf diese Be-deutung des christlichen Sonntags verstärkt hinzuweisen, darin sendungs- und zeitgemäß zu unterwei-

---

20 Vgl. Pastoraltheologische Informationen 2/1981: Fallbeispiel »Sonntag«. Wissenschaftstheoretische Grundlagenfragen der Pastoraltheologie (hrsg. vom Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen). Frankfurt o. J., S. 41.

21 H. Spaemann, Sonntägliche Sabbatheiligung. Sieben Ratschläge zur Feier des Sonntags. In: »Gottesdienst« 14 (1980), Nr. 11, S. 81-83, hier 82; vgl. auch zum Thema »Sonntag und Freizeit«

sen, Erfahrungen über die eigene Sonntagsgestaltung gegenseitig in Gesprächsrunden auszutauschen und alternative Modelle zu erarbeiten, ist, so wie ich es sehe, eine große Herausforderung für unsere heutige Verkündigung, insbesondere für Schul- und Gemeindekatechese, aber auch für Jugendarbeit und Erwachsenenbildung.

Nicht zu übersehen ist auch, für wie viele Menschen heute das Wochenende zur einsamsten Zeit der Woche geworden ist. Daraus erwachsen dem einzelnen wie der Gemeinschaft neue Aufgaben. Christliche Sonntagsheiligung meint damit Dienst vor Gott und der Gemeinschaft. Muß von hier aus gesehen eine großangelegte pastorale Entschuldigungsstrategie nicht fragwürdig erscheinen? Ist es in Wirklichkeit nicht sinnvoller und angemessener, bei einer Entscheidungshilfe anzusetzen, die darauf abzielt, »bessere Prioritäten für ein lebenswertes, die Leistungsfähigkeit nicht überforderndes Leben zu finden und dabei der Ruhe und Besinnung sowie der religiösen Dimension des Familienlebens und vor allem der sonntäglichen Gemeindeversammlung im Gottesdienst den gebührenden Stellenwert beizumessen?«[22]

Gewiß, das ursprüngliche Motiv zur Einführung der Sonntagsruhe, nämlich den Abhängigen das fundamentale Recht auf Freizeit und Erholung zuzusichern, ist heute äußerlich besehen überholt, denn laut Art. 40 des GG sind die Sonn- und Feiertage durch Arbeitsruhe gesetzlich geschützt. Durch diese rechtlich eingeräumte, zur physischen und psychischen Regeneration im Arbeitsprozeß von seiten der Gesellschaft garantierte Pause ist aber das Problem von Sinn und Ziel dieser freien Zeit noch nicht gelöst.[23] Der christliche Sonntag ist der Tag des feiernden Menschen und darum auch nicht irgendein Tag in der »gleitenden Arbeitswoche« und ganz den Erfordernissen von moderner Ökonomie angepaßt. Der christliche Sonntag ist genauso nicht durch irgendeinen arbeitsfreien Tag zu ersetzen wie der Sonntagsgottesdienst durch irgendein Freizeitprogramm.

Die Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland hat die zielgerichtete Sinngebung des christlichen Sonntags sowohl anthropologisch wie theologisch kurz und prägnant zusammengefaßt, wenn es heißt: »Der Sonntag ist der Tag, an dem die christliche Gemeinde ihres Herrn gedenkt, der durch seinen Tod und seine Auferstehung in die Vollendung – in die

---

das Heft »Schöpferische Freizeit« (Österreichische Pastoraltagung 27.-29. Dezember 1973, im Auftrag des Österreichischen Pastoralinstituts hrsg. von W. Zauner und H. Erharter). Wien 1974. Für die praktische Seelsorge besonders anregend ist der Beitrag von H.-J. Schramm, Kirchliche Dienste an den Urlaubern und Touristen. In: ebd., S. 95-107, wo eine dringliche Aufgabe heutiger Sonntagspastoral aufgegriffen wird.

22 W. Molinski, Das Sonntagsgebot zwischen Anspruch und Erfüllung. In: Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Messfeier, hrsg. von Th. Maas-Ewerd und K. Richter (= Pastorallitургische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift »Gottesdienst«). Einsiedeln/Zürich/Freiburg i. Br./ Wien 1976 (2. verb. Aufl.), S. 80-90, hier 87.

23 Vgl. L. Bertsch, a.a.O., S. 160.

Herrlichkeit Gottes – eingegangen ist. Der im Wochenrhythmus immer wiederkehrende Feiertag der Christen ist wesentlich ›Zeichen‹ für die Heilswirklichkeit der ›neuen‹ Schöpfung, die mit der Auferstehung Christi angefangen hat. In der Treue zu Auftrag und Vermächtnis des Herrn erfährt der Christ in der wöchentlichen Feier des Ostergeheimnisses, daß er selbst teilhat an Tod und Auferstehung Christi und berufen ist zur Ruhe Gottes, das heißt zum vollendeten, befreiten und unangefochtenen Besitz des Lebens. Daher ist der Sonntag als ›Tag des Herrn‹, wie ihn alle Christen begehen, als Feiertag der christlichen Gemeinde, als Tag der Eucharistiefeier und als Zeugnis christlicher Zukunftserwartung unaufgebbar; er kann nicht gegen einen anderen Tag der Woche ausgetauscht werden.«[24]

Im christlichen Sonntag geht es also darum, das Erbe der Vergangenheit Jesu in unserer Gegenwart neu zu verwirklichen, es neu in unsere Gegenwart einzubringen. Darin liegt der Auftrag des christlichen Sonntags heute: Darstellung und Verwirklichung von Sinn, Sinn-Erfahrung und Erfahrung von Erlösung und Heil, wie sie von Jesus her zugesprochen sind. Diese Erfahrung und dieser Glaube werden in der christlichen Sonntagsfeier gegenwärtig. Sie gehen nicht nur den Christen an, sondern enthalten eine Botschaft für die Welt, die Gesellschaft, für alle Menschen. »Das Brot, das an diesem Tag gegessen wird, ist Brot nicht nur für das Leben des Christen, sondern für das Leben der Welt. Und der Kelch, aus dem an diesem Tag getrunken wird, enthält das Blut Christi, das vergossen worden ist ›für euch und für alle‹.«[25]

Wenn der Sonntag heute von vielen Menschen als Defizit erfahren wird, bietet sich dann nicht die Feier des *christlichen* Sonntags als Lernziel an, das uns motiviert, aus unserem windigen »Papierhaus«, wie es François Mallet-Jorris beschreibt, auszuziehen und uns für einen Neubau mit starken Mauern und festem Grund zu entschließen?

24 Gemeinsame Synode , Beschluß Gottesdienst: 2.1, Gesamtausgabe, S. 198f.

25 W. Zauner, a.a.O., S. 59f.

Tag des Herrn – Tag des Menschen

Schritte zur Erneuerung der christlichen Sonntagskultur

Ein Werkstattbericht von Hans Wagner

I. DIN-Norm 1355

»Sonntag heißt froh sein.
Sonntag heißt Liebe.
Sonntag heißt frohe Botschaft.
Sonntag heißt Gottes Ruhetag.
Sonntag heißt unser Feiertag.«
(James Kealy, 9 Jahre)

»Was schön ist am Sonntag,
dem Tag vor dem Montag?
Statt in die Schule zu gehen,
im Fernsehen einen Spielfilm ansehen!
Doch was ist nicht schön am Sonntag,
dem Tag vor dem Montag?
Immer für die Schule lernen –
ich würd' lieber fernsehen, sogar gerne!
Aber ich freu' mich auf den Montag,
den Tag nach dem Sonntag:
da haben wir in der Schule Sport,
und man kommt mal wieder von zu Hause fort!«
(Alexandra Kiemer, 10 Jahre)

»Eine Welt, der niemand gewachsen ist. Jeder sucht verzweifelt nach dem Sinn. Nach sich selbst. Auf dieser Suche stolpern sie über einen Tag, den sie nicht einordnen können. Sie nennen ihn einen ›besonderen‹ Tag: Sonntag . . .

Die Arbeiter haben frei. Ein ganzes Wochenende, das am Freitag beginnt. Am Sonntag ärgern sie sich dann schon wieder, weil am nächsten Tag Montag ist. Sonntag. Das ist der Tag, an dem man Seele und Körper ruhen lassen soll. Der Tag, an dem man auf dem Fußballplatz den Nachbarn anschreit, weil es doch ein Foul war! Ein Tag, der etwas ›Besonderes‹ ist. Die Woche – das sind viereinhalb Tage Streß, Ärger und Arbeit. Am Sonntag wollen sie dann alle anders sein. So sein, wie sie wirklich sind, ohne den ewigen Alltagszwängen zu unterliegen. Da gehen sie nun in die Kirche, weil man am Sonntag in die Kirche geht . . .

Sie suchen Ruhe. Doch sie werden mit der freien Zeit nicht fertig. Eine Woche lang nur tun, was man tut, und dann einen ausgefüllten Menschen leben

– das ist unmöglich. Sie leben immer ihren geregelten, festgelegten Rhythmus. Das Gefühl für die eigene Person haben sie verloren. Sie suchen auch hier nach dem Rezept. Sie fragen die anderen. Sie tun, was alle tun. Und sie sind auch am ›besonderen‹ Tag wie die anderen. Sie sind viele. Jeder mit dem gleichen Problem. Jeder allein neben den vielen anderen. Vertieft sind sie in ihre ›Ruhe‹. Allein auf der Welt unter vielen Menschen. Sie übersehen den Sinn der Menschheit. Ihren eigenen Sinn. Sie leben ihr Leben – wie ein Lied ohne Höhen und Tiefen und ohne Taktstriche« (Sabine Mühlsimer, 16 Jahre).

Das sind Streiflichter. Betreffend den Sonntag; nach DIN-Norm 1355 letzter Tag der Woche, Wochen-Ende, Ausgang der Werktage, Tag des Ausgangs und der Ausfahrt; nach christlichem Verständnis erster Tag der Woche, Ausgang für alle Werktage, wöchentliche Aktualisierung unserer Erlösung als Aktualität für die Woche, Öffnung nach oben, zu Gott hin, von dem jede Wochenpilgerschaft Sinn und Licht empfangen soll. Der Sonntag, »getauft« von den Heiden als Tag der Sonne; schon zu Zeiten der Väter ohne Zögern verchristlicht: »denn heute ist das Licht der Welt, heute ist die Sonne der Gerechtigkeit aufgegangen: in ihren Flügeln birgt sich das Heil«, wie Hieronymus sagt.

Irgendwo zwischen christlichem Sonntagsbewußtsein und der DIN-Norm 1355 sind die zitierten Streiflichter angesiedelt. Kinder und Jugendliche beleuchten darin die gegenwärtige Sonntagswelt der Erwachsenen, Sonntagswirklichkeit, wie sie erfahren und erlebt wird. Drei Stimmen von mehr als 3500, die als Echo auf die Ausschreibung eines Gestaltungswettbewerbs zum Thema »Sonntag« in der Erzdiözese München und Freising zurückkamen und gesammelt wurden. Von diesem Wettbewerb, von seinen Zielen und Ergebnissen ist hier zu berichten.

II. Wegmacher-Dienste

Der Seelsorgerat der Erzdiözese hatte 1979 angeregt, die Erneuerung der Familie als *ecclesiola*, als Hauskirche, zu einem Schwerpunkt pastoraler Anstrengungen zu machen. Hierin folgte der Seelsorgerat Anstößen und Erfahrungen anderer (bayerischer) Diözesen, die bereits früher derartige Schwerpunkte gesetzt hatten; mit einem Unterschied allerdings: in der Erzdiözese München sollte der pastorale Schwerpunkt im Laufe von drei Jahren in folgenden Schritten entfaltet und konkretisiert werden:

im Kirchenjahr 1979/80: Erneuerung und Pflege des Familiengebetes;
im Kirchenjahr 1980/81: Erneuerung des Sonntags in der Familie;
im Kirchenjahr 1981/82: die Feier der Sakramente in der Familie.

Die erste Etappe dieses Dreijahres-Weges war mit einem Pontifikalamt eröffnet worden. In großer Auflage wurde gleichzeitig in der gesamten Erzdiözese eine hervorragend gestaltete Broschüre verbreitet, die Anregungen für Hausgottesdienste im Advent und zu Weihnachten enthielt. Diese Hand-

reichungen wurden, wie später folgende mit Anregungen für die Fasten- und Osterzeit sowie mit einem »eisernen Bestand« täglicher Gebete, von einer besonderen Arbeitsgruppe vorbereitet. Die Handreichungen blieben im wesentlichen die einzigen überhaupt öffentlich bemerkbaren Aktionen zum Jahresthema; sie wurden den einzelnen Pfarreien nach Anforderung in gewünschter Zahl zur Verfügung gestellt und dort entweder an die Kirchenbesucher oder als Pfarrbrief-Beilagen an alle Haushalte, gelegentlich auch gezielt verteilt.

Obwohl diese Broschüren – gemessen an Nachfrage und Einzelreaktionen – ein beachtlicher Erfolg waren, und obwohl sich mit der Zielsetzung des Schwerpunktprogramms die Laienräte durchaus identifizierten, machten sich bei den letzteren Skepsis und Unmut breit, was die Durchführung des Programms betraf. Die Kritik bezog sich vornehmlich darauf, daß die Laien (ganz allgemein) lediglich Adressaten des geplanten Programms waren;

daß kaum etwas unternommen wurde, um die verantwortlichen Laiengremien auf Pfarrebene zum Mittun und zu gemeinsamer Anstrengung zu motivieren;

daß die gutgemeinten Handreichungen im wesentlichen nur jene Familien ansprachen, die sich ohnehin noch um religiöse Erziehung und religiöse Lebensgestaltung mühten.

Die Laien fürchteten mit Recht, daß das pastorale Schwerpunktprogramm an Auszehrung vertrocknen würde, noch ehe es recht ins Bewußtsein gedrungen war: statt die öffentliche Atmosphäre zu beeinflussen, stülpte es sich wie eine Glasglocke über die Gutwilligen und kirchlich Gesinnten; statt eine Bewegung zu entfachen, die mitreißen konnte, bewegte es sich auf eingefahrenen Anordnungs- und Verteilungsschienen von oben nach unten – Papier!

Mit dieser Kritik befaßte sich im Frühjahr 1980 der Vorstand des Katholikenrates der Region München. Und da sich damals bereits abzeichnete, daß auch die zweite Wegstrecke des Pastoralplanes, die Schritte zur Erneuerung des christlichen Sonntags ermöglichen sollte, nicht zügiger trassiert war als die erste, stellte sich der Vorstand die Frage, was er selbst an Wegmacher-Diensten beitragen konnte.

Sehr konkrete Anstöße für eine Antwort fanden die Vorstandsmitglieder in einem Diskussionsbeitrag, den der Referent für Volksmissionen in der Diözese Passau, P. Stefan Knobloch, unter dem Titel »Verlust der ›Sonntagskultur‹« in der »Lebendigen Zelle« veröffentlicht hatte.[1] Nachdem die Kirche vor über einem Jahrhundert den Bereich der Berufs- und Arbeitswelt an andere Instanzen verloren habe, so führte dort P. Knobloch aus, werde sie gegenwärtig aus ihrer Gestaltungsrolle des Wochenendes, vornehmlich des Sonntags, ver-

1 »Lebendige Zelle«, Zeitschrift für Katholikenräte und Apostolat (herausgegeben vom Landeskomitee der Katholiken in Bayern), 23/1980, Heft 1, S. 11-14.

drängt. »Das wäre weiter nicht schlimm, wenn dadurch nicht im selben Vorgang entscheidendes und durch Jahrhunderte tradiertes Lebenswissen des Menschen in Gefahr geriete. Geht nämlich das Verständnis für die Bedeutung eines ›Tags des Herrn‹ zurück, wandelt es sich zu rein säkularisierten Deutungen, verliert sich also das, was man ›Sonntagskultur‹ nennen kann, dann wird dadurch die gesamte Kultur des menschlichen Zusammenlebens, vor allem in der Primärform der Familie, schweren Erschütterungen ausgesetzt.« Es gehe bei der christlichen Gestaltung des Sonntags nicht um ein Anliegen aus der Ecke kirchlicher Hierarchie oder um kirchliche Einflußnahme auf verlorengegangenes Terrain, sondern um ein Anliegen für den Menschen, um dessen gelungene Lebensgestaltung. »Der Mensch bedarf, wenn er sich nicht in verkürzten und verkleinerten Maßstäben einrichten will, des Sonntags, bedarf einer Art neu gewonnener und zu gewinnender ›Sonntagskultur‹.« P. Knobloch hatte dann versucht zu zeigen, wie von den Samstagabend-Gesprächen in der Familie über das Sonntagsfrühstück, den Gang zur Kirche, die Gastfreundschaft am Sonntagstisch bis hin zum Sonntags-Spaziergang der Sonntag als Fest in der Familie gestaltet und gefeiert werden könnte. Daran hatte er die These geknüpft: Man müsse angesichts des heutigen Mangels an christlicher Sonntagskultur im Primärraum der Familie ansetzen, anstatt unvermittelt auf die »Erfüllung der Sonntagspflicht« zu reflektieren. »Die fehlenden ›Vorstufen‹ zum Sonntagsgottesdienst in den Familien sind das eigentliche Problem, das mit Vorrang im Sinn christlicher Gestaltung des Sonntags angegangen werden muß, damit daraus in der Folge auch ein natürliches Einbeziehen des Sonntagsgottesdienstes entstehen kann.« In solchen »Vorstufen« familiärer Festgestaltung erscheine das »Christliche« in der Gestalt des Menschlichen: »Wenn das so ist, dann stellen wir uns der Aufgabe einer heutigen ›Sonntagskultur‹, die das realisieren kann, was heute möglich und notwendig ist, ohne uns ständig selbstbehindernd auf eine frühere Gestaltung zu fixieren, die nicht mehr rückholbar ist.«

Genau dieser Aufgabe wollte sich der Katholikenrat der Region München stellen. Angestoßen von diesen Gedanken, bestrebt und bereit, den Rahmen des diözesanen Pastoralschwerpunktes ausfüllen zu helfen, gewann schließlich zunächst in den Vorstandsgesprächen die Idee allmählich Konturen, einen Gestaltungswettbewerb für Kinder und Jugendliche zum Thema »Sonntag« auszuschreiben.

III. Idee auf dem Prüfstand

Im Gegensatz zu den offiziellen Planungen unterwarf der Katholikenrat in den folgenden Monaten die Idee des Sonntagswettbewerbs einer Beratungsprobe in zahlreichen Gremien und Gesprächsrunden. Dabei ging es auch darum, das Vorhaben unter allen Aspekten abzuklären; wichtigstes Ziel aber war, alle Interessierten und Betroffenen zur Mitarbeit zu gewinnen und womöglich

dafür zu begeistern. In solchen Gesprächsrunden mit Dekanatsvorsitzenden und Dekanen der Stadtregion, mit Vertretern aller katholischen Verbände und schließlich in der Vollversammlung des Katholikenrates erwies sich bald, daß an der Basis nicht nur die üblichen Barrieren gegenüber allem, was von »oben« kommt, überwunden werden mußten; es zeigte sich auch, daß erhebliche Bedenken gegen das Schwerpunktprogramm überhaupt und Skepsis bezüglich der Erfolgs-Chancen eines Sonntagswettbewerbs im besonderen die Motivation zu eigenem Handeln lähmten. Nicht selten artikulierte sich Resignation: »Der Zug ist abgefahren«, hieß es da. »Uns selbst geht es doch nicht anders! Auch unsere Familien fallen doch am Sonntag noch mehr auseinander als während der Woche!« Oder: »Da bekommen wir ja doch nur solche Antworten, die wir uns wünschen! Wer wird schon ehrlich sagen, wie es wirklich ist?« Und oft begannen dann die Diskussionsteilnehmer, ihre eigenen Erfahrungen zu schildern, Sonntagswelt und Sonntagswirklichkeit zu konfrontieren mit Sonntagsidealen – kurzum, genau das zu tun, was wir uns vom Wettbewerb erwarteten. Es gab hitzige, oft lange Debatten, in denen sich eines zumindest schon abzeichnete: das Thema »Sonntag« erwies sich als Zündstoff gerade bei solchen, die voller Skepsis waren.

Schließlich gelang es, alle wichtigen Gruppen für die Idee zu gewinnen: die Pfarrer und die Pfarrgemeinderäte, Lehrer, Kindergärtnerinnen sowie alle großen katholischen Verbände. Ausgestattet mit einer Fülle von Anregungen, Vorschlägen und Einsprüchen gingen wir daran, gemeinsam mit einer Expertengruppe, in der Seelsorger, Pädagogen, Kunsterzieher und Künstler vertreten waren (und die den Kern der späteren Jury bildete), die Ausschreibungsmodalitäten des Wettbewerbs zu fixieren.

Der Wettbewerb sollte vom Ende der Pfingstferien bis zum Beginn der großen Sommerferien über einen Zeitraum von rund zwei Monaten laufen. Die Terminwahl war von der Überlegung bestimmt, daß die weniger streßbelasteten Schulwochen unmittelbar vor dem Schuljahresende eine Teilnahme auch von Schulklassen ermöglichen konnte (eine Überlegung, die sich als richtig erwies). Eingeladen zur Teilnahme wurden Kinder und Jugendliche vom 4. Lebensjahr bis zum vollendeten 17. Lebensjahr; wir wollten damit ein möglichst breites Spektrum von Erfahrungen, Erlebnissen, Wünschen und Vorstellungen über die Sonntagswirklichkeit gewinnen. Tatsächlich waren dann auch alle Altersgruppen mit Wettbewerbsarbeiten vertreten, wenngleich die jüngsten und die ältesten Teilnehmergruppen unterrepräsentiert, die Altersstufen zwischen acht und vierzehn Jahren dagegen überrepräsentiert waren.

Zugelassen zum Wettbewerb waren praktisch sämtliche Gestaltungstechniken, deren sich der angezielte Teilnehmerkreis überhaupt bedienen konnte. Im einzelnen zählte die Ausschreibung auf: gezeichnete und gemalte Bilder (mit allen Arten von Farben und in allen Techniken); Collagen und Applikationen; Fotos und Dias; Bildergeschichten (Comics) und Bilderserien; Texte aller Art

(z. B. Geschichten, Gedichte, Reportagen, Protokolle, Dialogszenen, Rollenspiele, Sketche); Bild-Text-Gestaltungen (einschließlich Tonbilder); Modellierarbeiten sowie Lieder. Auch diese ganze Palette von Gestaltungsmöglichkeiten wurde genutzt, wenngleich erwartungsgemäß Bilder und Texte alle anderen Ausdrucksformen weit überflügelten.

Als schwierig stellte sich die Formulierung des Themas für die Ausschreibung heraus. In allen Vorausdiskussionen war die Gefahr deutlich geworden, daß eine unbedachte Themenformulierung Kinder und Jugendliche dazu verleiten könnte, lediglich die vermuteten Erwartungen des Veranstalters (immerhin eines »Katholikenrates«) zu projizieren und »brave« oder »fromme« Idealvorstellungen zu produzieren in der kalkulierten oder zumindest nicht verdrängten Absicht, genau das zu schreiben oder darzustellen, was am ehesten als preisbringend angesehen wurde. Eben dies aber wollten wir vermeiden. So brachten wir das Thema auf die kürzestmögliche Formel »Sonntag« und fügten ihr »Impulsfragen« bei, in denen die Subjektivität des Teilnehmers betont angesprochen wurde: »Was bedeutet *mir* der Sonntag?« – »Der Sonntag ist für *mich* wie . . .?« – »Was mache *ich* am Sonntag?« – »Wie erlebe *ich* den Sonntag?« – »So würde *ich* mir meinen Sonntag wünschen . . .« – »Ein Sonntag zu Hause . . .« –»Bei *uns* dreht sich am Sonntag alles um . . .?« Für die Hand von Kindergärtnerinnen, Lehrern, Pfarrern, Pfarrgemeinderäten und Eltern war der Ausschreibung eine kleine Handreichung beigegeben, in der gebeten wurde, das Gesamtthema mit Hilfe dieser Impulse gegenüber interessierten Kindern und Jugendlichen zu erschließen und so deren Erfahrungen, deren Phantasie und deren (möglicherweise schon verdrängte) Wünsche zu wecken. Ausdrücklich versuchten wir, diesem Personenkreis zu verdeutlichen, daß es verschiedene Ansatzebenen für die Teilnahme am Wettbewerb geben könne:

die Ebene der einfachen Beschreibung der schönen oder weniger schönen Sonntagswirklichkeit;

die Ebene der kritischen Auseinandersetzung mit dieser Sonntagswirklichkeit; und schließlich

die Ebene einer religiös-christlichen Dimension von Sonntagskultur, in der Antworten auf die Sinn-Frage zu finden waren, die aber als befreiende, nicht als verengende Dimension, als Öffnung und Erweiterung aller Möglichkeiten erkannt, gewünscht oder erlebt werden müßte.

Im Begleittext zur Ausschreibung hieß es dazu: »Auf welcher dieser Ebenen die Anregung zur Beteiligung am Wettbewerb ansetzt, möchte der Veranstalter ganz bewußt nicht vorschreiben. Wettbewerbsarbeiten können auf jeder der genannten Stufen ansetzen – und auch stehenbleiben! Das Bewertungskriterium für die eingereichten Arbeiten ist auf keinen Fall, ob der letzte mögliche Schritt des Suchens und Antwortens erreicht wird. Alle Arbeiten werden vielmehr danach zunächst beurteilt werden, wie wirklichkeitsnah, wie subjek-

tiv wahrhaftig, wie ›echt‹ die Aussagen über die individuelle Sonntagserfahrung bzw. die Vorstellungen und Wünsche zur Sonntagsgestaltung sind.«

Dieses Konzept und die ihm durchaus entsprechenden Ergebnisse des Wettbewerbs haben dem Katholikenrat von verschiedenen Seiten auch Kritik und Vorwürfe eingetragen: die ganze Aktion sei zu wenig am Ziel des spezifisch christlichen bzw. katholischen Sonntagsgedankens orientiert gewesen; sie habe nicht nachdrücklich genug den Sonntagsgottesdienst, die eucharistische Versammlung der Gemeinde in den Mittelpunkt gestellt. Diese und ähnliche Einwände treffen jedoch wohl nicht den Kern der Sache. Der Katholikenrat wollte mit diesem Wettbewerb das pastorale Schwerpunktprogramm konstruktiv und kooperativ mittragen. (Eine solche Kooperation war schon dadurch gewährleistet, daß der federführende Vorsitzende der pastoralen Arbeitskommission gleichzeitig Vorstandsmitglied des Katholikenrates war.) Die seelsorgliche Zielsetzung sollte nicht konterkariert, sondern in mehrfacher Hinsicht flankiert werden:

1. Während pastorales Planen und Bemühen sich an der Hochform christlicher Sonntagsgestaltung orientierten, wollte der Sonntags-Wettbewerb bewußt bei den »Vorstufen« (siehe die unter Ziff. II referierten Gedanken von P. Knobloch) der Sonntagsgestaltung in der Familie ansetzen und auf möglichst breiter Basis eine Auseinandersetzung mit dem Ist-Stand anregen und fördern.

2. In diesem Sinne sollten die Ergebnisse des Wettbewerbs so aufgearbeitet werden, daß sie (gewissermaßen als Korrektiv zu unerreichbaren Idealbildern) Anstöße geben konnten für das, was auf diesen »Vorstufen« unter den gegebenen Bedingungen und Umständen möglich und erreichbar war.

3. Der Ansatz bei den »Vorstufen« sollte ebenso wie die Vorbereitung, Durchführung und Nacharbeit des Wettbewerbs möglichst vielen verantwortlichen und verantwortungsbewußten Laien gerade auf Pfarrebene eindringlich deutlich machen, daß es bei dem pastoralen Schwerpunktprogramm um ihre eigene Sache, um ihr eigenes Leben und um ihre eigene Familie ging; von daher sollte auch die Motivation zu eigenem Mittun genährt werden: das pastorale Schwerpunktprogramm sollte als gemeinsame Sache aller in den Ortskirchen erkannt und anerkannt werden.

4. Um dies alles zu erreichen, sollte der Wettbewerb den Sonntag, d. h. eine ebenso menschliche wie christliche Sonntagsgestaltung ins öffentliche Gespräch bringen: Der Sonntags-Wettbewerb war ganz bewußt als »Öffentlichkeitsarbeit für den Sonntag« konzipiert.

IV. PR-Aktion für den Sonntag

Im Rahmen der so abgesteckten Zielfelder hatte das letztere, nämlich »Öffentlichkeitsarbeit für den Sonntag«, einen gewissen (methodischen) Vorrang. Ob die anderen Ziele überhaupt erreicht werden konnten, hing weitgehend davon

ab, ob sich »Sonntag« als öffentliches Gesprächsthema etablieren ließ. Es war unsere Absicht und unser Bestreben, daß sich bei Kirchenbesuchern oder sonstwie noch ansprechbaren Katholiken nicht der Eindruck festsetzen sollte, das Sonntagsthema sei nur wieder eine neue Marotte des Pfarrers oder des Bischofs, ein ganz unzeitgemäßes Aufpolieren eines Kirchengebotes womöglich, an dem das Leben längst vorbeigegangen war. Vielmehr sollte gerade diese Zielgruppe erfahren können, daß über den Sonntag auch außerhalb der Sonntagspredigten geredet und außerhalb der Einfriedung von Kirchenmauern interessiert nachgedacht wurde, gerade dort nämlich, wo das moderne Bewußtsein sich den Spiegel des wirklichen Lebens erwartet: in den Massenmedien! Sie erst belegen – zu Recht oder zu Unrecht – für viele, daß an einem Thema »etwas dran ist«, daß es wichtig ist. Unter Gesichtspunkten der Öffentlichkeitsarbeit war somit der Wettbewerb selbst gewissermaßen auch schon sein eigenes Ziel – noch bevor er auch nur ein einziges inhaltliches Ergebnis gebracht hatte.

Vom Ablauf des Sonntagwettbewerbs boten sich drei »Ereignisse« bzw. Phasen an, zu denen jeweils ohne großen Aufwand attraktive Public-Relations-Impulse ausgesendet werden konnten:
die Ausschreibung des Wettbewerbs;
die Vorstellung der Wettbewerbsergebnisse sowie
die Phase der kontinuierlichen Nacharbeit.

Nachdem unmittelbar vor der Durchführung des Sonntagwettbewerbs auch der Diözesanrat der Katholiken dem zunächst nur für die Stadtregion München entwickelten Konzept einstimmig beigetreten und damit die gesamte Erzdiözese München und Freising (deren Grenzen ungefähr mit denen des Regierungsbezirks Oberbayern zusammenfallen) in die Aktion einbezogen war, zielte naturgemäß die Öffentlichkeitsarbeit der ersten beiden Phasen auf überregionale Verbreitung der Idee, während die Impulse der Nacharbeit vor allem regional und lokal begrenzt waren.

Den Auftakt bildete eine Pressekonferenz, bei der die Ausschreibungsunterlagen vorgestellt und die Ziele des Wettbewerbs erläutert wurden. Die Pressekonferenz war sehr gut besucht. Erstaunlich aber war, daß nach Abschluß der »offiziellen« Verlautbarung der überwiegende Teil der Journalisten für nahezu zwei Stunden zu einer informellen Gesprächsrunde versammelt blieb, bei der überaus lebhaft sowohl religiöse wie gesellschaftliche Fragen und Erscheinungen der gegenwärtigen Sonntagsgestaltung diskutiert wurden und viele der Anwesenden ihre eigenen Situationen und Eindrücke schilderten. Dies war völlig ungewöhnlich, entsprach aber durchaus den schon während der Insider-Beratungen gemachten Erfahrungen: das Thema »Sonntag« zündete und war – unabhängig von der Einstellung des einzelnen – brisant, weil es ganz offensichtlich persönliche Betroffenheit auslöste.

Ungewöhnlich umfangreich und häufig war dann auch die Berichterstattung

in allen Massenmedien. Weit über den Raum der Erzdiözese und Bayerns hinaus vermittelten ein Großteil der deutschen Tagespresse (auch die religiösen Themen ansonsten nicht besonders geneigten Boulevardblätter), Hörfunk und Fernsehen die Wettbewerbsidee. Auffällig auch dabei, daß oft über die nachrichtlichen Hinweise auf die Ausschreibung des Wettbewerbs hinaus zusätzliche Anstöße und »Sonntagsgedanken« veröffentlicht wurden. Nicht zuletzt aufgrund solcher Berichterstattung in Presse und Funk wurden schließlich bei der Geschäftsstelle des Katholikenrats im Lauf der Zeit mehr als 10 000 Wettbewerbsunterlagen angefordert.

Bis zum Einsendeschluß des Wettbewerbs zwei Monate später gingen insgesamt fast 3 600 Arbeiten von Kindern und Jugendlichen zum Thema Sonntag ein. Bedenkt man, daß über ein Drittel dieser Arbeiten von Gruppen stammte, so bedeutet dies, daß der Wettbewerb – knapp gerechnet – mindestens 8 000 bis 10 000 Kinder und Jugendliche mobilisiert hatte, daß in Lehrerkreisen, in Unterrichtsstunden, in Kindergärten, bei Vereins- und Verbandsversammlungen, in Jugend- und Firmgruppen, in Pfarrgemeinderatssitzungen und in Familienkreisen sowie in vielen einzelnen Familien über den »Sonntag«, vornehmlich wohl auch über den eigenen Sonntag nachgedacht wurde, daß Tausende von Gesprächen, Diskussionen, Einführungen und Versuchen stattgefunden haben mußten: der »Sonntag« war zu einem Thema geworden, wie wir es uns gewünscht (in dieser Quantität aber kaum erwartet) hatten.

Als Marginalie sei vermerkt, daß allein die Quantität der Einsendungen eine Reihe von Bearbeitungsproblemen aufwarf. Die Jury, in die Experten aller relevanten Herkunftsbereiche (auch Väter und Mütter sowie Jugendliche) berufen wurden, zählte im Plenum fast 50 Mitglieder; diese tagten – nach Fachgruppen getrennt – mehrere Arbeitstage. Ihre Mitarbeiter hatten ein schweres Amt zu versehen, weil die Qualität der Wettbewerbsarbeiten durchweg außerordentlich hoch war. Als Richtlinie war der Jury vorgegeben, das gesamte gestalterische und inhaltliche Spektrum der eingegangenen Arbeiten auf ein repräsentatives Modell von rund 250 Arbeiten zu konzentrieren, dabei die besten Arbeiten auszuwählen, ohne das Ergebnis zu verkürzen. Außerdem sprengte die große Zahl von preiswürdigen Arbeiten alle geplanten Kapazitäten: die Beschaffung und Verteilung von mehr als 250 Haupt- und Anerkennungspreisen (die unter Berücksichtigung von Gruppenarbeiten an mehr als 800 Teilnehmer gingen) war keine einfache Sache.

Mit einem Familiengottesdienst zu Beginn des Advents leitete Joseph Kardinal Ratzinger das zweite pastorale Schwerpunktjahr ein. Im Anschluß daran eröffnete der Kardinal die Ausstellung, mit der zunächst in München die Ergebnisse des Sonntagswettbewerbs präsentiert wurden. Gleichzeitig erschien, herausgegeben von den Katholikenräten, ein »Hausbuch« mit dem Titel »Sonntag«, in dem mehr als 250 Lieder, Texte und Bilder aus dem

Wettbewerb zusammengestellt sind. Die ersten, noch druckfrischen Exemplare wurden bei dieser Gelegenheit dem Münchner Erzbischof ebenso überreicht wie den Vertretern der Massenmedien, die zu diesem Anlaß selbstverständlich eingeladen waren. Wieder war in der Folgezeit eine erfreulich umfassende Berichterstattung zu registrieren. Ausführliche Reportagen und Features wurden in Fernseh- und Hörfunkprogrammen gesendet. Auch außerbayerische Rundfunkanstalten interessierten sich für den Stoff. Radio Luxemburg ließ sich durch den Münchner Versuch zu einem eigenen Sonntagswettbewerb animieren. Alle wichtigen katholischen Familien-, Erziehungs- und Frauenzeitschriften brachten – wie auch ein Teil der Bistumspresse – im Laufe der Zeit große Bildberichte über das Ergebnis des Sonntagswettbewerbs. Nachwirkungen solcher Berichterstattung sind bis in die jüngste Zeit hinein festzustellen, etwa in Form von Anfragen seitens mehrerer Schulbuchverlage, die sich um Nachdruckerlaubnis für einzelne Bilder aus dem Wettbewerb bemühten. Auch das von der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz zum Familiensonntag 1982 herausgegebene Plakat zeigt ein Bildmotiv aus dem Münchner Sonntagswettbewerb. Die Öffentlichkeitsarbeit für den Sonntag war also auch in dieser Phase erfolgreich, zumal das Thema in verschiedenen Medien über einen relativ langen Zeitraum hinweg immer wieder aufgegriffen wurde, und Leser, Hörer und Zuschauer auf diese Weise wohl wiederholt damit konfrontiert worden sind.

In der Phase der Nacharbeit waren es schließlich vor allem die Wanderausstellung und die sie begleitenden örtlichen Veranstaltungen, die im Gesamtbereich der Erzdiözese München und Freising der Lokalpresse stets neue Anlässe zu Hinweisen, Nachrichten und Berichten boten.

Betrachtet man also die Idee des Sonntagwettbewerbs als Konzept einer Public-Relations-Aktion mit dem Ziel, Sonntag und Sonntagsgestaltung zu einem öffentlichen Thema zu machen, so ist dies ohne Zweifel weithin geglückt. Die Ergebnisse des Wettbewerbs belegen dies ebenso wie die Effekte, die der Wettbewerb auslöste, sowie alle jene Symptome bekundeten Interesses, die anzeigen, daß das Thema sich auch über den Wettbewerb hinaus zu verselbständigen begann. Natürlich wäre es möglich gewesen, diesen Verselbständigungsprozeß des Themas noch wesentlich nachdrücklicher zu fördern. Man hätte etwa brisante und z. T. konfliktträchtige Einzelfragen in einer Konferenz- oder Tagungsreihe mit Familien-, Lehrer- oder Sportverbänden aufgreifen und weitertragen, oder auch mit politischen und anderen Interessengruppen beraten können. Dieser Gedanke tauchte im Vorbereitungsstadium immer wieder auf. Er wurde schließlich beiseitegelegt, weil ein derart zeit- und arbeitsintensives Programm unsere Kräfte überstiegen hätte, und weil uns andererseits stärker daran gelegen war, die vielen Anstöße aus dem Wettbewerb vor allem auf Gemeindeebene in pastorale Impulse umzusetzen.

V. Sonntags-Spiegel – Sonntags-Spiele

Bei der Eröffnung der Ausstellung zum Thema »Sonntag« hatte Kardinal Ratzinger die gesamte Initiative der Katholikenräte als eine Möglichkeit gewürdigt, vielen »einen Spiegel der Gewissenserforschung vorzuhalten, aber auch Wege aufzuzeigen für das, was gemeinsame Aufgabe aller Christen ist, neue Kräfte des Glaubens und des Lebens zu wecken«.[2]

Wenigstens Wecker-Signale sollten von dem Wettbewerb wieder zurückgehen in die Gemeinden und in die Familien. Dafür entwickelten und nutzten die Katholikenräte zwei Instrumente:[3]
die Ausstellung der besten und wichtigsten Wettbewerbsarbeiten (vornehmlich bildliche Darstellungen), die von vornherein als Wanderausstellung konzipiert wurde; und das »Hausbuch« zum Thema »Sonntag«, das neben 175 meist farbigen Bildern 85 Texte, darunter viele Gedichte, Spielszenen und Lieder enthält. Das Buch ist ausschließlich von Kindern und Jugendlichen gemalt und geschrieben; die Beiträge kommen aus der Sonntagswirklichkeit, beschreiben sie und stellen sie in Frage, geben Anstöße zum Überdenken der eigenen Situation: ein »Hausbuch«, »weil wir meinen, daß es in die Häuser gehört, überallhin, wo Menschen noch zusammenkommen, miteinander sprechen, nachzudenken bereit sind und nachdenklich zu werden sich nicht weigern«, wie die Herausgeber schreiben.[4]

Die Wanderausstellung wurde (nach der Eröffnungsphase in München) während des ganzen Jahres 1981 an 20 verschiedenen Standorten in der Erzdiözese München und Freising gezeigt, wobei in der Mehrzahl der Fälle die Kreisbildungswerke, in den restlichen Pfarrgemeinderäte und Dekanatsräte als Veranstalter in Erscheinung traten. In der Regel wurden Kindergärten, Schulklassen und Jugendgruppen ganz besonders zum Besuch der Ausstellung eingeladen. Häufig war ein solcher Besuch Anlaß, sich vorher oder nachher mit dem Thema »Sonntag« im Unterricht oder in Gruppenstunden zu beschäftigen. Darüber hinaus boten die Veranstalter vielerorts ein besonderes Schwerpunkt- und Rahmenprogramm zu dieser Ausstellung an. Es reichte je nach den örtlichen Gegebenheiten von thematisch gestalteten Familiengottesdiensten über Pfarrversammlungen, Einzelvorträge und Familienwochenenden bis zu

---

2 Nach: informationsdienst der katholikenräte der erzdiözese münchen und freising, Nr. 6/1980.

3 Als weiteres Instrument ist derzeit noch in Vorbereitung ein Tonbild, das zusammen mit Katechese-Experten produziert wird. Es soll die aussagekräftigsten Texte und Bilder des Sonntagswettbewerbs enthalten und insbesondere für den Einsatz im Religionsunterricht, in der Jugendarbeit, bei Bildungsveranstaltungen sowie in Ausschnitten auch bei thematischen Wortgottesdiensten geeignet sein.

4 Sonntag – Ein Hausbuch; herausgegeben im Selbstverlag vom Diözesanrat der Katholiken sowie vom Katholikenrat der Region München. 120 S., DM 15,–. Das Buch ist nicht im Buchhandel erhältlich. Auslieferung nur über: Diözesanrat der Katholiken, Rochusstraße 5-7, 8 München 2.

Anregungen an Kinder und Jugendliche im jeweiligen Einzugsgebiet, sich gestalterisch mit ihrer Sonntagssituation zu befassen. Im Grunde war die Ausstellung in den meisten Fällen »nur« so etwas wie ein Aufhänger für eigenes Engagement, ein Anknüpfungspunkt, an dem der »rote Faden« des pastoralen Schwerpunktprogramms lokal- und gemeindebezogen aufgenommen werden konnte.

Hierbei nun leistete häufig das »Hausbuch« gute Dienste. Das Münchner Bildungswerk hatte mit den im »Hausbuch« enthaltenen Materialien ein Seminarmodell entwickelt und praktisch erprobt, bei dem im Rahmen von Familienwochenenden Kinder und Erwachsene gemeinsam die im »Hausbuch« abgedruckten Rollenspiele und Alltagsszenen durchspielten und im Anschluß daran gemeinsam die eigene Situation bedachten und besprachen: Ist das auch bei uns so? Was machen wir in der eigenen Familie? Was könnten wir künftig besser machen? Auch die so erarbeiteten neuen Vorschläge und Lösungsversuche wurden dann von Eltern und Kindern gemeinsam gespielt, erprobt und zur Debatte gestellt. In den diesbezüglichen Berichten wird festgehalten, daß dieses Verfahren allen Beteiligten viel Freude machte. Mit Liedern und Texten aus dem »Hausbuch« wurden dann zum Abschluß solcher Wochenenden auch gemütliche Abende gestaltet oder Sonntagsgottesdienste als gemeinsame Feste gefeiert. Dieses Modell stand den Bildungswerken der ganzen Erzdiözese zur Verfügung. Verschiedentlich wurden einzelne Elemente dieses Modells auch für örtliche Veranstaltungen aufgegriffen: Pfarrfamilienabende wurden mit den »Hausbuch«-Materialien ebenso bestritten wie Kindernachmittage, Unterrichtsstunden und Gruppenzusammenkünfte. In Familiengottesdiensten zum Thema »Sonntag« wurden sorgfältig ausgewählte Texte aus dem »Hausbuch« etwa anstelle der Ansprache eingebaut, aber auch Lieder und gestalterische Anregungen daraus entnommen. Das war schon deshalb ohne allzu große Schwierigkeiten möglich, weil eine ganze Reihe der im »Hausbuch« abgedruckten Lieder und Texte, Zeichnungen und Collagen aus Kinder-, Familien- oder Gruppengottesdiensten hervorgegangen sind.

Natürlich müssen die Hinweise auf alle diese Angebote und Initiativen notgedrungen an der Oberfläche bleiben. Was sie tatsächlich bewirkten, ob und welche »Erfolge« sie hatten oder künftig noch haben werden, läßt sich nicht ohne weiteres an »Maßnahmen«, Zahlen oder anderen Äußerlichkeiten ablesen.

VI. Kleine »Sonntagsschule«

Da die von der Wanderausstellung ausgehenden Impulse durchweg lokal oder regional begrenzt blieben, entschloß sich der Diözesanrat der Katholiken zu einer weiteren, zentralen Initiative.

Die Ergebnisse unseres Sonntagwettbewerbs hatten mit zum Teil erschüt-

ternden Dokumenten die Ausgangsthese bestätigt, daß christliche Sonntagskultur dort zerstört wird, wo die familiären Erfahrungs-»Vorstufen« von Gemeinschaft sich verflüchtigen, wo sie verkümmern im Haben-Wollen, im Genießen, in egoistischen Ansprüchen an andere. Schon für kleine Kinder wird der Sonntag nicht selten geradezu zum »Schrecken der Woche«, weil nicht mehr erlebt wird, daß man auf- und eingesammelt ist in einer bergenden Gemeinschaft, in der man versammelt und gesammelt sein kann, in der Zusammenstehen, Zusammensitzen, Zusammensein, Zusammenleben Selbstverständlichkeiten sind. Wo immer schöne, frohe oder glückliche Sonntage geschildert wurden, ist wenigstens ein Stück dieses Fundamentes intakt. Und umgekehrt: wo immer in den vielen Wettbewerbsarbeiten langweilige, trostlose, unglückliche und schlechte Sonntage gespiegelt werden, sind auch Grundlagen der familiären Gemeinschaft gestört oder zerbrochen.

Diesen Zusammenhang anzielend gab der Diözesanrat im Abstand von etwa sechs Wochen Parolen aus, die ganz konkrete Sonntags-Aufgaben, ganz praktische Schritte zu einer menschlich-familiären Sonntagskultur formulierten. Der Aufgaben-Block wurde zusammengehalten von dem Leitthema: »Am Sonntag gehören wir zusammen.« Die einzelnen Aufgaben lauteten:

1. »Wir gehen zusammen in die Kirche.«
2. »Wir haben Zeit füreinander.«
3. »Wir spielen miteinander.«
4. »Wir wandern gemeinsam.«
5. »Wir sitzen an einem Tisch.«
6. »Wir feiern miteinander.«

Auf die verschiedenen Aufgaben wurde wiederholt in der Kirchenzeitung hingewiesen; zusammen mit kurzen Anregungen wurde das Paket den katholischen Organisationen und den Pfarrgemeinderäten als Beratungs- und Aktionsgrundlage vorgegeben. Eine Übersicht darüber, ob und in welchem Umfang die Sonntagsaufgaben tatsächlich aufgegriffen und vor Ort in die Tat umgesetzt wurden, existiert nicht.

Exemplarisch kann ich hierzu jedoch über Erfahrungen aus meiner eigenen Pfarrei, St. Konrad in München-Neuaubing, berichten. Dort befaßte sich der Pfarrgemeinderat ausführlich mit dem Aufgabenpaket. Dabei wurden grundsätzlich zwei Möglichkeiten der Verwirklichung ins Auge gefaßt: die Parolen mit einigen Anregungen versehen vor allem über den Pfarrbrief an die Familien heranzutragen, oder aber zu einzelnen Aufgaben für die ganze Gemeinde ein Angebot zu machen, das als solches für die Familien exemplarischen Wert haben und zum Nachmachen anregen sollte. Der Pfarrgemeinderat sprach sich für den zweiten Weg aus und bezog den ersten insoweit ein, als die Gemeindeangebote über den Pfarrbrief möglichst attraktiv allen Familien vermittelt werden sollten.

Befürchtungen, das Jahresprogramm der Pfarrei werde überfrachtet, und die

Leute seien überfordert, wenn auch diese Sonntagsaufgaben noch mit Einzelaktionen abgedeckt würden, begegnete man dadurch, daß man die ohnehin feststehende Jahresplanung unter dem Gesichtspunkt durchforstete, ob bestimmte Vorhaben sich mit neuen Akzenten versehen und in das Sonntagsprogramm einbringen ließen. Nicht also eine Vermehrung von Aktivitäten stand zur Debatte, sondern die Unterordnung schon geplanter Initiativen unter das Jahresthema, eine neue Orientierungs-Qualität anstelle neuer Quantitäten.

Unter diesen Voraussetzungen wurden von den angeführten sechs Teilaufgaben lediglich vier in die Tat umgesetzt. Dies aber geschah mit nachhaltigem Erfolg.

Das Thema »Wir gehen gemeinsam in die Kirche« wurde als Leitmotiv für einen Familiengottesdienst aufgegriffen.

Das Motto »Wir spielen miteinander« wurde zur Parole für ein von den pfarrlichen Jugendgruppen ausgerichtetes Kinderfest gemacht, wobei größter Wert darauf gelegt wurde, Spiele zu zeigen und einzuüben, die ohne Schwierigkeit auch in der Familie gespielt werden konnten.

Für den Schritt »Wir wandern miteinander« wurden gleich zwei Angebote ausgeschrieben: eine Rundwanderung in der näheren Umgebung, veranstaltet vom Familienkreis; außerdem wurde der jährliche Pfarrausflug unter diesen zielführenden Leitsatz gestellt. Um gerade den kinderreichen Familien eine Teilnahme daran zu ermöglichen, senkte man die Preise für die Omnibusanfahrt für Kinder unter vierzehn Jahren auf ein Minimum herab.

Die Aufgabe »Wir sitzen an einem Tisch« wurde mit zwei ganz besonderen Akzenten verwirklicht. Exemplarisch sollte den Gemeindemitgliedern an einem Sonntag die Erfahrung vermittelt werden, daß sich alle in einer Gemeinde froh zum Essen um einen Tisch versammeln können (und daß es dabei nicht so sehr auf das Essen als vielmehr auf die Gemeinschaft ankommt); ferner war die Idee bestimmend, daß mit uns, mit den Wohlsituierten, auch Arme und Hungernde der Dritten Welt an einem Tisch sitzen.

Genau betrachtet handelt es sich bei den Aufgaben dieser kleinen »Sonntagsschule« um recht einfache Dinge, die jedoch heute keineswegs mehr selbstverständliches Allgemeingut sind. Die kleine »Sonntagsschule« ist also ein Anstoß, das zu verwirklichen, was der Münchner Weihbischof Ernst Tewes anläßlich einer Familienwallfahrt so erläuterte: »Der Sonntag stellt Aufgaben der Gestaltung an die Familie, Aufgaben nicht im Sinne von neuen, anstrengenden Leistungen, sondern solche, die die Menschlichkeit wachrufen. Das kann man sich nicht von der kommerziellen Freizeitindustrie verschreiben lassen. Sie versteht davon nichts.

Man feiert ein Fest nicht allein. Feier setzt Gemeinschaft voraus und stiftet Gemeinschaft. Wenn unsere moderne Schul- und Arbeitswelt eine Familie nur mehr wenig zum gemeinsamen Mahl an den einen Tisch zusammenkommen läßt, so ist der sonntägliche, gemeinsame, festliche Tisch von nicht zu

unterschätzender Bedeutung . . . So muß der Sonntag ein Tag des guten Gesprächs, ein Tag der Freude, der Gastfreundschaft, des Zeithabens füreinander und des zweckfreien Spiels miteinander sein. Das sind alles einfache Dinge, einfache Dinge der Schöpfung; in diese Form läßt sich der erlösende Geist Christi ein und schafft menschliche Menschen. Gerade diese einfachen Dinge, Haltungen und Tugenden sind in Gefahr, und ihr Verlust macht das Leben miteinander zur unmenschlichen Last und Qual. Am Sonntag soll aber doch Erlösung deutlich werden und davon etwas unter den Menschen zu erfahren sein.«[5]

VII. Gottes Geschenk

Wie sehr gerade Kinder am unerlösten Wochenende leiden, zeigt der Beitrag eines Firmlings, der seine Sonntagserfahrung kurz und bündig so niederlegte: »So ist mein Sonntag meistens: man sitzt am Vormittag entweder vor dem Fernseher, oder – bei schönem Wetter – im Garten und liest. Am Nachmittag das gleiche! Man unternimmt nichts gemeinsam, sondern sitzt nur so herum. Jeder tut etwas anderes. Es gibt Streit . . .

So sollte, wenn's nach mir ginge, der Sonntag sein: man sollte viel mehr zusammen unternehmen; man sollte nicht streiten, sondern sich mit den anderen über Probleme aussprechen . . .«

Sonntag also der Tag der Langeweile, der Tag des Streits, der Tag vor dem Fernseher – oder besser, der Tag, an dem die Familie hinter selbstgewählten Fernsehgittern hockt wie eine Affenschar im Käfig (was eine Jugendgruppe mit einer entsprechenden Plastik sinnfällig zum Ausdruck gebracht hat)? Es gehört zu den Auffälligkeiten und zu den eindringlichsten Ergebnissen unseres Sonntagswettbewerbs, daß das »Sonntagsparadies« um so mehr verschwimmt und verschwindet, je älter die Kinder sind, die über ihre Sonntagserfahrungen nachgedacht haben. Ist das zwangsläufig so? Wie werden die Sonntage einmal aussehen, wenn eben diese Kinder und Jugendlichen in etlichen Jahren selbst gefordert und aufgefordert sind, christliche Sonntagskultur zu gestalten? Ist es nicht möglich, jenes vertrauende Bewußtsein reifen zu lassen, ins Erwachsenen-Leben, in eine neue Generation hinüberzuretten, das ein Erstkläßler in einem einzigen Satz so formuliert hat:

»Gott hat uns den Sonntag geschenkt, weil er uns lieb hat.«

Wenn das wahr ist, müßte es doch Konsequenzen haben. Für jeden von uns – und durch jeden von uns!

5 Zitiert nach: Hans Wagner, Sonntag als Aufgabe der Menschlichkeit. In: »Lebendige Zelle«, 23/1980, Heft 6, S. 251.

»Familiaris consortio« im Licht des Glaubens

Die Wahrheit des »Anfangs« als Auftrag für die Zukunft

Von Norbert Martin

In einem Aufsatz »Zur Situation der Familie nach der Synode 1980« hieß es: »Wer den Heiligen Vater kennt, wer auf der Synode aus nächster Nähe wochenlang seine tiefe Anteilnahme an dem Thema der Beratungen beobachten und im persönlichen Gespräch unmittelbar erfahren konnte, der ist heute schon sicher: das Schlußdokument wird von einer großen Güte, tiefer Väterlichkeit, Liebe zum Menschen, Respekt vor der Wahrheit und Verantwortung vor der pastoralen Aufgabe diktiert sein.«[1]

Jeder, der »Familiaris consortio« (im folgenden »F. C.«) gelesen hat, wird dem zustimmen. Die meisten der bisher spärlichen Kommentare gehen in die gleiche Richtung.[2]

Freilich war zu erwarten, daß kritische Stimmen nicht ausblieben. Während die einen loben, daß der Papst »eine Lehre, kein Diktat« vorlegt (Breuning), daß F. C. »kein Schreiben ist, das disziplinieren oder verurteilen will«, das »nicht richten, sondern überzeugen und helfen, ja aufrichten und ermutigen will« (so Bischof Spital von Trier in seiner Silvesterpredigt 1981/82), sehen andere »rigorose Normen« und fragen, »werden (die Ehepaare) es als hilfreich und seelsorgerlich tröstend empfinden, wenn ihre Gewissen unter Druck gesetzt werden und Selbstverantwortung in Freiheit nicht gewährt wird?« (»Badische Zeitung«). »Jetzt aber stehen die ungeliebten Themen wieder im Vordergrund«, die »Angstthemen«, wenn sie auch nur einen Teil der Aussagen bestreiten (Breuning). »Das Urteil über das neue päpstliche Lehrschreiben ist nicht einheitlich, was auch daran liegt, daß die einzelnen Teile einen unterschiedlichen Charakter tragen. Manche machen einen sehr offenen und dialogischen Eindruck, andere wieder erscheinen recht konventionell und hausbacken. Keine Überraschung, aber Enttäuschung hat die Tatsache ausgelöst, daß die Lehren der Enzyklika ›Humanae vitae‹ ohne erkennbare Weiterentwicklung der lehramtlichen Position wiederholt werden. Aus kirchlichen Kreisen verlautete jedoch, daß damit die mitteleuropäische, in der ›Königsteiner Erklärung‹ von 1968 niedergelegte Praxis in bezug auf die Empfängnisverhütung nicht widerrufen sei« (»Christ in der Gegenwart«).

Zu den Aussagen des Papstes zum Sakramentenempfang wiederverheirateter Geschiedener bemerkt Simon: »Die Rigidität des Standpunktes schmerzt freilich«, und er hätte

1 N. Martin, in: »Begegnen und Helfen« Jg. 1981, Heft 6, S. 203.

2 Kardinal Höffner: »ermutigender Aufruf«; Breuning im »Rheinischen Merkur« am 18. 12. 1981: »Gegen einen lebensfeindlichen Pessimismus«; Norbert Blüm: »Großartiger Impuls für eine humane Gesellschaft«; Simon in »Stimme der Familie« 1/1982: »Große Überzeugungskraft« und »Es fasziniert durch die Kraft seiner Persönlichkeit und die Eindeutigkeit und Entschiedenheit seiner Aussagen«; »Christ in der Gegenwart« 34/1982, Nr. 2: »ins einzelne gehende und gute Vorschläge« für die Familienpastoral; Hans Maier: »die bislang umfassendste Aussage über Ehe und Familie«.

sich zur Frage der Empfängnisregelung »etwas mehr Differenzierung« gewünscht (»Stimme der Familie«). Im ganzen fällt aber auf, daß der Ton gänzlich anders ist als seinerzeit bei der Veröffentlichung von »Humanae vitae«, wenn auch abzuwarten bleibt, ob nicht Ansätze zu einer »negativen Sprachregelung« (Fernsehkommentar von Michael Albus am Tag der Veröffentlichung: »Der Wirklichkeitsverlust des polnischen Papstes«) sich durchsetzen.

In den folgenden Ausführungen, bei denen es um eine Einführung in F. C. laut Auftrag »aus persönlicher Sicht« gehen soll, wird nicht auf den Inhalt und Aufbau des Schreibens im einzelnen eingegangen (die Kenntnis dessen vielmehr vorausgesetzt), sondern folgendes Vorgehen gewählt:

In einem ersten Teil steht die Person des Heiligen Vaters in seiner Beziehung zum Problem Ehe und Familie im Mittelpunkt. In einem zweiten Teil geht es um zwei Grundströmungen, die das ganze Schreiben durchziehen und die zugleich die Schlüssel zum Verständnis darzustellen scheinen.

Ein Papst für die Familie

In seinen Worten zum Weltmissionssonntag 1981 bezeichnet der Hl. Vater die Familie als die »Basiszelle der Gesellschaft, die Grundlage ihrer tiefsten Qualitäten« und fährt fort: »Die Evangelisierung der Familie stellt deswegen das Hauptziel der Seelsorge dar.«[3]

Wie wohl kaum einer seiner Vorgänger auf dem Stuhl Petri hat sich Papst Johannes Paul II. Fragen der Ehe und Familie, der Sexual- und Familienethik mit großer Intensität und Tiefe gewidmet. Seine Kompetenz auf diesen Gebieten, denen seine Zuneigung und sein Interesse sowohl als Seelsorger als auch als Wissenschaftler, akademischer Lehrer, Bischof, Kardinal und Papst in besonderer Weise galten und gelten, ist auf Grund seiner Veröffentlichungen unbestreitbar.[4] Schon seine Gründung eines familienwissenschaftlichen Instituts vor Erscheinen von »Humanae vitae« war eine weitsichtige Tat. Dort wurden Ärzte und Priester, Moraltheologen, Beichtväter und Eheleute für alle Ebenen pastoraler Dienste an der Familie geschult. Die Arbeit und Wirkung dieses Instituts war unter anderen Faktoren in der polnischen Kirche wesentlich mitverantwortlich dafür, daß in Polen das Gesamtklima – anders als etwa in Deutschland – vorbereitet war für eine positive Aufnahme der Enzyklika. Deshalb wurde dort die einseitige und Wichtiges ausblendende Verengung der Diskussion auf die »Pillenfrage« vermieden.

Für den Hl. Vater ist der »ursprüngliche Plan des Schöpfers mit Mann und Frau als Persongemeinschaft der tiefste Grund der menschlichen Sittlichkeit und Kultur«.[5] Diesem Plan und seiner Verwirklichung in unserer Zeit fühlt er sich als Werkzeug in der

3 »Stimme der Familie« 28/1981, Nr. 10, S. 117.

4 Papst Johannes Paul II., Mann und Frau schuf er. München 1981.
Ders., Erziehung zur Familie (Ansprache an CLER, 3. 11. 1979). In: »Theologisches« 1980, Nr. 124.
Ders., A l'image de Dieu le mariage, la famille: une vocation. Rom 1980.
Karol Wojtyla, Erziehung zur Liebe. Stuttgart 1979.
Ders., Liebe und Verantwortung. München 1979.
Ders., Zeichen des Widerspruchs. Zürich 1979.
Ders., Von der Königswürde des Menschen. Stuttgart 1980, darin besonders die Kapitel 9, 10, 16 und 17.

5 »Osservatore Romano« 44/1980.

Heilsgeschichte verpflichtet, diese Aufgabe scheint eine der Hauptlinien seines Pontifikats zu sein, wie seine geradezu beschwörenden Worte bei vielen Anlässen (so z. B. auf der Deutschlandreise an die Familien in Köln) nahelegen.

In der Weihnachtsansprache an die Kardinäle vom 22. 12. 1980 sagte er: »Die Familie erfährt heute vielleicht die schärfste Zuspitzung einer Krise ohnegleichen, die aus dem Zusammenströmen permissiver Einstellungen und Theorien erwuchs, die im Namen einer angeblichen Autonomie des Menschen den vom Schöpfergott gegebenen Auftrag an den Menschen selbst leugnen, den Auftrag, der im Plan der Weitergabe des Lebens besteht (vgl. Gen 1,28). Diesen Plan habe ich so vollständig wie möglich im Verlauf des ganzen Jahres und schon seit Sommer 1979 gerade im Hinblick auf die Synode und im Rahmen der Lehre zu erklären versucht. Das Gesetz Gottes erhebt den Menschen und demütigt ihn keineswegs. Es ruft ihn zu einzigartiger Mitarbeit mit Gott bei der Sendung und Freude der verantworteten Vater- und Mutterschaft. Angesichts der Mißachtung des Lebens als höchstem Wert, bis zur Billigung der Tötung menschlichen Lebens im Mutterschoß, angesichts der heutigen vielfachen Auflösung der Einheit der Familie als der einzigen Garantie für eine vollständige Heranbildung der Kinder und Jugendlichen, angesichts der Herabwürdigung der reinen und lauteren Liebe, angesichts eines zügellosen Hedonismus und der Pornographie gilt es, die Heiligkeit der Ehe, den Wert der Familie und die Unverletzlichkeit menschlichen Lebens hochzuhalten.

Ich werde nicht aufhören, diese unaufschiebbare Sendung zu erfüllen, und benütze dazu meine Reisen, meine Begegnungen, Audienzen und Botschaften . . .«[6]

Der Papst hat diese seine Auffassung von seiner Sendung wörtlich im Januar 1981 vor dem afrikanisch-europäischen Familienkongreß in Rom wiederholt.[7] Immer wieder spricht er von der geschichtlichen Stunde, von der »Sendung der Familie heute«, der er sich verpflichtet fühlt. Sie steht mitten im Zentrum seiner pastoralen Sorge.

Diese Zentralstellung von Ehe und Familie im Pastoralprogramm des Hl. Vaters führte folgerichtig zu zwei wichtigen Initiativen des letzten Jahres, einmal zur Gründung des »Internationalen Instituts für Studien über Ehe und Familie« an der Lateranuniversität, zu dessen Leiter ein führender Synodentheologe, der Mailänder Moraltheologe Prof. Caffarra, berufen wurde und das der »Erkenntnis der Wahrheit über Ehe und Familie im Lichte des Glaubens und mit Hilfe der verschiedenen Humanwissenschaften »dienen soll«,[8] und zum zweiten der Weiterentwicklung des »Comitato per la Famiglia« zum »Päpstlichen Rat für die Familie«, eine Institutionalisierung, die auf die persönliche Initiative des Hl. Vaters zurückgeht. Damit ist eine Entwicklung angestoßen, die (hält man sich die Aufgaben dieses Consiliums vor Augen, die der Hl. Vater in dem Motu proprio vom 9. Mai 1981 darlegt – er trug das Motu proprio beim Attentat bei sich, um es zu verkünden –) folgerichtig Anstöße für eine Fortentwicklung kurialer Politik und Pastoral für Jahrzehnte, wenn nicht Jahrhunderte, beinhaltet, die schließlich zu einer Kongregation im Vollsinn für die Familie führen wird. F. C. ist übrigens sozusagen die Magna Charta für die Arbeit des Familienrates. Nach alldem überrascht es nicht, daß auch die Hereinnahme der Laien und insbesondere der Ehepaare in die Familiensynode 1980 und die Möglichkeiten, die sie in der Aula und den Sprachgruppen

6 »Osservatore Romano« 2/81.

7 »Osservatore Romano« 6/81.

8 »Osservatore Romano« 22/81.

hatten, offenbar nicht zuletzt auf persönlicher Intervention des Hl. Vaters beruhen.[9]

Die Aussagen des Hl. Vaters zu Ehe und Familie sind von einem optimistischen, zukunftsoffenen und hoffnungsvollen Grundzug getragen. Es geht ihm nicht primär um differenzierte Grade päpstlicher, lehrautoritätsmäßiger Verbindlichkeiten als formale Kategorie, wenn dies auch nicht als Dispensierung der Wahrheitsfrage zu sehen ist – im Gegenteil, die Wahrheit des Menschenbildes, der Anthropologie, ist ein Schlüsselwort seiner Lehre. Aber diese Wahrheit ist nicht von der Liebe zu trennen.

Die Geschichte, auch die Geschichte der Ehe und Familie, ist trotz aller schwärenden Wunden nicht zu Ende, sondern sie beginnt erst (auch im Sinne der Kategorie des »neuen Anfangs«, zu dem der Papst die Deutschen bei seinem Besuch im November 1980 aufgerufen hat). Dabei ist es wichtig, auf etwas aufmerksam zu machen, was der Hl. Vater auch bei seinem Deutschlandbesuch an vielen Stellen seiner Ansprachen betont hat: sein Bemühen, den Begriff der Wirklichkeit im christlichen Sinne von der Einengung auf lediglich empirisch Meßbares im Sinne des Positivismus und Rationalismus zu befreien und so z. B. die Familie ganz in das Licht der durch den Glauben repräsentierten übernatürlichen Wirklichkeiten zu stellen. Denn die Einengung auf Empirismus und Funktionalismus unterschlägt wesentliche Dimensionen des Menschseins und führt so zu der Entfremdung von der »vollen Wahrheit«.[10] Nicht der »polnische Papst« leidet an »Wirklichkeitsverlust«, sondern unter Glaubensaspekt führt die rationalistische Halbierung der Wirklichkeit durch Negierung der Metaphysik und durch praktischen Materialismus zu kollektiver Realitätsverkennung und -distanz. Daran vermag auch die beliebte Anmahnung der Pragmatik nichts zu ändern.

Beim Angelus am 27. 12. 1981 sagte der Hl. Vater: Liebe zur Familie zeigt sich vor allem darin, daß man ihr »wieder Vertrauen zu sich selbst gibt, zu ihrem Reichtum von Natur und Gnade, zu der Sendung, die Gott ihr übertragen hat«. Diesen Aspekt der vollen Wahrheit mahnt der Hl. Vater auch an, wenn er in bezug auf Beichte und Eucharistie folgendes sagt: »Im besonderen der Empfang des Bußsakramentes und die Teilnahme am Mahl des einen Leibes Christi schenkt der christlichen Familie die Gnade und die Verantwortung, alle Spaltungen zu überwinden und auf die volle Wirklichkeit der von Gott gewollten Gemeinschaft zuzugehen« (F. C. 21, im folgenden nur noch die Nr. in Klammern, also: [21]).

Einen Großteil der Mittwochsansprachen der letzten Jahre hat der Papst zur Entdeckung und Entfaltung dieses Reichtums von Natur und Gnade der Ehe und Familie verwandt, sowohl vor der Familiensynode 1980, als auch während ihrer und danach.[11] Er hat darin in einer Kühnheit und Tiefe auch über heikle Probleme (die bräutliche Dimension des Leibes, das Problem der Nacktheit) gesprochen, wie es noch vor kurzer Zeit aus dem Munde eines Papstes kaum möglich erschienen wäre. Auf diesem Hintergrund, der hier nur angedeutet werden konnte und der durch Zitate weiter zu belegen wäre, muß man die Herausgabe von »Familiaris consortio« sehen.[12]

---

9 Dazu Näheres in: Renate und Norbert Martin, Brenn-Punkt Ehe und Familie. Berichte und Reflexionen eines Auditoren-Ehepaares im Anschluß an die Römische Bischofssynode 1980. Vallendar-Schönstatt 1981, S. 66ff. und 116ff.

10 Zur Realitätsfrage vgl. ebd., S. 206ff.

11 Vgl. dazu Johannes Paul II., Mann und Frau schuf er, a.a.O.

12 Vgl. dazu Martin, a.a.O., S. 60ff.

Zwar war die Familiensynode 1980 nicht von Johannes Paul II. während seines Pontifikats geplant worden (das Thema wurde schon früher festgelegt und darauf hatte allerdings der damalige Kardinal Wojtyla Einfluß), sie stellt aber einen wesentlichen Meilenstein auf dem Weg seines Pastoralprogramms dar: Das Hochbild des Menschen ist uns in Christus gezeigt (anthropologische Basis in »Redemptor hominis«), seine immer wieder scheiternde Verwirklichung im primären Feld von Ehe und Familie ist von der barmherzigen Liebe Gottes als Vater umfangen (»Dives in misericordia«), die es uns ermöglicht, in immer neuem Beginnen den Weg zum Ideal zu wagen. In diesem Sinne sprach der Hl. Vater in seiner Schlußrede zur Synode von der Ebene der Lehre auf der einen Seite (Treue zum Plan Gottes mit der Familie – hier das Ideal) und andererseits von den pastoralen Verhaltensweisen angesichts der Wirklichkeit oder auch vom pastoralen Dienst, wozu die »barmherzige Liebe« und »die Achtung vor dem Menschen« gehören.[13]

Zu F. C., dem wohl umfassendsten Dokument über Ehe und Familie, das ein Papst in der Kirchengeschichte herausgegeben hat, sagt der Hl. Vater selbst:

»Die tätige Sorge des Apostolischen Stuhls und der Bischöfe der ganzen Welt leuchtete in strahlendem Licht bei der Feier der Bischofssynode im Oktober des vergangenen Jahres. Nach Abschluß dieses Ereignisses habe ich dann die Propositiones gesammelt und weitergeführt, wobei ich auch die Anregungen berücksichtigte, die bei den verschiedenen Sitzungen zutage traten, an denen ich täglich teilnahm: das Apostolische Schreiben ›Familiaris consortio‹, das ich in der vergangenen Woche veröffentlichen ließ, soll eine ›Summa‹ der Lehre der Kirche über das Leben, die Aufgaben, die Verantwortlichkeiten und die Sendung von Ehe und Familie in der Welt von heute sein.

In diesem Dokument rief ich Gottes urspünglichen Plan für die Familie in Erinnerung, der sichtbarer Ausdruck der bräutlichen Liebe Gottes zur Menschheit, der Liebe Christi zur Kirche ist. Die christliche Familie, die aus der Ehe hervorgeht, wird vor allem in ihren einzelnen Mitgliedern betrachtet, unter besonderer Berücksichtigung der Frau; hervorgehoben wird ihre unaufgebbare Pflicht des Dienstes am Leben, sei es als Weitergabe des Lebens selbst, sei es als erzieherische Sendung. Die Familie muß zutiefst teilhaben an der Entwicklung der Gesellschaft und am Werk der Kirche als Gemeinschaft, die glaubt, die betet, die ihr Ja zu Gott in der Erfüllung des Liebesgebotes ausspricht. Schließlich beleuchtet das Dokument die verschiedenen Aspekte der Familienseelsorge und geht auf schwierige, für heute typische Situationen näher ein, die – unter Achtung der unwandelbaren Grundsätze – eine besondere Aufmerksamkeit, Taktgefühl und gleichzeitig Klarheit gegenüber den sie betreffenden Personen verlangt.

Mit diesem Schreiben, das Meinungsäußerungen und Erfahrungen der Bischöfe der fünf Erdteile sammelt und daher als solches echter Ausdruck der Kollegialität in der Kirche ist, wurde die Sorge der Kirche für die Institution Familie ein weiteres Mal bestätigt; außerdem wurde die klare Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über Ehe und Familie vertieft und erweitert« (vgl. *Gaudium et spes*, Nr. 47-52).[14]

Zusammengefaßt: Auf dem Hintergrund seiner seelsorglichen Aktivitäten für Ehe und Familie als Bischof in Polen, seiner wissenschaftlichen Arbeiten, Predigten und Abhandlungen während und nach dem Konzil und im Zusammenhang mit »Humanae

13 Ebd., S. 62.

14 »Osservatore Romano« 3/82.

vitae«, seines Einsatzes und seiner Lehre als Papst kann man sagen: Der Hl. Vater ist ein begnadeter und charismatischer Wegweiser in Sachen Ehe und Familie.

Der Plan Gottes mit und für Ehe und Familie »von Anfang« an

Nun zu der ersten der zwei Grundströmungen, die das ganze Dokument durchziehen und die gleichsam die Verständnisschlüssel darstellen. Der erste Schlüssel ist schon ein paarmal angeklungen. Man könnte ihn etwa wie folgt formulieren: Der Plan Gottes mit und für Ehe und Familie »von Anfang« an.

Der Hl. Vater ist von einem tiefen Glauben an die göttliche Vorsehung in der gesamten Geschichte der Menschheit getragen, die grundsätzlich als Heilsgeschichte abläuft. Darin gibt es »von Anfang an« – eine Kategorie, die insbesondere in seiner Genesis-Exegese eine zentrale Rolle spielt und auf die auch schon Christus in seiner Einsetzung der Ehe als Sakrament hinweist – einen Plan des Schöpfers und Erlösers mit Ehe und Familie im Sinne eines Instruments der Heilsgeschichte und für Ehe und Familie im Sinne eines immanenten Entwicklungsgesetzes zur Entfaltung ihrer vollen Gestalt, so wie der Schöpfer sie »am Anfang« gedacht hatte. Damit wird Ehe und Familie zu einem fundamentalen Moment einer christlichen Anthropologie, weil sie der »Raum« ist, in dem sich das Menschwerden und Menschsein entscheidet (11). Das zentrale »Engramm« dieses Planes ist die mitschöpferische Aufgabe des Menschenpaares – darin einen entscheidenden Aspekt der Gottebenbildlichkeit des Menschen ausdrückend – in der Weitergabe des Lebens. Dies kann hier nicht nach allen Seiten – für die Ehe und Familie als Ganzes, aber auch für die konkrete Ehe und Familie in ihrer subjektiven Biographie – ausgefaltet werden. Aber es wird deutlich, daß Ehe und Familie einen konkreten Platz in der Heilsökonomie, dem Plan »von Anfang an« haben.

So heißt es in der schon zitierten Weihnachtsansprache vom 22. 12. 1981 – um eine aus den zahllosen Stellen im Umkreis von F. C. zu zitieren –: »Grundlegend unter diesen Fragen und Herausforderungen ist die Weitergabe und Verteidigung des Lebens: Der Wille des Schöpfergottes hat diese Aufgabe ausdrücklich ›von Anfang an‹ dem Menschenpaar übertragen.«[15] Oder: im Motu proprio zur Errichtung des Familienrates formuliert der Hl. Vater, daß »die Familie zu einer besonderen Rolle im gesamten Heilsgeschehen berufen ist«, nämlich zum »dreifachen prophetischen, priesterlichen und königlichen Dienst«,[16] eine Gliederung, die in F. C. Nr. 49-64 wiederkehrt.

Dieser Plan Gottes ist zugleich auch die »letzte Wahrheit« des ehelichen und familiären Lebens (1), deren Entdeckung insbesondere für die Jugend neue Horizonte auftut. Diese Wahrheit ist innerlich auf die Vollendung in Christus hingeordnet, der Mensch eignet sie sich durch Annahme des Evangeliums an, und es ist die drängende Sendung der Kirche, »allen den Plan Gottes für Ehe und Familie zu verkünden« (3).

Die Rettung und Verwirklichung des Planes, der zugleich die »ganze Wahrheit und die volle Würde von Ehe und Familie« darstellt, geschieht im »übernatürlichen Glaubenssinn«, den die Hirten der Kirche – da er »nicht nur oder notwendigerweise in der Übereinstimmung der Gläubigen« besteht, sich also nicht »mit der Meinung der Mehrheit deckt« – fördern und dessen Echtheit sie verbindlich abwägen müssen (5).

An der Wurzel der negativen Erscheinungen bezüglich der Lage der Ehe und Familie

15 Ebd. 16 »Osservatore Romano« 22/81.

in der heutigen Welt »findet sich oft eine Zersetzung von Begriff und Erfahrung der Freiheit, die nicht als die Fähigkeit aufgefaßt wird, den Plan Gottes für Ehe und Familie zu verwirklichen, sondern vielmehr als autonome Kraft zur Selbstbehauptung« (6) mißverstanden wird. Nur der Gehorsam gegen den Plan Gottes führt zur »Familienkultur« (7). Deshalb hat auch die »Synode mit Recht zunächst den ursprünglichen Plan Gottes für Ehe und Familie von Grund auf betrachtet: Sie wollte, der Weisung Christi folgend, ›zum Anfang zurückkehren‹« (10).

Der ganze zweite Teil (11-16) steht dann unter der Überschrift: »Ehe und Familie im Plan Gottes«.

Zunächst: der Mensch ist nach dem Bild Gottes erschaffen. Gott aber ist in seiner Dreifaltigkeit nach einem schönen Wort des Papstes in Puebla »in seinem tiefsten Geheimnis nicht einzelner, sondern Familie, weil er in sich selber Vaterschaft, Sohnschaft und Liebe, die das Wesentliche in einer Familie ist, darstellt«.[17] In F. C. sagt er: »Gott ist Liebe und lebt in sich ein Geheimnis personaler Liebesgemeinschaft« (11) – dies ist aber auch genau die Definition von Ehe und aus ihr fließend von Familie: »Geheimnis personaler Liebesgemeinschaft«. Die »Berufung der menschlichen Person«, die Liebe in allen ihren Dimensionen von Herz, Wille und Verstand ganzheitlich zu verwirklichen (11), geschieht in den beiden Wegen der Ehe und der Jungfräulichkeit als »konkrete Verwirklichung der tiefsten Wahrheit des Menschen, seines Seins nach dem Bild Gottes«. Von hier ist nun auch die gesamte Frage der Sexualität, die nichts rein Biologisches ist, sondern den »innersten Kern der menschlichen Person als solcher« betrifft, zu betrachten. Diese Frage kann hier nur kurz gestreift werden, weil sie zeitlich und inhaltlich eine eigene Abhandlung erfordern würde. Zusammenfassend sei nur so viel gesagt, daß z. B. die Fragen der Unauflöslichkeit der Ehe (einmal abgesehen davon, daß Christus sie fordert), der Keuschheit, der Methodenwahl bei der verantworteten Elternschaft (also die bei uns so umstrittene Frage von »Humanae vitae«, die ja weit mehr berührt als es die dümmliche Bezeichnung »Pillenenzyklika« suggeriert), – daß alle diese Fragen und ihre Lösungen im Sinne des kirchlichen Lehramtes und des Papstes sich sozusagen als »Nebenprodukt« des zugrunde liegenden Gottes- und Menschenbildes ergeben, ein notwendiger Ausfluß der Anthropologie im Lichte der Heilsgeschichte sind, sich also aus dem »Plan Gottes von Anfang an« ergeben. So ist die Ganzhingabe (der Mensch findet und verwirklicht sich nur in der Hingabe seiner Selbst – dies ist einer der wichtigsten Basissätze der konziliaren und päpstlichen Anthropologie), die volle Wahrheit in Treue, zwischen Menschen einzig und allein in der Ehe möglich, die dadurch gleichsam zum Ziel der Geschichte der menschlichen Geschlechtlichkeit wird und wo in der vollen Entfaltung, die Christus als Aufgabe der sakramentalen Ehe offenbarte, wieder »die Wahrheit des Anfangs« berührt wird. Die Offenbarung in Christus aber findet ihre Vollendung »im Opfer, mit dem Jesus Christus sich am Kreuz für seine Braut, die Kirche, darbringt. In diesem Opfer wird der Plan vollständig enthüllt, den Gott dem Menschsein des Mannes und der Frau seit ihrer Schöpfung eingeprägt hat; die Ehe der Getauften wird so zum Realsymbol des neuen und ewigen Bundes . . . Die eheliche Liebe erreicht dadurch jene Fülle, auf die sie von innen her ausgerichtet ist, die übernatürliche Gattenliebe, in welcher die Vermählten auf die ihnen eigene und spezifische Art an der sich am Kreuz schenkenden Liebe Christi teilnehmen

17 Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles Nr. 5. Bonn 1979, S. 45.

und sie zu leben berufen sind« (13). »Ihr gegenseitiges Sichgehören macht die Beziehung Christi zur Kirche sakramental gegenwärtig.« Aus diesem Zusammenhang ergibt sich übrigens – das nur in Parenthese, weil sonst nirgends darauf eingegangen wird – eine der zentralen theologischen Begründungen für die Ablehnung des Kommunionempfangs für wiederverheiratete Geschiedene (vgl. 57).

Der umfangreichste III. Teil von F. C. ist gemäß dem Thema der Bischofssynode den Aufgaben der christlichen Familie gewidmet. Er beginnt mit dem bekannten emphatischen Imperativ: Familie, werde, was du bist! Diesen Appell, der zugleich Würde und Verantwortung angibt, begründet der Hl. Vater damit, daß die Familie »im Plan Gottes, des Schöpfers und Erlösers, nicht nur ihre ›Identität‹, das, was sie ›ist‹, sondern auch ihre ›Sendung‹, das, was sie ›tun‹ kann und muß«, findet (17). »Es ist also für die Familie eine Notwendigkeit, auf den ›Anfang‹ des göttlichen Schöpfungsaktes zurückzugehen«, um ihr »Wesen« und innere »Wahrheit« zu erkennen und zu verwirklichen (17).

In bezug auf die hier zu behandelnde Grundlinie des Planes Gottes für und mit Ehe und Familie »von Anfang an« werden eine Fülle von Einzelaussagen gemacht, die hier nicht alle angesprochen werden können, von denen aber einige kurz genannt seien.

– So leugnet z. B. die Polygamie in direkter Weise den Plan Gottes und widerspricht der gleichen personalen Würde von Mann und Frau (19).

– Die Unauflöslichkeit der Ehe findet ihre letzte Wahrheit im Plan der Offenbarung, sie ist »Frucht, Zeichen und Anspruch«, die Gott dem Menschen (Schöpfungsordnung) und Christus seiner Kirche (Erlösungsordnung) entgegenbringt (20). »Christus erneuert den Plan, den der Schöpfer am Anfang in das Herz von Mann und Frau eingeschrieben hat, und schenkt in der Feier des Ehesakramentes ein ›neues Herz‹, indem sie die ›Härte des Herzens‹ überwinden können« (20).

– »Für eine immer vollere Verwirklichung des Planes Gottes«, so ist einer der entscheidenden Abschnitte der »authentischen Lehre über die Geburtenregelung« überschrieben, in dem die Lehre von Vatikanum II und der Enzyklika »Humanae vitae« »in neuer und stärkerer Weise« bestätigt wird und in dem der Hl. Vater zusammen mit den Synodenvätern die Theologen in einem beschwörenden Appell aufruft, »dem kirchlichen Lehramt mit gemeinsamer Kraft zur Seite zu stehen«, weil sonst »die ganzheitliche Wahrheit vom Menschen verdunkelt wird« (31). Jeder Akt, bei dem eine mögliche Fortpflanzung vom Menschen selbst, direkt, aktiv und ursächlich ausgeschlossen wird, ist »in sich unerlaubt« (»actus suapte inhonestus« heißt es im lateinischen Text von F. C.), weil er den «Sinngehalt« des Planes Gottes, den er «dem Wesen von Mann und Frau und der Dynamik ihrer sexuellen Vereinigung eingeschrieben hat«, auseinanderreißt und ihn »ihrer Willkür ausliefert« – dies aber bedeutet Manipulation und Erniedrigung der menschlichen Sexualität (32). Empfängnisverhütung wird zu einer »objektiv widersprüchlichen Gebärde« und damit zu einer »Verfälschung der inneren Wahrheit ehelicher Liebe« (32), während umgekehrt die Befolgung des Planes Gottes der »vollen Entfaltung des Menschseins dient« (34). Dieser »anthropologische und zugleich moralische Unterschied« zwischen Methoden der natürlichen Familienplanung und der Empfängnisverhütung ist »größer und tiefer, als man gewöhnlich meint«, weil er »letzten Endes mit zwei sich gegenseitig ausschließenden Vorstellungen von Person und menschlicher Sexualität verknüpft ist« (32), d. h. also, weil hier zwei verschiedene Anthropologien zugrunde liegen.

– An vielen Stellen betont der Papst die weitreichende Bedeutung des Ehesakramentes,

die nicht nur im Binnenverhältnis der Eheleute untereinander sich auswirkt, sondern bis in den gesellschaftlichen und politischen Bereich hineinragt (47).
– Schließlich wird die Familie im Geheimnis der Kirche zur Hauskirche *(Ecclesia domestica)*, der die Kirche durch die Verkündigung des Wortes Gottes ihre »wahre Identität enthüllt, das, was sie nach dem Plan Gottes des Herrn ist und sein soll« (49), nämlich »erlöste« und »erlösende Gemeinschaft« (49) im »Gehorsam des Glaubens« (51). »Der Glaube läßt den Plan Gottes für die Familie entdecken und bewundern« (51), nicht zähneknirschende Unterwerfung unter Autorität oder gar Abwendung. Diese Entdeckung und die Befolgung des Planes muß in Ehe und Familie gemeinschaftlich erfolgen (51), so wird die Familie »Hausheiligtum der Kirche«, wie die letzte Überschrift beim Abschnitt »die christliche Familie, eine Gemeinschaft im Gespräch mit Gott« lautet (55).

Als Vorbild dafür stellt der Hl. Vater am Schluß des Dokuments die Hl. Familie von Nazareth vor Augen, dieses »Urbild und Beispiel für alle christlichen Familien« (86).

Jedem, der die Offenbarung dieses Planes Gottes mit und für Ehe und Familie »von Anfang an« schrittweise mitvollzieht, wird die Größe dieses Entwurfs unmittelbar einsichtig, auch wenn er hier nur in Teilen und unvollkommen dargestellt werden konnte. Die Konzeption einer umfassenden Realität setzt Glauben voraus, weil wir angesichts des Abgrunds zwischen Ideal und unserer vordergründigen Alltagsrealität geradezu zu verzweifeln oder doch in Resignation zu verfallen drohen. Das Anmahnen von Pragmatik wird – psychologisch gesehen – dann nur allzu verständlich. Aber das ist nicht der Weg, den der Hl. Vater empfiehlt, um der drohenden *perturbatio cordis*, der Verstörung und Depression des inneren Menschen zu entgehen.

Wenn man vorsehungsgläubig davon überzeugt ist, daß Christus seine Kirche in der Geschichte leitet, dann könnte man vertrauensvoll davon ausgehen, daß dieser »Papst für die Familie« selbst ein Teil des Planes Gottes für die und mit der Familie in seiner Kirche ist, daß es providentiell ist, daß gerade *dieser* Papst in *dieser* Situation der Kirche geschenkt wurde. Und so sollte man feinhörig auch auf den zweiten Schlüssel achten, den der Papst anbietet, um die Botschaft von F. C. zu entschlüsseln und zu verstehen.

Das Prinzip der Gradualität

Diesen Schlüssel möchte ich nennen das Prinzip der Gradualität.[18] Es ist mit dem »Plan Gottes« in enger Verschränkung zu sehen, insofern als der Plan Gottes, wie er »im Anfang« war, einerseits in der Menschheitsgeschichte sich nach und nach klarer zeigt – am klarsten in der Heilsökonomie durch die Erlösungstat Christi und die Einsetzung des Ehesakraments –, aber auch, insofern er der menschlichen Natur eingeschrieben ist und diese Einschreibung durch Vertiefung von Glaube und Wissenschaft immer besser entschlüsselt werden kann. Zum anderen aber ist es wichtig, daß die Erkenntnis des Planes, die Entscheidung, sich im konkreten Leben des einzelnen und des Paares darauf zu verlassen, auf das Ideal zuzugehen trotz allen Versagens, um seine tiefere Verwirklichung in immer neuen Anläufen sich zu bemühen, sich in Schritten (*gradus*, Gradualität) vollzieht. Und dies ist ein lebenslanger Weg, der geradezu abenteuerlich sein kann.

18 Näheres dazu vgl. Martin, a.a.O., S. 200ff. und A. Günthör. Das Gesetz der Gradualität oder das Wachsen und Reifen im christlichen Leben. In: J. Bökmann (Hrsg.), Befreiung vom objektiv Guten? Vallendar-Schönstatt 1982 (erscheint soeben im Patris-Verlag).

Auch er setzt Annahme des umfassenden Realitätsbegriffs (Natur und Gnade, diesseitige Natur und jenseitige Übernatur) und Glauben an die providentielle Führung Gottes im Alltag oder »Seinsgehorsam« voraus.

So sagt der Hl. Vater schon ganz am Anfang seines Dokumentes in einem Abschnitt, der mit »Stufenweises Wachstum und Bekehrung« überschrieben ist (9): »Es bedarf einer fortgesetzten, ständigen Bekehrung, die . . . sich konkret in Schritten vollzieht, in einem dynamischen Prozeß von Stufe zu Stufe entsprechend der fortschreitenden Hereinnahme der Gaben Gottes.« Ein erzieherischer Weg des Wachsens ist also nötig und zwar sowohl für den einzelnen Gläubigen als auch für Familien, Völker, ja ganze Kulturen. Auch für die Kirche gilt dieses Hineinwachsen in »ein von Tag zu Tag vollkommeneres und tieferes Verstehen der Wahrheit« (10), das die Reichtümer der verschiedenen Kulturen aufnimmt. Diese »Inkulturation« ist »der Weg in Richtung auf die volle Wiederherstellung des Bündnisses mit der Weisheit Gottes, die Christus selber ist«.

Wohlgemerkt, auch der Papst weiß um die *negative* Gradualität im Leben ganzer Völker und des einzelnen, weshalb dieses Prinzip der Gradualität nicht zum Feigenblatt einer Legitimation des *status quo* benutzt werden darf. Die positive Gradualität, die sich am Plan Gottes ausrichtet und nicht an der Autonomie des Menschen, ist der Gradmesser der grundsätzlichen Bereitschaft, jetzt und sogleich den Egoismus eines übersteigerten Individualismus und Subjektivismus zugunsten der Orientierung an der objektiven Lehre der Kirche zu übersteigen, wenn das auch mühsam und nur in kleinen Schritten geht. Aber nur so wird z. B. ein Gegengewicht gegen die negative Gradualität der schleichenden Auszehrung der Kirchlichkeit, wie sie die Daten der Forschung immer wieder vor Augen stellen, geschaffen.[19]

Auch in dem Apell »Familie, werde, was du bist!« steckt diese dynamische und existentielle Entfaltungs-Komponente (17), die die jetzige Situation mit dem »Anfang« verbindet und aus dem unzweifelhaften Unterschied von Sein und Sollen eben nicht zu Resignation, Verstörung des Herzens und Leugnung des Planes führt, sondern zu vertrauensvollem Aufbruch und Exodus aus der verkrusteten Alltagsgewöhnung des »So ist es nun einmal« und des »Wir können eben nicht anders« zu der »Sendung, immer mehr das zu werden, was (Ehe und Familie) ist, also Gemeinschaft des Lebens und der Liebe – in einer Spannung, die wie bei jeder geschaffenen und erlösten Wirklichkeit ihre Erfüllung im Reiche Gottes finden wird« (17), die aber schon auf Erden den Eheleuten die Aufgabe stellt, »täglich zu einer immer reicheren Verbindung untereinander auf allen Ebenen fortzuschreiten – einer Verbindung der Körper, der Charaktere, der Herzen, der Gedanken, der Wünsche, der Seelen« (19).

Gerade auch in den schwierigen Problemen der Weitergabe des Lebens gilt dieses Prinzip der Gradualität. So überschreibt der Papst nach der Darlegung der zentralen Stellen zu diesem Thema (28-33) den nächsten Abschnitt mit »Der sittliche Weg der Eheleute« (34), der bezeugt, daß der Hl. Vater sehr wohl und genau die Schwierigkeiten der Eheleute kennt. Der Mensch ist berufen, den Plan Gottes in freier Verantwortung zu bejahen. Als geschichtliches Wesen gilt für ihn, daß er das sittlich Gute in einem stufenweisen Wachsen erkennt, lieben lernt und vollbringt. Dieser Prozeß gilt auch für

19 Näheres dazu vgl. Norbert Martin, Familie und Religion. Ergebnisse einer EMNID-Spezialbefragung. Paderborn 1981.

die Eheleute, nur dürfen sie das Ideal wegen seines Forderungscharakters in seiner Verbindlichkeit nicht auf den St. Nimmerleinstag verschieben – m. a. W., wie der Hl. Vater es in seiner Homilie zum Abschluß der Bischofssynode am 25. 10. 1980 schon formulierte und hier in F. C. übernimmt: »Das Gesetz der Gradualität« oder des stufenweisen Wegs kann nicht mit einer »Gradualität des Gesetzes« selbst gleichgesetzt werden, »als ob es verschiedene Grade und Arten von Gebot im göttlichen Gesetz gäbe, je nach Menschen und Situationen verschieden« (34) – oder anders ausgedrückt: Die objektive Norm gilt für alle, wenn auch das subjektive Gewissen *hic et nunc* irrend abweichen kann. Aber, so betont der Papst, »die Eheleute müssen vor allem die Lehre der Enzyklika ›Humanae vitae‹ als normativ für die Ausübung ihrer Geschlechtlichkeit klar erkennen und sich aufrichtig darum bemühen, die für die Beobachtung dieser Norm notwendigen Voraussetzungen zu schaffen« (34). Der Papst weiß sehr genau, daß dieser Weg Erziehung erfordert mit Geduld, Einfühlung und Zeit, um nach und nach eine »Hochschätzung der Lehre der Kirche« (34) (also nicht murrende Ablehnung) zu erreichen und »Überzeugung zu wecken« sowie »konkrete Hilfen anzubieten« (35).

Auf diesem Weg gibt es viele Aspekte, die beachtet sein wollen, z. B. Erziehung zur Liebe in einer klaren und taktvollen Geschlechtserziehung der Jugend, der Brautleutearbeit, der Ehevorbereitung, des Aufbaus eines Beratungssystems für NFP *(natural family planning,* ein internationaler Ausdruck für natürliche Methoden der Empfängnisregelung) usw. – alles zusammengenommen im Sinne einer »christlichen Initiation«, wobei das »Familienleben selbst zu einem Weg des Glaubens« wird (39). Auf diese Weise »wird die Evangelisierung in Zukunft zu einem großen Teil von der ›Hauskirche‹ abhängen« (52), wie der Hl. Vater schon in Puebla am 28. 1. 1979 gesagt hatte.

Um diesen in Zukunft immer wichtigeren Weg zu beschreiten, bedarf es der Entwicklung, Erneuerung und Verbreitung einer christlichen Familienkultur und -spiritualität, für die der Papst in den Nr. 55 ff. Grundlinien entwickelt, wobei er durch die Wortwahl »Heiligung« (statt etwa »Heiligkeit«), deren Quelle im Sakrament der Ehe zu sehen ist, den prozeßhaften Charakter wiederum betont (56) und einen besonderen Akzent auf Eucharistie, Beichte (Thema der nächsten Bischofssynode) und Familiengebet (57-59) legt. Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, daß der Hl. Vater in dem ganzen Dokument nie legalistisch argumentiert, sondern pneumatisch: »Das christliche Leben findet sein Gesetz nicht in einem geschriebenen Gesetzbuch, sondern im personalen Wirken des Heiligen Geistes« (63). Nicht nur der einzelne Mensch und die Eheleute sind *homo viator,* auch die *Kirche als Ganzes befindet sich auf diesem Weg,* »dank der Liebe der Familie kann und muß die Kirche eine mehr häusliche und familiäre Dimension bekommen« (64).

Besonders in Teil IV »Familienpastoral: Zeiten, Strukturen, aktiv Beteiligte, besondere Situationen« ist das Prinzip der Gradualität an vielen Stellen die Matrix, vor deren Hintergrund sich die Pastoral bewegt, nach dem Willen des Papstes mit großer Behutsamkeit, Güte und Verstehen, aber »nie von der Wahrheit ablassend« (65). So nimmt die Familie an der Erfahrung der Kirche auf ihrem irdischen Pilgerweg teil, »das pastorale Handeln der Kirche muß fortschreitend sein, auch in dem Sinne, daß sie mit der Familie geht und sie Schritt für Schritt auf den verschiedenen Etappen ihrer Entstehung und Entwicklung begleitet« (65). So umfaßt etwa auch schon die Ehevorbereitung einen stufenweisen, stetigen Prozeß, der einem Katechumenat gleicht (wer die Verbindung des Krakauer Kardinals Wojtyla zur polnischen Jugendbewegung »Licht

und Leben« – Oasis [Gründer Prof. Blachnicki] – kennt, wird Verbindungen zu deren Arbeitsmethoden des Katechumenats sehen).

Auch die auf dem Hintergrund mancher Diskussionen in der Synodenaula vielleicht überraschende »Milde« in den Bestimmungen zur Zulassung zur kirchlichen Trauung, die der Hl. Vater in den Nr. 66-68 festlegt, begründet er damit, daß auch ein Brautpaar mit nur einem Minimalkonsens zum Willen der Kirche »sich deshalb bereits auf einem wirklichen Heilsweg« befindet, bei dem man mit der Gnade Gottes im Ehesakrament auf eine positive Gradualität hoffen kann, in die sie durch die Taufe eingegliedert sind (68).

Wichtig erscheint auch der Hinweis, daß das ganze Dokument durchzogen ist von der Grundhaltung, daß Ehe und Familie nicht nur Objekt, sondern in wesentlicher Hinsicht (Missionierung, Evangelisierung, Apostolat, Hausheiligtum, häusliche Kirche, Familienkultur und -spiritualität) auch Subjekt der Pastoral ist, sie also nicht nur die »betreute« Ehe und Familie ist (bei aller Hilfestellung, zu der der Papst die Gemeinde, die Priester, die Bischöfe und sonstigen in der Familienarbeit Tätigen aufruft), sondern sie selbst den Weg der Gradualität unter die Füße nimmt (z. B. besonders 71 f.).

Auch die sehr behutsame und der je besonderen Situation gerecht werdende Differenzierung der Familienpastoral für schwierige Situationen (ein Problem, dem sich besonders die deutsche Sprachgruppe auf der Synode widmete, von deren Ausführungen der Hl. Vater vieles in sein Dokument übernommen hat) zeigt das Bemühen des Papstes, das Prinzip des stufenweisen Wegs konsequent anzuwenden und nirgends die Türen rigoristisch zuzuschlagen. Um so größeren Wert legt er darauf, daß die Familie immer wieder »jene authentischen Worte« hört und tiefer versteht, die ihr die eigene Identität, ihre inneren Kraftquellen und die Bedeutung ihrer Sendung in der Stadt der Menschen und der Stadt Gottes gültig offenbaren. Die Kirche kennt den Weg, auf dem die Familie zum Kern ihrer Wahrheit gelangen kann, »weil sie ihn in der Schule Christi und der im Licht des Heiligen Geistes gedeuteten Geschichte gelernt hat«. Sie zwingt ihn niemandem auf, aber bietet ihn »ohne Furcht, ja sogar mit starkem und hoffnungsvollen Vertrauen allen an« (86).

Der Ernst der Stunde

Das aufrüttelnde Buch »Die verhütete Zukunft«[20] hält gerade auch den Deutschen auf der Basis der vom Autor begründeten quantitativen Geschichtsforschung einen Spiegel der Situation vor Augen, in dem wir voll Schrecken das Bild unserer Zivilisation in aller Deutlichkeit sehen. Leben ist Wagnis, Leben erfordert Mut, Mut zur Investition ins Morgen, Mut zur Askese, Mut zur Opferbereitschaft, Mut zu der Hoffnung, die den eigenen Tod überschreitet und ihren tiefsten Ausdruck findet in der alles bestimmenden Investition: im Mut zum Kind. Dieser aber ist, wie Chaunu in dem für die deutsche Ausgabe eigens geschriebenen Kapitel »Das deutsche Modell« zeigt, nirgends in der Welt so gestört wie in Deutschland, so daß er geradezu von einem »Todestrieb« spricht.[21]

In seiner Weihnachtsansprache 1981 sagte der Hl. Vater: »Der heute herrschende und

20 Pierre Chaunu, Die verhütete Zukunft. Stuttgart 1981.

21 Ebd., S. 196ff. 22 »Osservatore Romano«, 3/82.

einschläfernde Hedonismus versucht mit allen Mitteln, die Empfindung und das sittliche Gebot des Gewissens abzustumpfen und die Ehe von ihrer vorrangigen Aufgabe, Leben zu schenken, zu trennen . . . Die Konsequenzen liegen offen vor aller Augen. Und wenn man nichts dagegen unternimmt, wird die Zukunft noch Schlimmeres bescheren. Die Kirche widersetzt sich dieser Mentalität mit allen Mitteln. Sie exponiert sich und steht selbst dafür ein . . . Das habe ich getan, dem habe ich mich im vergangenen Frühling ausgesetzt. Und während der Tage meines langen Leidens habe ich viel an die geheimnisvolle Bedeutung, das mir gewissermaßen vom Himmel gegebene verhüllte Zeichen der Prüfung gedacht, die mein Leben in Gefahr brachte, als handle es sich gewissermaßen um einen Tribut der Wiedergutmachung für das geheime oder offene Nein zum menschlichen Leben, das in den fortgeschrittensten Nationen um sich greift. Während sie sich dessen nicht bewußt werden wollen, ja sogar stolz zu sein scheinen auf ihre Autonomie und ihre Auflehnung gegen das Sittengesetz, gehen sie einer Periode des Verfalls und der Überalterung entgegen.«[22]

Wir sollten uns darüber im klaren sein, daß sich für Deutschland in aller Schärfe die Frage stellt, ob wir den Mut und den Glauben haben, diesem Papst zu folgen, auf ihn zu hören, uns dem Lehramt anzuschließen und den umfassenden Plan Gottes für und mit Ehe und Familie wieder zur Grundlage unseres ehelichen und familiären Lebens zu machen, weil seine Erfüllung uns aus der Misere des Verfalls zu retten vermag, seine Ablehnung aber in den endgültigen Verfall führt.

Mutter Teresa hat in vielen persönlichen Gesprächen während der Synode immer wieder darauf verwiesen, daß der dramatisch gestörte Wille zum Kind für die Industrienationen vielleicht die entscheidende Rolle für ihre Zukunft spielt. Und hier sollte man sich in Deutschland keinen Illusionen hingeben: nicht nur für den Papst, auch für viele international anerkannte Mediziner, Humanwissenschaftler und Theologen ist mit »Humanae vitae«, der Frage der Antikonzeption und der »Verhütungsrevolution« (wie Chaunu es nennt), die ja eng mit dem Willen zum Kind zusammenhängen, eine der anthropologischen Zentralfragen der Gegenwart gestellt, weit jenseits der subjektiv so schnell erregenden Frage des Rechts auf »meine« persönliche Gewissensentscheidung.

Die revidierte Einheitsübersetzung der Bibel (Neues Testament)

Von Gebhard Heyder OCD

Die wiederholt angekündigte 2. Auflage der sog. Einheitsübersetzung, zunächst Neues Testament, ist bekanntlich seit länger als einem Jahr im Buchhandel erhältlich.[1] Das Format ist das gleiche wie bei der 1. Auflage 1972, 11,7 zu 18,7 cm. Die Anmerkungen unter dem Strich und ein Anhang mit Namen, Maßen, Gewichten u. ä. haben das Buch um 168 Seiten vermehrt. Die Schrift ist etwas größer geworden. Das Aufsuchen einer

1 Vgl. Curt Hohoff, Der junge Esel. Zur Einheitsübersetzung der Bibel. In dieser Zeitschrift 3/81, S. 264-273.

Stelle wäre erleichtert, wenn die Verseinteilung an den Rand oder in »Halbfett« gesetzt wäre. Unsere Abkürzungen hier sind: E = Einheitsübersetzung; E^1 = die von 1972 (Neues Testament); E^2 die vorliegende 2. Auflage von 1979; Vg. = alte Vulgata, Neo-Vg. = neue Vulgata, Rom-Vatikan 1979.

Textkorrekturen gegenüber der E^1; Kindheitsgeschichte

In Mt 1,23 ist aus dem alten: »Die Jungfrau wird ein Kind bekommen«, geworden: »Die Jungfrau wird ein Kind empfangen.« Sicher angenehmer zu hören. Aber warum nicht wörtlich übersetzen: »Siehe, die Jungfrau wird im Schoße haben« (oder »tragen«). So hat es die Septuaginta in Is 7,14 sowie die Vg. und Neo-Vg. hier in Mt 1,23: »Ecce Virgo in utero habebit.« Eine für Kinder wie Erwachsene verständliche und würdige Ausdrucksweise. – Ähnliches gilt von Mt 1,18. In E^1 heißt es: »Noch bevor sie in der Ehe zusammenlebten, zeigte es sich, daß sie ein Kind erwartete durch das Wirken des Heiligen Geistes.« In E^2 lesen wir: »Noch bevor sie zusammengekommen waren...« Dabei hat der Gottesgeist wieder sein großes H und damit die Anerkennung als Person zurückerhalten. In der Parallelstelle Lk 1,35 hat der Heilige Geist sogar den bestimmten Artikel bekommen, also: »Der Heilige Geist«. – Näher gesehen lautet aber auch in Mt 1,18 wie oben Mt 1,23 der Urtext: »Es fand sich, daß sie im Schoße trug vom Heiligen Geist.« Die unnötige Dazwischenschiebung des »durch das Wirken« verallgemeinert das persönliche Wirken und Verhältnis des Heiligen Geistes zu Maria beim Geschehen der Menschwerdung des Gottessohnes. Durch das allgemeine schöpferische »Wirken« des Gottesgeistes ist ja die gesamte Kreatur geschaffen und gebildet worden (Gen 1,2). Hier aber ist durch das bündige »de Spiritu Sancto, vom Heiligen Geist« ein spezielles, direktes Wirken und Eingreifen der dritten göttlichen Person ausgesagt.

In Lk 1,27 hat Maria auch in der zweiten Vershälfte ihren Ehrentitel »Jungfrau« wieder erhalten, während es in E^1 nur hieß: »Und ihr Name war Maria.« – Der gläubige Leser wäre auch erfreut gewesen, wenn er hier die altvertraute Überschrift wieder gefunden hätte: »Mariä Verkündigung«, nicht das moderne: »Die Verheißung der Geburt Jesu.« – In Lk 1,37 hieß es in der E^1: »Mit mir geschehe, was du gesagt hast«; in E^2: »Mir geschehe, wie du es gesagt hast.« Wenn schon Korrektur, warum dann nicht gleich zum wörtlichen Urtext zurückgreifen: »Mir geschehe nach deinem Worte, secundum verbum tuum.« – Was ist aus dem Engelsgesang in Lk 2,14 geworden? Die »doxa theu, die Ehre Gottes« ist gänzlich entschwunden. In der zweiten Vershälfte ist eine Umstellung des »Friedens« nach vorne erfolgt. In E^1 hieß es zum Schluß: »Bei den Menschen, die er liebt.« Dies ist in E^2 geworden zu: »Bei den Menschen seiner Gnade.« Nur ist dies »seiner« weder im griechischen noch lateinischen Grundtext zu finden. Wäre es nicht doch besser, wieder zum biblischen Kirchenvater Hieronymus zurückzukehren, der das Griechische noch als lebendige Sprache kannte und das »eudokias« mit »bonae voluntatis, die guten Willens sind«, übersetzt hat? So gibt auch das allgemein geschätzte biblisch-griechische Wörterbuch von W. Bauer als erste Bedeutung für »eudokia« an: »Der gute Wille des Menschen«. Obendrein hat auch der liturgische Text im alten wie im neuen lateinischen Missale: »Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis.« Warum schafft ausgerechnet die Einheitsübersetzung hier Uneinigkeit in einem Bibelvers, der so viel gebetet und gesungen wird?

Ferner fragt man sich, wozu bei den Lobgesängen der Muttergottes *(Magnificat,* Lk

1,46-55), des Zacharias *(Benedictus,* Lk 1,68-79) und des Simeon *(Nunc dimittis,* Lk 2,29-32) eine zweifache Übersetzung, eine als »liturgische« im Text, eine zweite als »ökumenische« in der Anmerkung und beim Engelsgesang *(Gloria,* Lk 2,14) gar noch eine drittte als »wörtliche«, wobei fraglich bleibt, ob von diesen dreien überhaupt eine richtig ist.

Zur Beruhigung und zum Trost aller Marienverehrer sei indes darauf verwiesen, daß Maria ihr mütterliches, reines »Herz« wieder zurückerhalten hat, und zwar an den beiden Stellen, Lk 2,19 und 2,51: »Maria aber bewahrte all diese Worte in ihrem Herzen.« Auch ist bei ihrem göttlichen Sohn eine Herztransplantation erfolgt, Mt 11,29: »Denn ich bin gütig und von Herzen demütig«, wobei man die unnötige Umstellung verzeihen mag. Wörtlich: »Denn ich bin gütig (sanftmütig) und demütig von Herzen.« So kann also auch das Herz-Jesu-Fest wieder nach Gebühr und Recht gefeiert werden. In Mt 2,1-16 sind die »Magier« in E^1 nun zu »Sterndeutern« avanciert. Will man damit der heute immer mehr zunehmenden Zunft der Astrologen biblische Patrone geben? – Nun folgen einige begrüßenswerte Korrekturen.

Seligkeiten, Jungfrauen, Böcke, »für viele«

Von den 15 000 Korrekturvorschlägen werden sicher mehrere tausend auf die »Wohlrufe« gezielt haben, die nun wieder zu ihren angestammten »Seligkeiten« zurückgekehrt sind. Dies nicht nur bei den Makarismen der Bergpredigt in Mt 5,3-11 und Lk 6,20-22, sondern auch in Lk 1,45 (Maria: Selig ist, die geglaubt hat), Lk 10,23 (Selig die Augen), Lk 11,27 (Selig der Leib), Mt 11,6 (Selig, wer keinen Anstoß nimmt), Mt 13,16 (Ihr seid selig, denn eure Augen), Mt 16,17 (Selig bist du Simon Barjona). – Im Bräutigamgleichnis Mt 25,1-13 haben sich inzwischen auch die »dummen Mädchen« eines Besseren besonnen und sind wieder alle »Jungfrauen« geworden, die »dummen« sind sogar wieder nur »törichte« geworden. – Auch im biblischen Tiergarten hat sich ein zoologischer Sonderfall ereignet. Die zahmen »Ziegen« haben eine Metamorphose in böse »Böcke« vollzogen. Doch der biblische Korrektor will dies nur ungern zugeben, denn er schreibt in seiner Anmerkung: »In Palästina waren die Schafe weiß und die Ziegen schwarz. Die Trennung der Tiere erfolgt nach deren Farbe. Die schwarzen Ziegen kommen auf die Unheilsseite links, die weißen Schafe auf die Heilsseite rechts.« Eine neue Lösung des Gordischen Knotens! Wenn nur nicht der alte weise Salomon wäre, der seiner königlichen Braut ausgerechnet die schönen, wie Seide in der Sonne glänzenden schwarzen Haare »der Ziegenherden, wie sie so munter von den Gileadbergen herabwallen«, umhängen würde (Hld 4,1)! Die schwarzen Haare sind also keineswegs Unheilshaar, wenigstens nicht die schwarzen Ziegenhaare in Palästina. Zudem gab und gibt es auch dort im Orient, so wie in Europa, fleckige, hellgestreifte lustige Zicklein, deren sich schon der listige Jakob eine ganze Herde zu verschaffen wußte (Gen 30,32-43). – Begrüßenswert ist dagegen wieder die Korrektur in Lk 6,23, wo sich das: »Freut euch und tanzt« doch wieder gemäßigt hat in ein: »Freut euch und jauchzt«.

Eine weitere freudige Überraschung begegnet uns an der heiß umstrittenen Stelle im Einsetzungsbericht in Mt 26,28 und Mk 14,24. Hier war schon in der E^1 und ist wiederum in der E^2 das »peri pollon, pro multis« textgetreu übersetzt mit: »für viele«. Ebenso in der sinnverwandten Stelle Mk 10,45: »Der Menschensohn ist gekommen, sein

Leben hinzugeben als Lösegeld für viele.« Um so eigenartiger aber ist es, daß das neue deutschsprachige offizielle Meßbuch bei seinen vier Einsetzungsberichten übersetzt mit: »für alle«. Eine schwerwiegende Disharmonie zwischen deutscher Einheitsbibel und deutscher Einheitsliturgie!

Bei der Sabbatheilung in Mt 12,9; Mk 3,1 und Lk 6,6 ist der falsche »kranke Arm« doch wieder, philologisch einwandfrei gesehen, nur zur »kranken Hand« geworden. Es ist praktisch gesehen doch ein Unterschied, ob ein Mann nur seine Hand nicht mehr gebrauchen kann, oder ob sein ganzer Arm lahm ist. – Bei Mt 6,26 heißt es in E^1: »Seht euch die Vögel an!« In der E^2 dürfen sich diese Tiere, so wie der Bibeltext es ihnen zugesteht, doch auch wieder der Freiheit »des Himmels« erfreuen: »Seht euch die Vögel des Himmels an!«

Eine Reihe zweifelhafter Korrekturen

»Licht und Eimer, Lampe und Gefäß«, Mt 5,15: Hier ist »eine Lampe« zu »einem Licht« geworden, was grundtextlich möglich ist. Daß aber der anschauliche »Eimer« von E^1 zu einem formlosen »Gefäß« degradiert wurde, ist wenig erfreulich. Noch weniger begrüßenswert ist, daß dieses »Gefäß« nur über das Licht »gestülpt wird« um, wie die Anmerkung glaubhaft zu machen sucht, wie mit einer Art Löschhörnchen das Licht zu ersticken. Dazu dürfte der »modius«, der immerhin ein Trockenmaß von etwa neun Liter Inhalt ist, denn doch zu umständlich sein. Warum nicht doch lieber wieder zum alten Getreide-»Scheffel« zurückkehren, den schon die Lutherbibel von 1545 und genau so die von 1975 hat. »Unter« diesen Scheffel wird das Licht gestellt, nicht eigentlich um es auszulöschen, sondern nur damit es nicht leuchten kann und die Menschen es nicht sehen sollten (Mt 5,16). – Einen weiteren zoologischen Wunderfall entdecken wir in Mt 7,15. Hier haben sich »die Schafspelze« von E^1 bei E^2 in »harmlose Schafe« verwandelt. Warum nicht bei den urtextlichen »Schafskleidern« bleiben? – In der Emmauserzählung (Lk 24,31) heißt es in E^1: »Doch auf einmal war er nicht mehr zu sehen.« Dies ist in E^2 geworden zu: »Dann sahen sie ihn nicht mehr.« Im griechischen wie lateinischen Text der Bibel ist aber nicht die Rede von einem »Nicht-mehr-Sehen« der Jünger, sondern von einem »Entschwinden« des Auferstandenen, der eben noch mit ihnen gesprochen und gegessen hat. – Die Revisoren der Einheitsbibel müssen entweder sehr sonderbare Lexika für die griechische Bibelsprache haben, oder sie lassen ihrer Phantasie zu sehr die Zügel schießen. So auch in der Szene der Kanaanäerin (Mt 15,23). Hier wird das »Schick sie weg«, das in der E^1 im Text steht, in die Anmerkung verwiesen und das »Befreie sie« von der Anmerkung in den Text erhoben. – Ähnliches gilt von der Übersetzung der dritten Seligkeit: »Selig, die keine Gewalt anwenden« (E^2, Mt 5,5). Der Bibeltext aber spricht von einer »sanftmütigen, leutseligen, freundlichen« Charaktereigenschaft. Es ist dasselbe Wort »prays, mitis, sanftmütig«, das Jesus auch auf sich selbst anwendet: »Ich bin sanftmütig und demütig von Herzen« (Mt 11,29).

Einige Sonderheiten: Ecce, Amen, Evangelium

Das für den biblischen Stil so charakteristische »idu, ecce, siehe, siehe da«, ist wohl an einigen Stellen wieder hörbar geworden, wie in Joh 19,26-27: »Frau, siehe, dein Sohn . . . , Siehe, deine Mutter«. Ebenso in Lk 1,48, Joh 1,29-36, Apk 1,7; 22,12. In

Mt 28,20 ist es gegeben mit: »Seid gewiß«. Sonst ist dieses Wörtlein, das unsere Aufmerksamkeit wecken will und den biblischen Stil so urtümlich prägt, in der E^2 leider durchgehend gestrichen, während die Lutherbibel es bis zu ihrer neuesten Revision 1975 beibehalten hat.

Was aber soll demgegenüber die Neueinführung des »Amen, Amen« mitten im Satz? Das wirkt wie ein erratischer Block, sosehr man sonst in der Liturgie das einmalige »Amen« aus alter Gewohnheit liebt und schätzt. Haben doch alle maßgebenden deutschen Bibelübersetzungen seit alters her das uns vertraute: »Wahrlich, wahrlich«. Neben der Lutherbibel haben dies auch die neueren Bibelübersetzungen wie die Jerusalemer Bibel, die weit verbreitete Menge-Bibel, die Elberfelder Bibel, die Zürcher Bibel wie auch die in Ostdeutschland gebrauchte Tillmann-Bibel.

Zu begrüßen ist, daß das ehrwürdige Wort »Evangelium« wieder Einzug feiern konnte in der E, so wie es in den früheren deutschen Bibelausgaben bis in die zwanziger Jahre unseres Jahrhunderts stand. Es scheint dies eine willkommene Frucht der evangelischen Mitarbeiter der E-Bibel zu sein, die seit Luthers Tagen bis heute dieses urbiblische Wort, das durch keine verdeutschte Wiedergabe (Frohbotschaft, Heilsbotschaft, Gute Nachricht) ersetzt werden kann, treu bewahrt haben.

Bei der Primatstelle Mt 16,18 sind »die Mächte des Todes« von E^1 nun zu »Mächten der Unterwelt« geworden, nur nicht »zu Mächten der Hölle«, die es nun einmal nach der Neuinterpretation der Bibel nicht mehr geben darf. Gewiß weiß man aus der Geschichte, daß »der Hades« nach griechisch-heidnischer Vorstellung den ganzen Bereich des Todes und der Abgestorbenen umfaßt. Aber schon die altgriechische Mythologie unterschied in diesem Jenseitsbereich ein paradiesisches »Elysium«, wo die Guten sich der Wonne der Gottheit erfreuen (Insel der Seligen), und einen Ort der Plagen des Sisyphus und der Qualen des Tantalus, den der Göttervater Zeus für seinen Frevel zur ewigen Strafe verdammt hat. – Schade nur, daß der Korrektor der E^2 in seiner phantasievollen »Festungsanlage« im Totenreich das Burgverlies, den unterweltlichen Festungskerker vergessen hat. Denn der könnte dennoch »der Aufenthaltsort Satans oder der Dämonen« sein, gegen den sich der modernistische Bibelrevisor in seiner Anmerkung so energisch sträubt. Es ist auch mehr als befremdend, daß in der E-Bibel weder hier noch sonst auf die einheitliche Tradition der West- und Ostkirche verwiesen wird, wo »die Pforten der Hölle« als die Macht des Teufels und seines Anhanges erklärt sind.

Haupt, Kopf und Haare

Wir kommen zu weiteren Überraschungen in der E-Bibel. Dem sterbenden Heiland hat man in beiden Ausgaben E^1 und E^2 das ehrwürdige »Haupt« gelassen: »Er neigte das Haupt und gab seinen Geist auf« (Joh 19,30). Auch dem verklärten Menschensohn in Apk 1,14 beläßt man das »Haupt«. Anders ist es dann schon beim Grab Jesu. In der E^1 war »das Haupt Jesu« noch mit dem Schweißtuch bedeckt. In der E^2 hat es nur mehr »auf dem Kopf Jesu« gelegen (Joh 20,7). Bei der Dornenkrönung Mt 27,29 hat man das »Haupt« Jesu, wie es der griechische wie lateinische Text einheitlich bringt, überhaupt beseite geschoben; die Dornenkrone wird nur »ihm« aufgesetzt. Dasselbe geschieht in Joh 19,2: »Den (Kranz) setzten sie ihm auf.« Das »Haupt« ist gefällt. – In Mt 6,17, wo Jesus von der christlichen Aszese spricht, heißt es in der E^1 und E^2: »Du aber salbe dein

Haar.« Es findet also bloß mehr eine Haarkosmetik statt, keine »Salbung des Hauptes«, wie der Urtext klar besagt. – Analog lesen wir in E^2 bei der Salbung Jesu in Betanien, Mk 14,3: »Sie goß das Öl über sein Haar«, obschon der Bibeltext auch hier eindeutig »über sein Haupt« hat. Die E^1 hatte hier noch: »Sie goß das Öl über seinen Kopf.« Ähnlich lesen wir in Lk 7,46: »Du hast mir nicht das Haar mit Öl gesalbt« statt »das Haupt«.

Man fragt sich, woher der Widerwille dieser Bibelkorrektoren gegen das Haupt Christi? Und ist dies das vielgerühmte »gehobene Gegenwartsdeutsch, dem es nicht an dichterischer Schönheit fehlt« (Cf. Vorwort, p. 3)?

Bei Joh 19,36 hatte die E^1: »Keinen Knochen an ihm wird man zerbrechen.« Die E^2 hat doch das humaner klingende: »Man soll an ihm kein Gebein zerbrechen.« Dagegen ist der Korrektor des Lukasevangeliums bei seinen »Knochen« geblieben (Lk 24,39).

Zur Christologie in der E-Bibel – Der »Eingeborene« oder der »Einzige«

Was bisher kritisiert wurde, war mehr Philologisches und Stilistisches und berührte Theologisches nur indirekt. Was aber nun folgt, rührt an Prinzipien und Grundwahrheiten des Christentums, an der Gottheit und Anbetungswürdigkeit Jesu Christi. Wir beginnen hier mit dem wichtigen biblischen Wort »monogenäs«, in der Vg. und Neo-Vg. wiedergegeben mit »unigenitus«, in Joh 1,14,18; 3,16,18 und 1 Joh 4,9. Dies ist in allen deutschen Bibelübersetzungen bis in die sechziger Jahre herauf (Rösch, Tillmann 1966 wie auch in der Lutherbibel bis 1964) übersetzt mit: »Der Eingeborene vom Vater« (Joh 1,14). An all den aufgeführten Stellen ist »der Eingeborene« verbunden mit Gott Vater und ist so die wahre, wesenhafte Gottessohnschaft Christi betont. Es hat also eine dogmatische Aussagekraft und ist in das Apostolische und Nizänische Glaubensbekenntnis wie auch in das Credo der Messe übergegangen. Hier ist es auch im neuen deutschen Missale wiedergegeben mit: »Der Eingeborene«. Warum dann in E^1 und E^2 die Übersetzung mit »der Einzige«? Die bei Joh 1,18 beigefügte Anmerkung ist absolut nichtssagend. Soll damit die Aussage von der wesenhaften Gottessohnschaft Jesu mindestens verwischt werden?

Sohn Gottes und Lamm Gottes

In der E^2 ist der weitaus besser bezeugte »Sohn Gottes« (Joh 1,34) wieder in den Text gekommen. »Der Erwählte Gottes« (E^1), von dem man sich allem Anschein nach nur schwer trennen will, hat, obschon er nur spärlich als Variante bezeugt ist (vgl. Aland), weiterhin seinen Platz in der Anmerkung behalten. – Man sähe aber statt dessen lieber zu Joh 1,13 wenigstens einen Hinweis auf die zwar auch nicht stark bezeugte, aber sehr alte Variante: »Der nicht aus dem Blute..., sondern aus Gott gezeugt wurde« (Jerus. Bibel), eine Leseart, welche die ewige Zeugung des Wortes aus dem Vater und die jungfräuliche Geburt Christi aus Maria bekundet (cf. Jerus. Bibel). – Die Anmerkung zu Joh 1,29 (»Seht das Lamm Gottes«) bringt mehr Verwirrung als Erklärung, wenn es heißt: »Das ›Lamm Gottes‹ ist eine einmalige, in seiner Herkunft nicht völlig geklärte Christusbezeichnung.« Dann kommt ein negativer Hinweis auf »das Lamm wie geschlachtet« in Apk 5,6. Es fehlt aber jeder Hinweis auf die klärenden Parallelstellen Joh 19,36; Kor 5,7; 1 Petr 1,19; Apg 8,32-37 und dazu Ex 12,4-10, wo deutlich gesagt

ist, daß Christus als unser »makelloses, unbeflecktes Osterlamm geopfert worden ist« und somit »das Lamm Gottes« auch »der Sohn Gottes« ist. Mit keinem Wort ist auf die älteste lateinische wie griechische Liturgie verwiesen, nach welcher der am Kreuz blutig geopferte und im Mysterium der Eucharistie sich darbringende Christus das gleiche die Welt erlösende Gotteslamm ist (vgl. auch die neue Meßlit.). – Bei Röm 9,5 ist in E^2 unter Berichtigung der Interpunktion die Gottheit wieder Christus zugesprochen, obschon die diesbezügliche Anmerkung mit einer fadenscheinigen Berufung auf eine jüdische Gebetstradition dies wieder rückgängig machen möchte. Dieses Verfahren finden wir wiederholt in der E-Bibel.

Auferweckung – Auferstehung

Dankbar ist der gläubige Bibelleser, daß im Gegensatz zur E^1 Christus wieder »auferstanden ist« und daß es sogar, statt der »Auferweckung«, wieder eine »Auferstehung« gibt (Mt 28,6-7; Mk 16,6,14; Lk 24,34). Doch erfährt diese Freude sogleich einen schweren Dämpfer durch »aufklärende« Anmerkungen und Hinweise auf den »urchristlichen Auferstehungsglauben, zu dessen Verteidigung diese Notiz zu verstehen ist« (S. 89 zu Mt 27,62-66; 28,11,15). Oder wenn Lukas »für sein Wissen über das von ihm Erzählte (Apg) zurückgreifen konnte auf Überlieferungen, deren Umfang und Inhalt aber nur schwer zu bestimmen sind« (S. 275), weshalb auch »die Apostelgeschichte keine Geschichte der Urkirche ist, sondern eine Missionschronik, die erst entstanden ist »zwischen 80 und 90 n. Chr.« (S. 275). Dabei stört es den Revisor der E-Bibel keineswegs, daß dieser Lukas an drei Stellen der Apg (16,10-12; 20,6-15; 21,1-17; 28,1-16) durch seine sog. »Wirberichte« bezeugt, daß er selbst auf weite Strecken hin Augenzeuge der niedergeschriebenen Begebenheiten war. Man fragt sich: Ist es Unwissenheit, exegetische Halbbildung oder absichtliches Verschweigen, was die E-Bearbeiter – zumindest einzelne von ihnen – zu einem solchen Vorgehen bewegt? Damit ist die Glaubwürdigkeit einer ganzen Bibelübersetzung aufs schwerste angeschlagen.

Wir wenden uns nun einer der bedeutendsten christologischen Stellen im Neuen Testament zu, Phil 2,6-11. In der E^1 trug der Abschnitt noch die Überschrift »Bekenntnis zu Christus«. Dies hat sich in E^2 verflacht zum »Beispiel Christi«. Vers 6 lautet in E^1: »Er (Christus) war wie Gott, hielt aber nicht daran fest, Gott gleich zu sein.« In der E^2 heißt es nun: »Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu ein.« Es wurden also nur die zwei Wörtchen »wie« und »gleich« vertauscht. Das »wie« wurde aus der ersten in die zweite Vershälfte versetzt, und das »gleich« von der zweiten in die erste. Was soll damit gewonnen sein? In der E^1 wurde das vorausgehende »wie Gott« durch das folgende: »hielt aber nicht daran fest, Gott gleich zu sein« verneint. Jetzt wird das vorausgehende »Gott gleich« durch das folgende »hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein« annulliert. – In Wirklichkeit steht im griechischen wie lateinischen Grundtext weder ein »gleich« noch ein »wie«. Obendrein fehlt auch das Wort »aber« (alla, sed), das nur deshalb völlig zu Unrecht hierher gesetzt wurde, um einen Gegensatz zwischen der ersten und zweiten Vershälfte künstlich zu konstruieren. Dieses »aber« kommt erst zu Beginn von V. 7 vor und leitet den Gegensatz zwischen der göttlichen Hoheit Christi und seiner Erniedrigung in der Menschwerdung ein. – Im Urtext steht die »morphä Theu«, die »forma Dei«, die »Gottesgestalt« Christi und das »to einai isa

Theo«, das »esse se aequalem Deo« so klar und eindeutig da, daß die Übersetzung lauten muß: »Er (Christus), der in Gottesgestalt sich befand, hielt seine Gottgleichheit nicht wie einen Raub fest. Vielmehr hat Er sich selbst entäußert und Knechtsgestalt angenommen.«

Ein Vergleich von V. 6 mit V. 11 zeigt ferner, daß man beide Verse aufeinander abgestimmt hat. Hat man oben Christus keine wahre Göttlichkeit zuerkannt, so kann man ihn nun auch nicht »in die Herrlichkeit Gottes des Vaters« versetzen. Man muß eben auch hier konsequent die Schrift ändern, muß das »hoti, quia, daß« streichen, den »Kyrios, Dominus, den Herrn« an das Versende verweisen und dabei das »eis« mit »zur« übersetzen, obwohl die griechische Grammatik lehrt, daß »eis« auf die Frage wo, also im Lokativ, sehr oft im Sinne von »en, in« steht, und zwar im hellenistischen wie auch schon im klassischen Griechisch. Dies hat wiederum der biblische Kirchenvater Hieronymus besser gewußt und übersetzt mit: »Quia Dominus Jesus Christus in gloria est Dei Patris« = »daß der Herr Jesus Christus in der Herrlichkeit Gottes des Vaters ist«. Diese Übersetzung stimmt sachlich überein mit Mk 16,19: »Er (Christus) setzte sich zur Rechten Gottes.« Diese Formel ist auch übergegangen in das liturgische Gloria der Kirche, wo wir am Schluß beten: »Jesu Christe... Cum Sancto Spiritu, in gloria Dei Patris«, »in der Herrlichkeit Gottes des Vaters«. – Solche philologische Verdrehungen und christologische Entstellungen an so wichtigen Stellen werfen schwere Schatten auf die Einheitsbibel und enttäuschen und verwirren den wahrheitsuchenden Bibelleser.

Anbetung oder Nichtanbetung Christi

Das urtextliche Wort für »anbeten = proskynein«, in Vg. und Neo-Vg. = »adorare«, kommt in den vier Evangelien 28mal vor. In 7 Fällen ist es übersetzt mit »niederfallen«, in 4 mit »sich niederwerfen«, in weiteren 4 mit »huldigen« und in den übrigen 13 Fällen mit »anbeten«. Rein rechnerisch gesehen, könnte man zufrieden sein. Doch sehen wir uns diese Fälle näher an. Von den 13 Anbetungsübersetzungen kommen schon 10 vor in der Belehrung Jesu an die Samariterin über die allgemeine Gottesanbetung, wo also nicht von der Anbetung Jesu die Rede ist. Die 11. Stelle ist Joh 12,20, wo nur gesagt ist, daß »auch Griechen gekommen sind, um am Feste anzubeten«. Die zwei übrigen Fälle stehen in der Versuchungsgeschichte Jesu, Mt 4,9 u. Lk 4,1. Satan spricht zu Christus: »Wenn du niederfällst und mich anbetest.« Merkwürdig, im Munde Satans darf das Wort »proskynein, adorare« »anbeten« heißen, jedoch nicht unmittelbar voraus (Mt 2,1-11) im Munde der Magier. Diese dürfen dem Christuskind nur »huldigen« (dreimal, Mt 2,2.8.11). – Von den Bearbeitern der E-Bibel wird Christus in den vier Evangelien die Anbetung strikte verweigert, angefangen von den Magiern, bis zu den Frauen am Ostermorgen (Mt 28,9), die durch eine Umstellung der Verba gewaltsam von der Anbetung des Auferstandenen abgehalten werden.

Sind »selig, die keine Gewalt anwenden«?

Von Konrad Repgen

In den beiden letzten Jahrzehnten hat sich bei uns eine rapide Entkirchlichung vollzogen, die ohne geschichtliches Vorbild oder Beispiel ist. Kirchen-Ferne ist für die meisten heranwachsenden (und herangewachsenen) Menschen Normal-Verhalten geworden. Für etwa Fünfsechstel der jugendlichen »Katholiken« ist regelmäßige Teilnahme am sonntäglichen Meßopfer nicht mehr die Norm.[1] Daher kann man nur mit größter Sorge an die Zukunft des Christentums in unserem Lande denken. Wenn die Entwicklung so weitergeht, verschwindet in einigen Jahrzehnten die evangelische Kirche nahezu völlig, und die katholische Kirche schrumpft auf den Umfang einer (allerdings großen) Sekte zusammen.

Die Folgen dieses Prozesses spüren vor allem die Familien. Es ist eine Seltenheit geworden, daß die ältere Generation (der jetzt Mitte Fünfzig- bis Mitte Siebzigjährigen) die prinzipiell gleiche religiöse Wertordnung hat wie ihre Kinder: das Gegenteil ist die Regel. Was früher eine Ausnahme war und oft auf persönliche Fehler in der Erziehung zurückgeführt wurde, ist jetzt statistische Norm geworden. Diese Veränderung dürfte eher mit der allgemeinen Unsicherheit der Kirchenführung als mit Erziehungsmängeln der Eltern erklärt werden können.

In der gleichen Zeit, in der dieser Prozeß sich vollzogen hat, ist auch in der Stellung der organisierten katholischen Jugend zum übrigen Katholizismus eine grundlegende Veränderung eingetreten. Es gibt tiefgehende Differenzen, die bis vor fünfzehn, zwanzig Jahren undenkbar gewesen wären. Dabei handelt es sich weniger um Mißverständnisse als um wirkliche Zielkonflikte, mag den Beteiligten das auch nicht immer bewußt sein, und mögen auch die Führungsgruppen, die auf Diözesan- und Bundesebene als Sprecher »der« Jugend auftreten, keineswegs wirklich und immer die Meinungen ihrer »Basis« (wie der modische Jargon lautet) richtig widerspiegeln. Aber die Art, wie sie sich artikulieren, und der Inhalt dessen, was sie sagen, ist für die gesamte kirchliche Öffentlichkeit von Gewicht. Daher sollte man nicht nur mit einem Achselzucken quittieren, daß am 14. November 1981 die BDKJ-Vertreter im Zentralkomitee der deutschen Katholiken gegen die (nahezu einmütig verabschiedete) Stellungnahme zum Thema »Frieden«[2] gestimmt haben. Diese Isolierung war, von den (»Startpositionen« genannten) Beschlüssen des BDKJ vom August 1981[3] her gesehen, vielleicht unvermeidlich, zumindest nicht inkonsequent; denn man kann schwerlich beide Dokumente gleichzeitig vertreten, sondern sich wohl nur für das eine oder das andere

---

1 Renate Köcher, Abwendung von der Kirche. In: »Herder Korrespondenz« 35 (1981), S. 443-446. Danach gingen von den Jungen Katholiken (= 16 bis 29 Jahre) regelmäßig zur Kirche: 1952/53: 50 %; 1963: 52 %; 1967/69: 40 %; 1973: 19 %; 1980: 16 %. Die entsprechenden Zahlen für Junge Protestanten lauten: 9 % (1952/53), 11 % (1963), 6 % (1967/69), 2 % (1973), 2 % (1980).

2 Text: »Herder Korrespondenz« 35 (1981), S. 624-630.

3 Text: ID-Dokumentation des BDKJ. Als Zweck der »Startpositionen« bezeichnet der Bundesvorstand des BDKJ, sie sollten »orientierende Impulse« für die Jugendarbeit der nächsten drei Jahre setzen.

entscheiden. Halböffentliche[4] und öffentliche[5] Kontroversen und Erklärungen im Vorfeld des Düsseldorfer Katholikentages (1. bis 5. September 1982) sind ein deutliches Symptom dieser Dichotomie.

Daher wird es in Düsseldorf unter den Christen sicherlich Streit über das Thema »Frieden« geben, vermutlich *fortiter in re,* hoffentlich auch *suaviter in modo,* wenigstens nicht so irrational wie beim Hamburger Kirchentag von 1981.

Ob dieser Streit als Dialog geführt werden kann, hängt weitgehend davon ab, in welchem Maße die Beteiligten über eine gemeinsame Sprache mit gemeinsamen Begriffen verfügen. Das ist bei der Des-Integration des Kirchlichen in den letzten zwanzig Jahren nicht selbstverständlich. Die gemeinsame Sprache muß aber gesucht werden, trotz aller Hindernisse, die sich diesem Bemühen entgegenstellen. Je mehr theologische und kirchliche Klarheit, um so besser sind die Chancen eines Dialogs.

Ein Teil dieser Hindernisse wurde geradezu gefördert durch die bekannten Mängel im Entwurf der neuen Einheitsübersetzung (hinfort: E_O) der Bibel. Dieser Entwurf ist (wegen der schnellen Übernahme in die liturgischen Bücher) durch die Benutzung im Gottesdienst sofort und tief in das Bewußtsein des (meist gutgläubigen) Kirchenvolkes eingedrungen. Auch die Mängel haben dabei sichtbare Spuren hinterlassen.

Die endgültige Fassung von 1979 (hinfort: E) hat die Billigung des Episkopats gefunden. In E sind viele Mängel des Entwurfs beseitigt worden, aber nicht alle. Stehengeblieben ist u. a. ein für die aktuelle Friedensdiskussion, für den »Dialog mit der Jugend«, zentraler Text in einer Fassung, die nicht akzeptabel ist. Es handelt sich um die dritte[6] der Seligpreisungen zu Beginn der Bergpredigt in der bei Matthäus überlieferten Fassung (5,5). Er lautet in E_O wie in E: »Selig, die *keine Gewalt* anwenden; denn sie werden das Land erben.« Diese Übersetzung ist

- sprachlich unzulänglich,
- theologisch problematisch, und
- politisch verwirrend.

Sprachlich: Unser Vers hieß in den früheren Übersetzungen: »Selig sind *die Sanftmütigen;* denn . . .« Diese, übrigens auch von Luther benutzte Übersetzung war wörtlich genau. Sie deckt sich mit dem lateinischen Adjektiv »mitis« (= mild gesinnt, fromm, zahm, friedsam) der Vulgata, welches eine korrekte Übersetzung des griechischen Wortes »praũs« bedeutet, für das die biblischen Belege bei Kittel zusammengestellt sind.[7] Danach entspricht der biblische Wortgebrauch, jedenfalls bei Matthäus, der Verwendung im Profangriechischen, wo *praũs* (und seine Ableitungen) in der Bedeutung »mild, freundlich, sanftmütig, wohlwollend« vorkommt. Matthäus hat das Wort *praũs* an drei Stellen. E verwendet dafür jedesmal eine andere Vokabel: 1) 5,5 *(praeĩs)* = *die keine Gewalt anwenden;* 2) 11,29 *(praũs)* = *gütig;* 3) 21,5 *(praũs)* = *friedfertig.* Aus

4 Vgl. etwa das Schreiben des Diözesanvorstandes des BDKJ im Erzbistum Köln an die Mitglieder der Düsseldorfer Katholikentagskommission vom 14. Oktober 1981.

5 Erklärung des Generalsekretärs des Zentralkomitees der deutschen Katholiken vom 19. Januar 1982. In: Mitteilungen des ZdK 206/1982.

6 Die Stellung ist umstritten; möglicherweise handelt es sich bei Mt 5,5 um einen später eingeschobenen Vers, der inhaltlich in engem Zusammenhang mit 5,3 (Selig sind die Armen Jahwes = anawīm) steht. Textgeschichtlich: Vers 5,5 ist ein Zitat aus Ps 37 (36), 11.

7 Gerhard Kittel (†), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hg. von Gerhard Friedrich, VI. Stuttgart (1954), Sp. 645-651: »praũs, praũtēs«.

mir unbekannten Gründen[8] ist die herkömmliche und wörtliche Übersetzung mit »sanftmütig« also offenkundig bewußt vermieden worden. Die Übersetzung mit *friedfertig* und *gütig* kommt der wörtlichen Bedeutung von *praŭs* unterschiedlich nahe, doch ist beides diskutabel; die Übersetzung mit *die-keine-Gewalt-anwenden* aber bedeutet eine so erhebliche Verschiebung des Inhalts, daß man wohl von einer Verfremdung oder Verfälschung sprechen muß. Dies ist ein problematisches Vorgehen, das bei der Entstehung von E anscheinend Unbehagen bereitet hat. Zu Mt 5,5 gibt es nämlich in E eine Anmerkung, welche sagt: »Andere Übersetzungsmöglichkeit [als: *die keine Gewalt anwenden*]: die sanftmütig sind. Das Wort ist wohl gegen das politische Messiasideal gerichtet.« Diese Anmerkung macht die Sache aber nicht besser, vor allem nicht theologisch.

Theologisch erheben sich gegen die Übersetzung von Mt 5,5 durch E stärkste Bedenken. Erstens stellt es den Sachverhalt, der zu erläutern ist, geradezu auf den Kopf, wenn die wörtliche Übersetzung mit »sanftmütig« als »andere *Möglichkeit*« bezeichnet wird. Damit wird faktisch die Regel (der wörtlichen Übersetzung) zur Ausnahme erklärt und eine vom Text weit abführende freie Formulierung zur Norm erhoben, ohne daß der exegetisch ungeschulte Bibelleser oder Bibelhörer dies ahnen kann. Zweitens ist der Hinweis auf das politische Messiasideal an dieser Stelle schlecht angebracht, weil er den Leser in eine falsche Richtung leitet. Ein solcher Kommentar hat Sinn bei Mt 21,5, wo E *praŭs* mit *friedfertig* übersetzt hat; denn an dieser Stelle erklärt der Evangelist Jesu Einzug als Messias in Jerusalem mit einem wörtlichen Zitat aus Sacharja 9,9. Dort (Vers 9 und 10) wurde der Heilskönig als Friedenskönig bezeichnet, der das Kriegsgerät und die Streitwagen abschafft und den Völkern Frieden verkündet. In der Seligpreisung geht es aber nicht um eine Aussage *über* den Messias, sondern um ein Programm (*des* Messias) für das Verhalten der Menschen. Bei Kittel heißt es denn auch zu Mt 5,5: Die *praeîs* erschienen hier »als solche, die auf Grund ihrer gedrückten Lage[9] nicht ihren eigenen Willen, sondern Gottes großen und gnädigen Willen anerkennen. Ihnen verheißt Jesus die Erbschaft des kommenden Äon, die aber (vgl. Mt 19,19) ›das sichere Wohnen im eigenen Lande‹ einschließt.« Schließlich, und das ist doch wohl entscheidend, hat *keine-Gewalt-anwenden* im heutigen Deutsch eine gänzlich andere Bedeutung als *sanftmütig*.

Damit sind wir beim *Politischen*. Der Gewalt-Begriff hat in den letzten Jahren eine erhebliche Umdeutung erfahren:

- die »Neue Linke« interpretiert seit den späteren sechziger Jahren jeglichen, auch erlaubten und richtigen, Machtgebrauch als Zwang;
- in der Rechtswissenschaft besteht die Neigung, jegliche Art von Zwang unter einem allgemeineren Begriff »Gewalt« zu subsumieren;
- bei vielen Zeitgenossen wirkt Johan Galtungs suggestive These,[10] wonach alle

8 Das Zweite Vatikanische Konzil verlangt von neuen Bibelübersetzungen, daß sie »brauchbar und genau« seien: Dogmatische Konstitution *Dei verbum*, Nr. 22: »apatae et rectae«. Beide Bedingungen sehe ich bei der wörtlichen Übersetzung *»sanftmütig«* erfüllt, zumal diese Vokabel durchaus heutigem Sprachgebrauch entspricht; vgl. etwa den Wortgebrauch bei Hans Urs von Balthasar, Die »Seligkeiten« und die Menschenrechte. In dieser Zeitschrift 6/81, S. 526-537.

9 *Aniîm* (5,5) ist wenig unterschieden von *anawîm* (5,3); vgl. Josef Schmid, Das Evangelium nach Matthäus. [4]Regensburg 1959, S. 79f., daß »zwischen den ›Armen‹ und den ›Sanftmütigen‹ fast kein Unterschied besteht«.

10 Vgl. Johan Galtung, Strukturelle Gewalt. [2]Reinbek 1977.

sozialen Ungerechtigkeiten (nur) die Folge von »struktureller Gewalt« seien, so daß die Herbeiführung sozialer Gerechtigkeit den vorherigen Abbau von Gewalt zur Bedingung habe – womit dann der Weg in die Befreiungstheologien eröffnet ist.

Unter diesen Umständen führt die Übersetzung des Plurals *praeîs* in Mt 5,5 mit *die-keine-Gewalt-anwenden* beim normalen Bibelleser und Teilnehmer am Gottesdienst fast notwendig zur Verwirrung. Die katholische Kirche ist kein Sozialgebilde von und für Professoren, die mit derartigen Textproblemen notfalls selbst fertig werden können. Wenn das Zweite Vatikanische Konzil die deutliche Regel formuliert: »Der Zugang zur Heiligen Schrift muß für die an Christus Glaubenden weit offenstehen« *(Dei Verbum*, Nr. 22), dann meint es: für *alle* an Christus Glaubenden. Deshalb hat auch der wissenschaftlich Ungeschulte, hat auch der Jugendliche ein Anrecht auf einen Bibeltext, der genau und brauchbar ist. Diese Kriterien treffen auf die Übersetzung Mt 5,5 in E nicht zu. Sie wäre theologisch nur vertretbar, wenn man zu *Gewalt* hinzufügen würde *ungerecht*. Denn nach *biblischem* Verständnis gibt es eine *gerechte Gewalt*, während heute politisch umstritten ist, ob es überhaupt gerechte Gewalt gebe, und welches die Bedingungen einer solchen gerechten Gewalt seien. Da aber Mt 5,5 zu diesem, heute aktuellen Problem nichts aussagen will, muß jede Übersetzung vermieden werden, die den Anschein erweckt, dazu eine Lösung zu bieten.

Mit dieser Feststellung ist das Gesamtproblem noch nicht erledigt. Der loyale Christ hat einen moralischen und rechtlichen Anspruch auf einen genauen und brauchbaren Bibeltext. Diesen Anspruch muß ihm das kirchliche Lehramt garantieren, das bei Zweifeln die nötige Klarheit zu schaffen hat. Das Lehramt muß also notfalls entscheiden. In unserem Falle empfiehlt es sich, möglichst schnell zum alten, richtigen, genauen und brauchbaren Text zurückzukehren:

»Selig, die sanftmütig sind; denn sie werden das Land erben.«

Erfahrung als Hilfe zum Glauben

Von Bischof Paul J. Cordes

Psychologen und Soziologen haben überzeugend dargelegt, daß menschliches Leben mit der Umwelt korrespondiert, in der es sich vollzieht. Es ist der Lebensraum, der die Eindrücke auf den Menschen bestimmt. »Milieu« ist die dauernde Quelle seiner Erkenntnis, der dauernde Erzieher seines Willens.

Dieser fortwährende Einfluß gilt in besonderem Maß von der Begegnung mit der Kultur, vom Miteinander in der Familie, vom Anspruch der Arbeitswelt. Zwar ist mit diesen drei Räumen die Umwelt des Menschen noch nicht umfassend abgedeckt. Doch werden in den genannten Bereichen die wesentlichen Abschnitte des Rahmens greifbar, in dem der Mensch lebt – wobei sich die Bereiche bald durchdringen und sich bald getrennt voneinander auf den Menschen auswirken.

Im folgenden sollen die Erlebnisfelder Kultur, Familie und Arbeitswelt in theologischer Perspektive betrachtet werden. In solchem Horizont zeigt sich, daß die Stichworte

Kultur, Familie und Arbeit gleichzeitig die Dimensionen des menschlichen Daseins angeben, die dank ihrer Prägekraft besonders geeignete Vermittler des Evangeliums sind. Wer darum apostolisch tätig werden will, steht auch vor der Aufgabe, gerade diese Lebensbereiche christlich zu gestalten. So können Feldzeichen des Glaubens aufgerichtet werden, und es kann vom Evangelium her eine neue Ordnung entstehen.

Nach dem Gesagten ließe sich Laienapostolat also wie jede andere Verkündigung der Offenbarung verstehen als Engagement für das Erfahrbarmachen des Glaubens.

Freilich bleibt dem Theologen bei solcher Zielbestimmung die Aufgabe zu prüfen, ob sich jedwede Glaubensaussage dafür eignet, im Gewand der Erfahrung zu begegnen. Ein theologischer Entwurf von E. Schillebeeckx erscheint für eine diesbezügliche Untersuchung sehr dienlich, da er der Beziehung zwischen Erfahrung und Glaube nachgeht.

Der Entwurf enthält folgende Grundgedanken:[1] Fundamentale, erhebende und erschütternde Begebenheiten greifen in das Leben eines Menschen ein. Sie bringen ihn vor die Grenze dessen, was er bisher mit sich und seiner Welt erlebte. Er kann sie nicht routinemäßig einordnen. Sie sind ihm vieldeutig, lassen sich aber gegebenenfalls auf Jesus Christus oder Gott hin beziehen. Versucht der Christ eine solche Deutung seiner Erfahrung, so kann es sein, daß dem Christen in ihr eine Glaubenswahrheit zur unmittelbaren Evidenz wird: »Ja, so ist es; das ist es.« sagt er sich dann. In solchen Erfahrungen begegnet dem Menschen die erlösende Kraft des Evangeliums; solche Erfahrungen realisieren für den Menschen, wie Gott durch sein Heilshandeln befreit. Was vorher durch die Verkündigung als christliche Lebensmöglichkeit lediglich gedacht oder gewußt war – Schillebeeckx spricht hier von einem aus der Verkündigung entstandenen »Suchprojekt« –, das wird in solcher Erfahrung »ein ganz persönlicher Akt des Glaubens – eine persönliche Glaubensüberzeugung mit einem konkreten christlichen Glaubensinhalt« (21). Dies ist nach Schillebeeckx die Weise, in der der Mensch von heute das christliche Glaubenscredo annimmt: Christlicher Glaube entsteht durch die christliche Deutung von menschlicher Erfahrung, so daß Situationen der Erfahrung den Glauben grundlegen.

Diese Analyse hat ohne Zweifel viel Überzeugungskraft. Und niemand kann ihre große katechetische Wirksamkeit bezweifeln. Glaubenssicherheit liegt nicht länger in Wort oder Überzeugung anderer begründet. Eins ihrer Momente ist vom Glaubenden erlebt worden, es liegt somit in ihm selbst. Damit tritt der Glaubensinhalt unmittelbar in den Horizont des Glaubenden. Glaubenswahrheit bezieht sich nicht auf »Jenseitiges«, auf einen Sonderraum, der dem Alltag fremd und daher nicht mit ihm in Verbindung zu bringen wäre. Der Ansatzpunkt für die Bewahrheitung der Offenbarung und damit für die Überzeugungskraft des Evangeliums kann vielmehr im sozialen Leben selbst gefunden werden.

Gerade das Laienapostolat nimmt solche Zusammenhänge dankbar zur Kenntnis. Denn es ist ja ständig neu mit der Schwierigkeit konfrontiert, daß Glaubensaussagen und Lebenswelt nicht zusammenzubringen sind. Es steht ständig neu vor der Notwendigkeit, im Raum seiner Präsenz, eben in der Schöpfungswirklichkeit, evangelisierend

---

1 Menschliche Erfahrung und Glaube an Jesus Christus. Eine Rechenschaft. Freiburg i. Br. 1979. Bei diesem Buch handelt es sich um die Zusammenfassung der theologischen Konzeption, die hinter den beiden großen Werken des Autors steht: Jesus. Die Geschichte eines Lebenden. Freiburg ^{6}1978; und: Christus und die Christen. Freiburg 1977.

einzugreifen, das heißt die Erlösungsdimension zu erkennen, zu artikulieren und sie zum Vollzug zu führen. So liegt es nahe, die These von der Erfahrung als Basis des Glaubens auf die drei Bereiche anzuwenden, mit denen wir uns befassen wollen.

1. Glaubenserfahrung und kultureller Auftrag des Christen

An dieser Stelle sollen noch nicht konkrete Formen des Apostolates entwickelt werden, wie sie der gegenwärtigen Kultur angemessen sein könnten. Es kann schon gar nicht der innere, geistesgeschichtliche und anthropologische Zusammenhang dargelegt werden zwischen Kultur und Menschsein, wie ihn der Heilige Vater so überzeugend bei seinen Besuchen in Paris (1979) und Köln (1980) entwickelt hat. Es müssen nur, schon aus Verständigungsgründen, einige Begriffe erläutert werden.

Was ist Kultur und wie entsteht sie?

In den verschiedenen Lebensbereichen prägt und erfindet der Mensch Formen, mit denen er sein Leben ordnet oder angenehmer zu machen sucht. Sie beziehen sich auf Wohnung, Kleidung, Wissenschaft und Religion. Sie werden gleichzeitig zum Mittel, in dem der Mensch aus seiner Anonymität heraustritt und sich kenntlich macht.

Besonders durch Sprache, Mythos und Kunstwerke deutet der Mensch sich und seine Geschichte. So gelingt es ihm mit Hilfe der Kultur, sich selbst besser zu verstehen. In der Kultur spiegelt er sich selbst. Er wird sich selbst objektiv und weiß genauer, was er von sich zu halten hat.

Mit der Stiftung von Kulturgeschichte materialisiert sich also der Geist einer Gemeinschaft. Gehören zu diesem Geist auch religiöse Elemente oder christlich bestimmte menschlicheWerte, so muß Gemeinwesen diese gleichfalls in Symbolen aus sich heraussetzen. Andernfalls würde durch die geschaffene Symbolwelt die Geisteswelt des Menschen um die religiöse Dimension verkürzt. Sie wäre kein getreues Spiegelbild seiner Lebenswelt mehr.

Und sie vergäbe gleichzeitig eine große pastorale Chance, die beachtet und durchdacht werden muß, auch wenn davor zu warnen ist, daß Kultur nicht durch ihre Verzweckung zerstört werden darf. Diese Chance besteht darin, daß religiöse Kultur den Menschen formt und daher Symbole aller Art großen Verkündigungswert haben können. Der Prozeß der Schaffung von Kulturgegenständen kommt ja erst dann zum Ziel, wenn diese Gegenstände ihrerseits wieder verstanden und angeeignet werden; wenn Betrachter und Angesprochene die Zeichen annehmen und den Wert für sich konstituieren, den diese Zeichen darstellen. So wirkt christliche Kultur – gewiß auch als Gnade und getragen von Gnade – verkündigend auf den einzelnen und die Gemeinde zurück.

Was gemeint ist, mag etwa in der Bekehrung des französischen Dichters Paul Claudel greifbar werden. Es ist bekannt, daß er als Jugendlicher seinen Glauben verlor und als Heranwachsender in »einen Zustand der Verzweiflung« fiel. Gleichzeitig lebte in ihm ein großer geistlicher Hunger. Mehr in Beobachtungsabsicht als aus Frömmigkeit begab er sich am 25. Dezember 1886 in die Kathedrale Notre-Dame von Paris. Er nahm »mit einem mittelmäßigen Vergnügen« am Festhochamt teil und kehrte dann zur Vesper nochmals zurück. Claudel gibt eine genaue Beschreibung vom Augenblick des Gottesdienstes und vom Ort in der Kathedrale: »Die Chorknaben waren dabei, das zu singen, von dem ich später erfuhr, es sei das Magnifikat gewesen. Ich stand selbst aufrecht in der

Menge, nahe dem zweiten Pfeiler am Choreingang, rechts, an der Seite der Sakristei. Und da geschah das Ereignis, das mein ganzes Leben beherrscht. In einem Augenblick wurde mein Herz angerührt, und ich glaubte.«[2]

Gewiß läßt sich ein solches Ereignis nicht ausloten. Nicht einmal vom Betroffenen selbst sind alle Gründe ans Licht zu heben; denn die Auslieferung des Menschen an Gott ist ein Geheimnis. Dennoch gibt es wohl einige Faktoren, die zu greifen sind: Das Fest wird für Claudel seine Bedeutung gehabt haben und die betende Gemeinde, in deren Mitte er stand. Aber gewiß war es gleichfalls die Liturgie des Gottesdienstes, die Gebetsform, die sich die Kirche als Niederschlag ihres Glaubens und ihres ästhetischen Empfindens in Jahrhunderten geschaffen hat. Und auch der Ort des Geschehens muß von besonderem Einfluß gewesen sein: eine gotische Kathedrale von eindrucksvoller Schönheit, ein Gebäude, in dem künstlerisches Empfinden von Generationen und der Wille zur Anbetung Gottes steinerne Form geworden sind. (Nicht von ungefähr gibt Claudel gleich dreifach den genauen Platz an, an dem er seine Bekehrung erlebte.) Jeder kann die Rückwirkung eines solches Raumes auf seine seelische Verfassung nachprüfen: wie er den Menschen klein werden läßt und ihn gleichzeitig erhebt; wie er ihn öffnet und für das Empfangen bereitet.

Das Bekehrungserlebnis Paul Claudels weist hin auf die glaubenprägende Kraft der vom Glauben geschaffenen Kultur. Viele Elemente wirken zusammen, als er in dieser Kathedrale am Gottesdienst teilnimmt: Musik, Gesang und Sprache, das heilige Spiel der liturgischen Handlung, seine Träger, Bewegungen, Gewänder und Riten, die Gemeinschaft, deren innere Beteiligung spürbar wird, aber auch die Architektur des Raumes, seine Farben, das Licht und das Dunkel.

Wie sehr muß dem Dichter Claudel durch diese Erfahrung der hohe Wert eröffnet worden sein, den der Gottesdienst im Gotteshaus für den Glaubenden bedeutet. Wem solche Erfahrungen geschenkt werden, der kann es nachvollziehen, wenn etwa der alttestamentliche Beter fern von Jerusalem klagt: »Wie der Hirsch lechzt nach frischem Wasser, so lechzt meine Seele, Gott, nach dir. Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott. Wann darf ich kommen und Gottes Antlitz schauen? Tränen waren mein Brot bei Tag und bei Nacht; denn man sagt zu mir den ganzen Tag: ›Wo ist nun dein Gott?‹ Das Herz geht mir über, wenn ich daran denke: wie ich zum Haus Gottes zog in festlicher Schar, mit Jubel und Dank in feiernder Menge« (Psalm 42,2-5). Oder wenn der Psalmist spricht: »Herr, ich liebe den Ort, wo dein Tempel steht; die Stätte, wo deine Herrlichkeit wohnt« (Psalm 26,8). Was Gott durch seinen Tempel an beglückender Nähe und majestätischer Größe geoffenbart hat, das ist ihm – Claudel – an diesem Weihnachtstag 1886 mit einem Schlag aufgegangen: »Ja, so ist es; das ist es.«

An dieser Stelle müßte nun eigentlich eine Fülle von alttestamentlichen Worten angeführt werden, die Claudel in eine lange Reihe von Menschen mit ähnlicher Erfahrung stellten – Jesaja und Micha, Zacharias und Ezechiël. Ihre Kette reicht bis ins Neue Testament, bis zu den Worten und Taten Jesu selbst, der die Tempelfrömmigkeit

2 »Les enfants de la MAITRISE... étaient en train de chanter ce que je sus plus tard être le Magnificat. J'étais moi-même debout près du second pilier, à l'entrée du chœur à droite du côté de la sacristie. Et c'est alors que ce produisit l'événement qui domine toute ma vie. En un instant mon cœur fut touché et je crus«. In: A. Lagarde/L. Michard (Hrsg.), Textes et Littérature, XXème siècle. Paris 1962, S. 177.

praktizierte, der in dem sein mußte, was seines Vaters war (vgl. Lk 2,41ff.) und gegen die Entwürdigung des Heiligtums protestierte (vgl. Mk 11,15-19).

Wer die glaubenentzündende und -bestärkende Kraft der Tempel- beziehungsweise Gotteshauserfahrung wägt, der versteht nicht recht, warum die letzten Bücher des Neuen Testaments all das in Frage stellen. Klingt es nicht wie eine große Negation all dieser Werte, die der Tempel symbolisiert, wenn Jesus selbst im Johannesevangelium sagt: »Glaube mir, Frau, die Stunde kommt, zu der ihr weder auf diesem Berg noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet... Die Stunde kommt, und sie ist schon da, zu der die wahren Beter den Vater anbeten werden im Geist und in der Wahrheit; denn so will der Vater angebetet werden. Gott ist Geist, und alle, die ihn anbeten, müssen im Geist und in der Wahrheit anbeten« (4,21.23f.); oder wenn der Verfasser der Apokalypse vom himmlischen Jerusalem vermerkt: »Einen Tempel sah ich nicht in der Stadt. Denn der Herr, ihr Gott, der Herrscher über die ganze Schöpfung, ist ihr Tempel, er und das Lamm« (21,22).

Hier kann nicht auf die Frage eingegangen werden, warum durch solche Aussagen ein neuer christlicher Kult und eine eigene Liturgie nicht ausgeschlossen sind. Unsere Untersuchung gilt vielmehr dem Erfahrungsmoment im Glaubensakt. Und zur Bewertung von Erfahrung für den Glauben des Menschen muß nun doch wohl festgestellt werden, daß das Nein des Johannesevangeliums und der Apokalypse zu Gotteshaus und Tempelfrömmigkeit keineswegs unsere spontane Zustimmung findet; daß unsere Erfahrung die biblische Botschaft keineswegs einholen kann mit einem »Ja,so ist es; das ist es.« Die befreiende Macht des göttlichen Heilshandelns verbinden wir nicht mit der Zerstörung des Gotteshauses und der Entbehrung der Liturgie. Wer dieser Hilfen auf dem Glaubensweg beraubt wird, erinnert sich eher an die Worte der alttestamentlichen Frommen, die an den Strömen Babels saßen und weinten, wenn sie an Zion dachten; die sich weigerten, die Lieder des Herrn fern vom Tempel zu singen (vgl. Psalm 137).

Demzufolge tauchen gegenüber der von E. Schillebeeckx uneingeschränkt vertretenen These erste Zweifel auf, daß nämlich die Erlösungskraft aller zentralen Glaubensinhalte durch Erfahrung evident gemacht werden könnte. Und darüber hinaus wird grundsätzlich die kulturelle Möglichkeit der Glaubensvermittlung – bei aller Berechtigung – an ihre Grenze geführt. Denn die Frage entsteht, ob die Mittel der Kultur die Weitergabe aller wesentlichen Glaubensinhalte zu fördern vermögen; ob sie nicht vielleicht sogar bei der Eröffnung dieser oder jener Glaubenswahrheit im Weg stehen könnten. Denn die Verkündigung Jesu von einer Anbetung, die nur Gottes Geist, aber keine geschaffene Voraussetzung zur Bedingung hat, wird ja kaum durch das materielle Element »Kultur« gestützt. Es deutet sich zwischen diesem Wort von der Anbetung im Geist und der Welt der Kultur eher ein Gegensatz an, da kulturelle Faszination auch Gottes Geist behindern kann.

2. *Gesellschaftliches Engagement*

Ein weiteres Thema unserer Erörterung betrifft die Arbeitswelt. Wenigstens erwähnt werden muß, daß zu diesem Problemfeld wichtige und folgenreiche Weisungen der Kirche und unseres Heiligen Vaters vorliegen, ja, daß es gegenwärtig kaum bedeutsame kirchliche Verlautbarungen gibt, die dieses Thema nicht berühren, bis hin zur jüngsten päpstlichen Enzyklika »Laborem exercens« vom 14. 9. 1981. Das Interesse der hier

vorgelegten Untersuchung liegt nun für den Bereich des gesellschaftlichen Engagements gleichfalls bei dem Gesichtspunkt der Erfahrbarkeit der Offenbarungsdaten, die ins Spiel kommen. Es richtet sich demnach wieder auf die theologischen Gesichtspunkte dieses Problems. Dabei soll die Prüfung der eingangs gestellten Frage fortgesetzt werden, ob nämlich auf dem Feld des sozialen und praktischen Engagements Glaubensaussagen eingeholt und damit für uns Gewißheit werden können – beispielsweise das neutestamentliche Liebesgebot.

Kein biblischer Satz hat ein so weit reichendes Echo im öffentlichen Bewußtsein gefunden wie Jesu Zusicherung: »Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan« (Mt 25,40). Kaum eine neutestamentliche Forderung ist so unbestritten wie die der Nächstenliebe. Diesen Eindruck gewinnt man jedenfalls, wenn man in Deutschland lebt; und er dürfte von der öffentlichen Meinung in anderen westlichen Ländern bestätigt werden. Die Medien aller Art und Organisationen jedweder ideologischer Herkunft machen sich stark für humanitäre Aktionen. Wenn damit auch die Praxis der Nächstenliebe noch keineswegs sichergestellt ist, die Theorie ist eindeutig und generell bejaht. Und mit der Liebe zum Nächsten findet auch das theoretische Anerkennung, was diese Liebe im politisch-gesellschaftlichen Raum einschließt: die Sicherstellung der Menschenrechte.

Es ist keine Frage, daß es im Privatleben da und dort dem Christen geschenkt wird zu erfahren, was das neue Gebot der Liebe beinhaltet; in der Begegnung mit dem bedürftigen Nächsten oder als Hilfloser in Not entdeckt er, was Jesus mit seinem Wort vom geringsten Bruder gesagt hat. Doch die Beschränkung des neuen Gebotes auf den überschaubaren Sektor des Individuellen hieße, biblisches Denken zu verkürzen und damit mißzuverstehen. Die Forderungen und Forschungen der sogenannten politischen Theologie der Gegenwart machen eine solche Eingrenzung vollends unmöglich.

Da sind zunächst die politischen und sozialen Weisungen der alttestamentlichen Schriften, die Fortschritt und Befreiung des auserwählten Volkes ansprechen. Auch neutestamentlich gilt die Bruderliebe nicht nur dem einzelnen, bis zum Feind, da jeder Mensch in Christus zum Nächsten werden kann (vgl. das Gerichtsgleichnis, aus dem der Satz vom »geringsten Bruder« stammt). Die Liebe soll vielmehr menschenfreundlich wie die Liebe Gottes selbst sein (vgl. Titus 3,4) und zu jedermann hingehen (vgl. Röm 12,10-21).

Vom Liebesgebot her wird die Predigt Jesu und die der neutestamentlichen Autoren häufig scharf gesellschaftskritisch. Das belegen die wiederholte Mahnung und Drohung gegen die Reichen und Etablierten (vgl. Lk 6,24ff.; Mt 6,24; 1 Kor 11,20; Jak 2,1ff.) und die Parteinahme für die Armen und Schwachen (vgl. Lk 6,20; 1 Kor 12,22ff.). Es liegt ganz im Sinn solcher Verkündigung, daß mit ihr nicht nur einzelne zur Bewußtseinsänderung aufgefordert werden sollen. Gerechtigkeit und ein geordnetes Leben in Friede und Eintracht konnten nicht allein Ziele des privaten Miteinander sein. Auch in den gesellschaftlichen Strukturen sowie im öffentlichen Lebensraum sollten Christen das neue Gebot zur Beachtung bringen und durch Einflußnahme gegebenenfalls Veränderungen herbeiführen.

Der Mensch hat ja als Person und Individuum auch seine gesellschaftliche und politische Natur. Die personale Liebe tendiert daher zur Institutionalisierung; dadurch richtet sich die Freiheit des Menschen ein, schafft sich eine Infrastruktur, ein ökonomisches und ein politisch-administratives System.

Und all das wird von der neutestamentlichen Ethik nicht geringgeachtet, selbst wenn auf Grund der damaligen Weltsituation und wegen anderer zeitbedingter Faktoren diese Ethik verständlicherweise zunächst gemeindebezogen war. Aber schon damals drängte die Nächstenliebe zu öffentlichen Aktionen, wie Kollekten für andere Kirchen (vgl. 2 Kor 8,1-15), zu festen Dienstträgern, wie Gabenverteilern, Barmherzigkeit-Übenden, Diakonen usw. (vgl. Röm 12,8, Phil 1,1). – Wenn in einer Zeit wie der unsrigen die Freiheit des Menschen ständig neuen Gefährdungen ausgesetzt ist und die Möglichkeit eines Lebens in personaler Würde durch Ideologien, Apparate, verführerischen Konsumzwang, menschenverachtende Machtbesessenheit, ausbeuterischen Neokolonialismus so nachdrücklich bedroht ist, so fordert der Einsatz für den Menschen heute erst recht und unabdingbar auch den Einsatz für menschenwürdige Strukturen und eine gerechte politisch-soziale Ordnung.

Damit bekommt unsere Frage nach der Erfahrbarkeit des Glaubens aber eine ganz neue Dimension: Es stellt sich nämlich das Problem, ob uns bei unserer Suche nach dem Glauben die politisch-gesellschaftliche Relevanz des Christentums begegnen und überzeugen kann; ob geschichtliche Situationen oder öffentliche Ereignisse in gleicher Weise wie individuell Privates in uns die Wahrheit der zugesagten Offenbarung sicherstellen können.

Vielleicht gibt es wirklich auch in diesem Bereich so etwas wie: »Ja, so ist es; das ist es.« Ich denke etwa an die vielfache Verheißung der Freiheit und des Heils im Alten Testament für das ganze Volk Gottes unter der Voraussetzung von Buße und Gebet. In Österreich wurde nach dem letzten Krieg zu solchem sühnenden Gebet aufgerufen, und viele, viele beteiligten sich. Noch heute besteht eine Organisation von mehr als zwei Millionen Mitgliedern, die sich diesem Ziel verschrieben hat. Und für Österreich wurde anders als für Deutschland die drohende Spaltung des Volkes und die Unterdrückung eines Teiles seiner Bewohner durch kommunistischen Neokolonialismus abgewendet. Wer den genaueren geschichtlichen Zusammenhängen nachgeht, der wird nicht mehr vorschnell behaupten, die Freiheit ganz Österreichs sei nur Folge diplomatischer Verhandlungskunst und besonderer strategischer Umstände.

Noch ein weiteres Faktum soll an dieser Stelle herausgegriffen werden, damit es uns Anstoß sei zum Nachdenken über solche gesellschaftliche und politische Ereignisse, die den Glauben des Menschen grundlegen können:

Martin-Luther King und sein gewaltfreier Kampf für Gerechtigkeit und Liebe.

Im Januar 1956, nachdem er ein Attentat überstanden und eine angriffswütige Menge aufständischer Schwarzer beruhigt hatte, ist er in Not und Hoffnungslosigkeit. Er spricht zu Gott: »Ich bin da, um Stellung zu nehmen in einer Sache, die mir gerecht erscheint. Aber jetzt habe ich Angst. Die Leute drängen mich, damit ich sie führe. Und wenn ich ohne Kraft und Mut bin, dann werden auch sie schwach werden. Aber ich bin am Ende meiner Kräfte. Ich bin an einem Punkt angekommen, an dem ich nicht mehr allein Herr der Situation werden kann.«[3]

Er entscheidet sich zum Durchhalten, zum Einsatz gegen Rechtlosigkeit und Armut, gegen das politische und soziale Unrecht, das dem schwarzen Mann angetan wird. Er tut alles, damit endlich offenkundig wird: Auch der schwarze Mann ist Gottes Ebenbild; Gott will ihn dem Weißen gleich an Würde und Recht. Zwar muß der schwarze Pastor

3 Aus J. P. Delarge, Prier avec Martin-Luther King. Paris 1981, S. 17.

seinen Kampf am 4. April 1968 mit dem Leben bezahlen; zwar hat er nicht mehr erlebt, welchen unbezweifelbaren Fortschritt trotz aller bleibenden Probleme die von ihm ausgelöste Bewegung der Schwarzen in den USA gebracht hat im Recht, in der Politik, in der Schule. Aber er hat wie Mose – offenbar doch ein wenig vom verheißenen Land gesehen und darin seine Angst überwunden, seinen Glauben gefestigt. Jedenfalls sagte er am 28. August 1963, als in Washington 60 000 weiße und 200 000 schwarze Menschen ihr »We shall overcome« gesungen hatten: »Mir träumte, daß meine vier Kinder eines Tages in einem Land leben, in dem man sie nicht nach ihrer Hautfarbe beurteilte... Mir träumte...« Wenigstens im Traum fand sein Beten, sein Ringen und gewaltloses Kämpfen eine Antwort, die ihn ahnen ließ: »Ja, so ist es; das ist es.«

Gottes Botschaft bezieht sich auch auf Gesellschaft und Politik. Und manchmal können geschichtliche Ereignisse die Zeitgenossen sicher machen, daß Gott der Herr der Geschichte ist und daß in ihr seine Verheißung erfüllt wird: Wenn also in einem geschichtlichen Augenblick der Mensch, seine Würde und seine Freiheit zu ihrem Recht kommen, so handelt es sich unbestreitbar – wenn auch noch anderes zu dieser Tatsache zu sagen ist – um eine Möglichkeit, daß der Zeitgenosse seinen Glauben vertieft oder Glauben gewinnt.

Doch erweist sich diese Möglichkeit bei näherer Betrachtung als Gratwanderung: Martin-Luther King hatte große Mühe, sich gegen Stoke Carmichael und seine »Black Power« abzugrenzen. Politisch soziales Engagement kann eben nicht verzichten auf Parteilichkeit, vermischt sich dann für Ungeduldige zu leicht mit der Logik dieser Welt, wagt den Einsatz aller Mittel, setzt auf die reine Macht, um – koste es, was es wolle – die gesetzten Ziele zu erreichen.

Muß dann nicht auch irgendwo der Hebel angesetzt werden, wenn friedliches Vorgehen sich als aussichtslos erweist? Kann der Christ länger mit ansehen, wie der Mensch in der Welt mit Füßen getreten wird? Wenn der Imperialismus westlicher Wirtschaftsmächte die Armen der Entwicklungsländer immer ärmer macht; wenn durch den Rassismus in Südafrika schwarze Christen täglich gepeinigt werden, so daß sie offen aussprechen: »Ich hasse alle Weißen, ich hasse auch dich«; wenn in Berlin durch eine Mauer der Teil eines Volkes in ein Gefängnis eingesperrt wird, so bedrückend, daß immer neu unter Lebensgefahr Flucht versucht wird und daß bei diesen Versuchen schon mehr als 80 Menschen ihr Leben ließen; wenn in Nordirland junge gläubige Katholiken in politischem Idealismus den Selbstmord durch Hungerstreik wählen; wenn Diktaturen in Ost und West Folterungen und psychiatrische Behandlungen einsetzen, um ihr Regime zu stabilisieren?

Wer sensibel ist gegenüber der Würde des Menschen, kann da nicht zur Ruhe kommen. Und weil die friedlichen Mittel zu schwach sind, drängt es manchen zur Gewalt. Er möchte, daß das Evangelium von der Liebe sich unter Menschen realisiert, und dieses selbe Evangelium wird ihm zur Fessel: Liebe kann für ihn nur Gestalt annehmen, wenn er das Liebesgebot übertritt; Gerechtigkeit und Friede für die einen sind nach seinem Urteil nur erreichbar durch Kampf und Verfolgung der anderen.

Das Bestreben, Glaube durch Erfahrung zu gewinnen, hat in ein Dilemma geführt – eine Sackgasse, die nahelegt, das Handeln Jesu selbst zu befragen. Wie versteht er sich selbst? Was lehren seine Predigt und sein Leben über den gewaltsamen Einsatz für politisch-soziale Veränderung? Bedient er sich der »weltlichen Machtlogik«? Nur einige Bemerkungen sollen wenigstens die Richtung einer Antwort andeuten.

Jesus trat in eine geschichtliche Situation ein, die für die einfache jüdische Bevölkerung von drückender Ausbeutung, unsagbaren Kriegsgreueln und enttäuschten Hoffnungen gekennzeichnet war. »Kein anderes Volk in der Antike hat sich so beharrlich und erbittert gegen die Überfremdung durch hellenistische Kultur und die Unterdrükkung durch die römische Weltmacht gewehrt wie das jüdische; es ist, wie die drei gescheiterten Aufstände von den Jahren 66-74, 115-117 und 132-135 nach Christus zeigen, an diesem Widerstand beinahe selbst zugrunde gegangen.«[4] Jesus, dessen Botschaft immer auch politisch gedeutet wurde, hätte seine Wirkung auf das Volk dazu ausnutzen können, die bestehende Ordnung gewaltsam zu verändern. Wie reif der Boden für solche Ziele war, zeigt die Bewegung der Zeloten.

Doch Jesus baut keine irdische Macht auf. Und den politischen Instanzen seiner Zeit gegenüber verharrt er in kritischer Distanz. Sie sind für ihn durch Gottes Nähe entmächtigt. Und der einzelne, ganz gleich in welcher Lage, ist vor ihnen frei, besonders wenn die Großen sein Menschsein erdrücken wollen (vgl. sein Wort zur Steuerfrage Mk 12,13ff.). Jesus paktiert mit den Deklassierten und den Ausbeutern, den Zöllnern; stellt den »Volksfeind«, den Samariter, dem jüdischen Geburtsadel, nämlich dem Priester und Leviten, als Vorbild hin; verurteilt in seinen harten Worten über den »Mammon« (Lk 16,9ff.) jegliche Feudalstruktur.

Dabei liegt für ihn jedoch das Böse nicht primär in den transsubjektiven, sozialen und politischen Verhältnissen, beim Priesteradel, den Großgrundbesitzern oder bei »Rom«, sondern im Herzen des einzelnen. So fordert er zunächst die Veränderung dieses Herzens; er radikalisiert das Liebesgebot (vgl. 3 Mose 19,18) zur grenzenlosen Vergebungsbereitschaft, zur Absage an jede Form des Hasses.

Jesus kann diese grenzenlose Liebe fordern, weil er den Menschen getragen weiß von der Liebe des Vaters, die weiter reicht als alles Leid; sie wird – mag die Situation noch so menschenunwürdig und skandalös sein – sich als stärker erweisen. Dieses Vertrauen auf den Vater enthebt den Jünger jeglichen Zwangs zur Selbstbestätigung und Selbstverteidigung, jeglicher aggressiven Wiedervergeltung, jeglicher Selbstrechtfertigung und der Verklärung des rücksichtslosen Erfolges. Wegen des Vertrauens auf den Vater ist Jesus frei, auch zu Leiden und Opfer.

Im letzten muß wohl nach diesem Vertrauen gefragt werden, wenn der Mensch durch das Unrecht in der Welt verleitet wird, sich am Gebot zur Liebe *jedes* Nächsten zu ärgern.

Im Hinblick auf die Bestätigung des Glaubens durch Erfahrung haben bei solchem Ärgernis heimlich die Akteure gewechselt. Von Glaubensbegründung durch Erfahrung wurde ursprünglich gesprochen, weil *Gott* seine Zusage realisierte und so den Erfahrenden im Glauben sicher machte. Dabei wurde übersehen, daß Erfahrung niemals das einholt, was der Glaube an Erfüllung im Jenseits verheißt; was er in der Terminologie von Karl Marx an »Opium« enthält. Weil aber der Mensch mit seinem »Suchprojekt« sich aufgemacht hatte, um jeden Inhalt des Glaubens zu erfahren, meinte er, die Bedingung für die Erfahrung in einigen Fällen selbst realisieren zu müssen. Ungeduldig wartete er nicht, bis Erlösung geschenkt würde, sondern er versuchte, sie selbst zu schaffen. Und es ist nicht verwunderlich, daß er sich bei diesem Versuch solidarisch

4 Martin Hengel, Gewalt und Gewaltlosigkeit. Stuttgart 1971, S. 38ff.

erfuhr mit den irdischen Heilsideologien aller Art. Denn auch sie haben ja nichts zu erhoffen; sie erleben nur das Heil, was sie selbst bewirken.

Die These von der Begründung des Glaubens durch Erfahrung hat zweifelsohne ihre psychologischen Vorteile. Denn sie antwortet auf das Selbstverständnis des modernen Menschen. Er ist bestrebt, Behauptungen zu verifizieren. Und die eigene Prüfung gibt ihm die größte Sicherheit. Das Wort eines anderen soll dagegen seine Überzeugung nicht prägen; solche »Abhängigkeit« stände seiner Vorstellung von Selbstbestimmung entgegen.

Dennoch erwies es sich, daß die These von der je eigenen Erfahrung als Glaubensbasis für jeden Menschen zunächst für die Frage nach der Kultur als Hilfe zum Glauben an ihre Grenze kam. Und auch für die Ebene des Sozialengagements konnte ihr keine absolute Gültigkeit zugestanden werden. Abschließend soll sie noch für den Raum der Familie bedacht werden.

3. Familie

Es ist die Mutter, die dem Neugeborenen erstmals die Erfahrung von Liebe und Wohlwollen schenkt. Durch ihre Sorge und Zärtlichkeit ruft sie das Kind aus dessen Selbstverschlossenheit. Das Lächeln ihrer Liebe begründet im Kind das Wissen, daß sich das Ich nicht selbst genügt; daß das Ich vom Du erweckt werden muß; daß die Sehnsucht des Menschen sich nicht erfüllt in der Statik und Selbstzufriedenheit, wie sie die geometrische Figur des Kreises beschreibt, sondern nur, wenn Ich und Du in der »Ellipse der Liebe schwingen« (H. U. Balthasar). In der Annahme durch das Du wird das Ich seiner selbst inne und realisiert: Raum und Welt gibt es nicht von Gnaden des Ich, sondern erst von Gnaden des Du. Die Kunst des Du, nicht das Vermögen des Ich, bewegen das Ich sich aufzumachen, um dem Du entgegenzugehen. – So ist der Mensch zutiefst gekennzeichnet durch den Wunsch, angenommen, bejaht, vom Wohlwollen zur Selbstüberschreitung angelockt zu werden. Und der vorzügliche Ort, der auf dieses Grundbedürfnis antwortet, ist die Familie. Annahme und Wohlwollen machen die Grundkraft der Familie aus. Sie sind ihre Verheißung.

Für den Glaubenden werden dieses Geschenk und dieses Verlangen transparent. Er erlebt und durchschaut, wie die vergängliche Natur umfangen ist von endgültigen Gaben. Er läßt sich von Jesus Christus führen, im allmächtigen und furchterregenden Schöpfer des Himmels und der Erde den Vater zu erkennen und ihn mit »Abba – lieber Vater« anzureden. Denn er glaubt an sein unbegrenztes Wohlwollen und die beschützende Geborgenheit bei ihm; er vertraut darauf, von diesem Vater ohne Einschränkung angenommen zu sein. – Und wendet sich dieser Gott mit seinem unverdienten Heilswillen immer neu dem auserwählten Volk und seinen Gliedern zu, so bedient sich sein Wort selbst all der Erfahrungen, die Menschen untereinander mit gegenseitiger liebender Zuwendung machen: Da ist der Rausch der Verliebtheit, da sind Erwählung und Brautschaft, Lebensbund und Treue.

Darum ist das Durchmessen all jener Kräfte, die Familie bauen und erhalten, besser geeignet zur Erfahrung von Glaubenswahrheit als alle anderen Lebensbereiche. Leichter als anderswo kann der Glaubende hier schlußfolgern: »Ja, so ist es; das ist es.«

Doch Erfüllung und Bejahung sind nicht immer die Antwort, die das menschliche Miteinander für die Sehnsucht des einzelnen bereithält. Liebende entdecken, daß sie

trotz besten Willens unfähig sind, das Du ganz und dauerhaft erfüllen zu können. Dichter beschreiben ihre enttäuschte Hoffnung, ihre Frustration und ihren Schmerz. Wie etwa derselbe Paul Claudel, der uns schon begegnet ist. In seinem »Seidenen Schuh« zeichnet er Rodrigo und Proëza, die in größter Leidenschaftlichkeit einander zugetan sind – ohne einander das erwartete Glück schenken zu dürfen. – Es gibt im ganzen Lebenswerk Claudels keine Darstellung der endgültig erfüllenden Beziehung zwischen Mann und Frau. In seinem Theaterstück »La Ville«, läßt er eine Frau sogar sprechen: »Ich bin die Verheißung, die nicht eingehalten werden kann.« Die verkostete Erfahrung von Glück erwies sich als kurzlebig und vergrößerte nur die Sehnsucht, stillte sie aber nicht.

Und das offenbar nicht nur wegen eines besonderen Mißgeschicks, per Zufall sozusagen. Wenn wir auf einen anderen Franzosen hören, Léon Bloy, so wird dieser Ausfall der Beglückung, die schmerzhafte Entbehrung des erhofften Wohlwollens, geradezu zum Prüfstein der Liebe. Er schreibt: »Wenn einer vorgibt, mich zu lieben, sich aber weigert, durch mich zu leiden, so handelt es sich nur um einen Wucherer des Gefühls, der in meinem Herzen seinen Handel einrichten will.«

Wer all diesem zustimmt – und nicht nur große Franzosen, sondern auch unsere Selbstbeobachtung legen diese Zustimmung nahe –, der kommt nun bei der Prüfung von der Glaubensbegründung durch Erfahrung in der Tat in eine schwierige Situation: Der Mensch hat zum Erweis seiner Liebe den Entzug des Wohlwollens zu bejahen. Demzufolge muß der Glaubende davon ausgehen, daß Gottes Liebe ihm den scheinbaren Entzug göttlichen Wohlwollens, eben Schmerz und geistliche Mühsal, bringt. Das ist leider unbestreitbar – auch wenn durch eben diesen Schmerz wohl kaum jemals der Glaube an Gottes Güte und Liebe grundgelegt wird; wenn also – getroffen vom Leid – unsere Erfahrung die sie auslösende Glaubenswahrheit von der Liebe Gottes wohl kaum jemals einholt, so daß sie sagen würde »Ja, so ist es; das ist es.« – Im Gegenteil: Von Hiob angefangen ist die Welt voller Anklagen gegen einen Gott, der den Tod Unschuldiger zuläßt, Diktaturen und Folter nicht aufhebt und menschliches Elend anscheinend gelassen mit anschaut.

Beim Stichwort »Leiden« – das der Glaubende als Wort vom »Kreuz« liest – zeigt sich: Die These von der Glaubensbegründung durch Erfahrung denkt zu kurz. Sie rückt die Wahrheit des Kreuzes in den Hintergrund, die katechetisch schwierig, die pastoral nicht effektiv und die einer Welt nicht angemessen ist, in der das Evangelium gerne auf Anweisungen zum »savoir-vivre« verkürzt wird. Diese »Rede vom Kreuz« ist eben nach wie vor »den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit« (1 Kor 1,23).

Doch dieses Kreuz darf nicht unterschlagen, wer die Grundlegung oder die Festigung des Glaubens abhandelt, auch wenn es vom Blitz der Einsicht nicht bejaht wird; wenn es sich der Zustimmung des Gefühls versperrt; wenn es eben quer steht zu dem, was Menschen nachvollziehen können. Das Kreuz zeigt den Weg in die Abgründe der Erfahrung. Es beinhaltet das Erlebnis der Finsternis, das Aushalten der Ferne vom Du. Es läßt uns den Schrei hören: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« (Mt 27,46). Doch gerade dieser Schrei, der Tiefpunkt des Leides und der Inbegriff der *Nichterfahrung* des Glaubens begründet gnadenhaft den Weg des Menschen mit Gott, erlangt uns die Gnade des Glaubens.

Karl Rahner ist einer der ersten, die in unseren Tagen die Welt der menschlichen Erfahrung mit der Welt des Glaubens in Verbindung zu bringen versuchten in seinem

Artikel »Erfahrung der Gnade« (1954). Darin knüpft er nicht bei der bestätigenden Erfahrung, sondern beim Kreuz, bei negativen Phänomenen an, um die Möglichkeit der Verankerung des Menschen in Gott darzustellen.

Er schreibt: »Haben wir schon einmal geschwiegen, obwohl wir uns verteidigen wollten, obwohl wir ungerecht behandelt wurden?... Haben wir schon einmal gehorcht, nicht weil wir mußten und sonst Unannehmlichkeiten gehabt hätten, sondern bloß wegen jenes Geheimnisvollen, Schweigenden, Unfaßbaren, das wir Gott und seinen Willen nennen? Haben wir schon einmal geopfert, ohne Dank, Anerkennung, selbst ohne das Gefühl einer inneren Befriedigung?... Haben wir schon einmal versucht, Gott zu lieben, dort, wo keine Welle einer gefühlvollen Begeisterung einen mehr trägt, wo man sich und seinen Lebensdrang nicht mehr mit Gott verwechseln kann, dort, wo man meint zu sterben an solcher Liebe, wo sie erscheint wie der Tod und die absolute Verneinung, dort, wo man scheinbar ins Leere und gänzlich Unerhörte zu rufen scheint, dort, wo es wie ein entsetzlicher Sprung ins Bodenlose aussieht, dort, wo alles ungreifbar und scheinbar sinnlos zu werden scheint?...

Waren wir einmal gut zu einem Menschen, von dem kein Echo der Dankbarkeit und des Verständnisses zurückkommt, und wir auch nicht durch das Gefühl belohnt werden, ›selbstlos‹, anständig usw. gewesen zu sein?

Suchen wir selbst in solcher Erfahrung unseres Lebens, suchen wir die eigenen Erfahrungen, in denen gerade uns so etwa passiert ist. Wenn wir solche finden, haben wir die Erfahrung des Geistes gemacht, die wir meinen. Die Erfahrung der Ewigkeit, die Erfahrung, daß der Geist mehr ist als ein Stück dieser zeitlichen Welt, die Erfahrung, daß der Sinn des Menschen nicht im Sinn und Glück dieser Welt aufgeht, die Erfahrung des Wagnisses und des abspringenden Vertrauens, das eigentlich keine ausweisbare, dem Erfolg dieser Welt entnommene Begründung mehr hat.«[5]

*

Unserm von zeitgenössischen Trends beeinflußten Denken käme es – wie eingangs erwähnt – sehr entgegen, wenn sich unser Glaube durch Erfahrung begründen ließe. Indem wir den Ansatz von E. Schillebeeckx bedacht haben, sind wir darum auch unserer eigenen Mentalität nachgegangen. Dabei ist Skepsis gegen die Verläßlichkeit des christlichen Vernunfturteils zutage getreten. Was moderne Christen für zutreffend halten, kann eine tiefere Glaubensanalyse oft nicht einschränkungslos bestätigen. Vielmehr zeigte sich im Laufe des Nachdenkens mindestens in drei Punkten eine Dialektik, die zur spontanen Beurteilung des christlich informierten gesunden Menschenverstandes »ja« und »nein« zugleich sagen muß.

1. Die Mitgestaltung der Gesellschaft und des Alltags durch Förderung der Menschenwürde und die Werte der Kultur ist besonders den Laien aufgegeben. Formen des Lebens und Zeichen des Glaubens sollen helfen, daß der Christ nicht wankend wird in seiner Überzeugung. Räume der Freiheit sind zu bewahren oder zu erstreben, in denen christliches Leben lebbar ist. Dabei steht zu erwarten, daß mancher Versuch einzelner oder von Gruppen scheitern wird, da die säkularisierte Umwelt ihn unterdrückt. Dann darf jedoch zum Engagement des Christen die Gelassenheit kommen. Scheitern ist keine

5 Schriften zur Theologie III. Einsiedeln ^{2}1957, S. 105-109-106.

Kastastrophe. Das Wirken des Geistes Gottes ist eben nicht gebunden an Zeichen und Orte. Ja, manchmal sind diese sogar hinderlich. »Der Wind weht, wo er will«, sagt Christus bei Johannes. »Du hörst sein Brausen, weißt aber nicht, woher er kommt und wohin er geht« (3,8).

2. Vieles, was als Kreuz des Menschen ausgegeben wird, ist in Wirklichkeit ein Mißstand, der unsere Reaktion notwendig macht. Es gilt, durch Widerspruch und Widerstand Änderungen anzustreben. Dennoch kann das Kreuz nicht aus dem menschlichen Leben gestrichen werden. Ein Koordinatensystem, in dem es für unser Urteil und Handeln keinen Platz hätte, ist zu verwerfen. Wenn Not oder Verhängnis dann hereinbrechen – über uns oder über andere –, dann wissen wir ihnen wenigstens einen Sinn zu geben: Sie sind Erlösungsmittel; in ihnen werden, auch wenn es unserer Erfahrung nicht zugänglich ist, Gnade und Heil gewirkt. Trotzdem wird es den meisten von uns wohl immer schwerfallen, mit Paulus zu sprechen: »So freue ich mich der Leiden, die ich für euch trage...« (Kol 1,24).

3. Es ist die Aufgabe auch des Christen, Recht und Gerechtigkeit in dieser Welt zu schaffen. Allerdings ist unseren Augen angesichts der Frage, wie sie zu realisieren sind und ob sie zuteil werden, oft die Einsicht versperrt. Erst im Glauben haben wir die Hoffnung auf jenseitige Vergeltung. Dieses Element »Opium« in unserem Christsein ist nicht zu diskreditieren. Der Apostel sagt uns: »Was kein Auge je gesehen, was kein Ohr gehört hat, was in keines Menschen Herz gedrungen, das hat Gott jenen bereitet, die ihn lieben« (1 Kor 2,9).

Kunst: Kultbild oder Denkanstoß?

Von Herbert Schade SJ

Das Thema »Von der Notwendigkeit des Bildes«, das der bekannte Maler und Bildhauer Emil Wachter, dem wir die Baden-Badener Autobahnkirche mitverdanken, in dieser Zeitschrift[1] ebenso überzeugt wie leidenschaftlich aufgreift, ist zweifellos von zentraler Bedeutung. Man kann dem Künstler nur zustimmen: Das Bild steht in der Mitte unserer Probleme. Wachter sieht sehr klar, daß hier »irgendwo« unsere geistige Not ihren Grund und ihre Ursache hat. Er geht dann, der Not gehorchend, zunächst zum Angriff über.

Allerdings muß er sowohl gegen breite künstlerische Bewegungen der Gegenwart wie auch gegen kirchliche Vorgänge im Bereich der Kunst zu Felde ziehen. Dabei werden jene Mitglieder der Kirche, die »die Bibel als Objekt historisch-kritischer Forschung zum Poliermittel für den Glanz von Exegese und Theologie« gebrauchen, attackiert, wie auch der vom Künstler ausdrücklich hochgeschätzte Heilige Vater wegen seines – sicher mißverständlichen – Eintretens für eine Autonomie der Kunst angegriffen. Zugleich wird das »geschönte, blutleere und idealisierte Bild von Mensch und Gott« im kirchlichen Bereich kritisiert.

---

1 In dieser Zeitschrift 6/81, S. 586-593.

Als Problemlösung und als positive Antwort auf unsere Fragen macht der Künstler den Vorschlag, in Auschwitz durch die deutschen Katholiken eine Heilig-Blut-Kirche zu bauen. Dabei dürfen wir wohl ergänzen: nach Art der Autobahnkirche St. Christophorus in Baden-Baden, einem Werk, in dem Wachter mit seinen Betonreliefs die Summe von Bibel und Gegenwart zieht.

Ehe wir auf die zentrale Problematik des Beitrages eingehen, müssen wir zwei Mißverständnisse im künstlerischen Bereich klarstellen.

1. Mißverständnisse

Wachter spricht von einer modernen Gruppe, die er dem Begriff »Anti-Bild« zuordnet, also zu Gegnern des Bildes oder des Bildermachens proklamiert. Zu diesen Künstlern zählt er Joseph Beuys. Das ist mißverständlich. Beuys nennt seine Werke »Anti-Kunst«. Mit diesem Begriff lehnt Beuys den bloß ästhetischen Charakter des Machens, das Künstlerische um seiner selbst willen, ab. Seine Werke sind und bleiben aber Bilder und Symbole. So will die »Honigpumpe am Arbeitsplatz« die Notwendigkeit der Verbindung des modernen Menschen mit seinem kosmischen Lichtgrund im Zeichen der Biene bewußtmachen. Das Arrangement »Zeige deine Wunde« mit Bahren und Fett-Filz charakterisiert die Todesverfallenheit des Menschen. Man kann sich fragen, ob Beuys seine Themen mit den geeigneten Mitteln ausdrückt. Zweifellos aber will er Bilder und Symbole – und zwar oft religiösen Charakters – erstellen. Er gehört also zu den Anti-Künstlern, aber nicht zur Gruppe des Anti-Bildes.

Mißverständlich oder unklar bleibt, ob die Äußerungen Wachters gegen die abstrakte Malerei gerichtet sind. Einige haben es im Gespräch so interpretiert. Mir scheint es nicht. Aber seine scharfen Angriffe gegen die Vertreter des »Anti-Bildes« können diesen Eindruck erwecken. Deshalb sollte die Unterscheidung zwischen Bild als Darstellung des Gegenständlichen und Bild als umfassenderer Begriff eigens herausgearbeitet werden. So muß man das Werk des Wassily Kandinsky als abstrakt ansprechen. Es besitzt jedoch sicher Bildcharakter.

Schwer wiegt Wachters Kritik an der päpstlichen Auffassung einer autonomen Kunst.

2. Zur Autonomie der Kunst und einer Kunst als Denkanstoß

Es ist tatsächlich kaum verständlich, wie das Plädoyer für eine Autonomie der Kunst in die Rede des Papstes geraten ist. Wenig vorher hat diese Forderung nach einer Autonomie der Kunst Hans Küng in seiner Stuttgarter Rede an die Künstler gestellt. Sehr zu Recht hat Küng dort den Begriff der autonomen Kunst von der Philosophie Kants hergeleitet, mit den Gedanken dieses Philosophen begründet und damit seinen eigenen Standpunkt beleuchtet. Wollte die päpstliche Rede uns Küng oder Kant oder beider Gedankengut empfehlen? Das ist wenig wahrscheinlich. Es wäre also näher zu prüfen, was die päpstliche Rede unter dem Begriff einer »autonomen Kunst« versteht.

Allerdings konnte man schon in der liturgischen Konstitution des letzten Konzils einen vergleichbaren Ausdruck finden. Dort wurde die Kirche als »Freundin der schönen Künste« bezeichnet. Der Begriff der »schönen Künste« ist eine Erfindung der Aufklärung und wird gemeinhin durch die Namen Winkelmann und Kant charakterisiert.

Nachdenklich macht, daß in keiner der beiden offiziellen kirchlichen Äußerungen auf das zentrale Problem der modernen bildkünstlerischen Auseinandersetzungen eingegangen wird, d. h. die Liquidation des Begriffes der schönen Kunst selbst und den Zerfall des ästhetischen und religiösen Bewußtseins. Der Heilige Vater und mehr noch Hans Küng hatten mit ihrem Zugeständnis bzw. mit ihrer Forderung nach einer Autonomie der Kunst zunächst einen großen Erfolg bei den Künstlern. Tatsächlich ist in der gesamten Kunstszene dieser Begriff und mehr noch die Sache selbst in Bewegung geraten. Und das aus drei Gründen: Zunächst entspringt diese »autonome Kunst« dem klassizistischen Denken, das den griechischen Formkanon zur Norm erhoben hatte. Dieser Kanon, den man ästhetisch kolportierte, war leer geworden und bot bald die Fassade für andere, vorwiegend eshafte Wirklichkeiten. Dann aber löste die sogenannte autonome Kunst den Maler und Bildhauer aus den ethischen, wissenschaftlichen und vor allem aus den sozialen Bindungen heraus. Werner Hofmann konnte deshalb sagen, der Künstler sei es müde, in die »Reservate des interesselosen Wohlgefallens« eingesperrt zu werden. Das heißt, der Künstler erhielt mit dem Zugeständnis der Autonomie eine gewisse Narrenfreiheit, und die Kunstszene wurde zu einer Spielwiese, auf der jeder, der sich zum Künstler berufen fühlte, seine, von keiner staatlichen oder kirchlichen Instanz beanstandeten, gelegentlich sogar unsinnigen Äußerungen von sich geben konnte. Der Künstler war damit zwar frei, hatte jedoch seine gesellschaftliche Relevanz für diese Freiheit eingetauscht. Galeristen und Journalisten, also begrenzte Gruppen, mühten sich, den ihnen entsprechenden Werken einen ideologischen Hintergrund zu erarbeiten. So entstand in der Kunstszene das, was Werner Haftmann »die Horde« genannt hat. Publicity und merkantiler Erfolg entschieden oft über die Qualität der Arbeit. Das Kunstwerk war nicht mehr das Palladium oder Symbol der Gesellschaft, geschweige denn das Kultbild der Kirche, sondern ein »Denkanstoß«. Man mußte »ins Gespräch kommen«.

Dann aber führte ein letztes, vielleicht entscheidendes Element zur Infragestellung einer autonomen Kunst: Die subjektiven Vollzüge oder »Privatmythologien« der Künstler waren kaum noch zu verstehen und brachten eine »babylonische Sprachverwirrung« mit sich. Dies wurde vor allem auf der letzten »documenta« in Kassel klar gesehen, die das erkenntnistheoretische Problem in die Mitte ihrer Betrachtungen und Untersuchungen stellte.

Offizielle kirchliche Verlautbarungen zu Fragen der Kunst sollten wenigstens einen Hinweis darauf enthalten, daß ihnen diese Fragen bekannt sind; denn der Zerfall des Kunstbegriffs in Theorie und Praxis steht heute in der Mitte der Auseinandersetzungen. Es geht also gar nicht um ein Gespräch mit *der* Kunst, als einem Wirklichkeitsbereich, dessen Wesen feststeht, und mit dem die Kirche ins Gespräch kommen könnte, sondern um eine Diskussion mit zahllosen untereinander zerfallenen Einzelgängern, Objekten, Experimenten und Ideologien.

Wenn dieser pluralistische – um nicht zu sagen amorphe – Charakter der Kunstszene nicht vermerkt wird, gerät gerade eine kirchliche Verlautbarung in den Verdacht, die eigentlichen Probleme nicht zu kennen oder sie auf dem Niveau der Kunstdiskussion des 19. Jahrhunderts abhandeln zu wollen.

In dieser pluralistischen Situation verfiel man also auf den Gedanken eines »Gesprächs zwischen Kirche und Kunst«.

3. Probleme der »Forumdiskussionen« über die Kunst

So sehr diese Forderung grundsätzlich zu befürworten ist, so schwierig ist die Verwirklichung dieses Axioms. Führende Persönlichkeiten aus Staat und Kirche, Bischöfe, Prälaten, Akademiedirektoren und Chefredakteure von Kirchenblättern begannen mit einem Male »Forumdiskussionen« zu veranstalten. Sie waren oft gar nicht in der Lage, die verwirrende Vielfalt der Werke, Künstler und Bewegungen zur Kenntnis zu nehmen. Sie brauchten es auch gar nicht. Sie konnten auch so ihre geistige Weite und ihr Bildungsinteresse dokumentieren. Es wurden mehr oder weniger gegensätzliche Gesprächsteilnehmer eingeladen. Die entgegengesetzten Standpunkte prallten aufeinander. Schließlich folgt diesen Diskussionen oft der stereotype Schluß: »Meine Damen, meine Herren! Sie sehen, die Fragen nach dem Wesen der zeitgenössischen Kunst sind weit problematischer, als man gemeinhin annimmt. Es gibt starke Gegensätze der Grundpositionen. Unsere Absicht war es, Sie darüber zu informieren und die Diskussion darüber anzuregen. Wir danken Ihnen für Ihre Aufmerksamkeit.«

Man war sich kaum darüber im klaren, daß die »Forumgespräche«, ein Begriff, der stellvertretend für eine demokratische oder objektive Methode der Kontaktaufnahme gebraucht wird, mit Grund und Ursache dieser zeitgenössischen Kunst ist, weil es bei diesen Gesprächen kaum noch zu einer Unterscheidung oder Entscheidung kommt. Das Gespräch blieb – oft bis in die Religion hinein – im Unentschiedenen, d. h. im Ästhetischen stecken. Dieses Ästhetische hat u. a. Sören Kierkegaard als das eigentliche Übel der Moderne bezeichnet, weil es kein »Entweder – Oder« kennt, also die Entscheidung zugunsten einer allgemeinen Toleranz und eines sentimentalen Wohlwollens ausschließt.

Im Bereich der Religion wirken die Forumgespräche paralysierend, d. h. zersetzend. Man kann zwar über eine elementare menschliche Wahrheit sprechen, sie tiefer begründen und neu bewußt machen, aber sie nicht schlechthin zur Diskussion stellen, sonst verliert sie ihren verbindlichen Charakter. Niemand aber ist verpflichtet, sich für Ansichten, die fragwürdig oder umstritten sind, einzusetzen. Jede Gesellschaft, die ihre Grundsätze und Grundwahrheiten schlechthin zur Diskussion anbietet, liquidiert sich selbst.

Die Forumdiskussion verändert aber auch das Wesen des Kunstwerks. Gefragt sind bei solchen »Foren« in Akademien oder Zeitschriften nicht die Werke der künstlerisch arbeitenden Gestalter, die ihre Kreuzwegbilder nach Art einer allgemein verständlichen, narrativen Theologie entwerfen, auch wenn sie geistvoll ihre Aufgabe bewältigen, sondern diejenigen, die Denkanstöße vermitteln und das »Bewußtsein verändern«. Als Künstler gilt heute also vor allem der Macher, der anregt und aufregt und das Gespräch in Gang hält. Diese Tendenzen der Veranstalter zum Aktuellen haben viele Künstler durchaus bemerkt. Sie entwerfen deshalb keine Kultbilder mehr oder Werke, die für die Gesellschaft, d. h. auch die Kirche, Symbol ihres Seins sind, sondern sie bieten »Denkanstöße«. Auch wenn sie zentrale anthropologische Themen vor Augen stellen wollen, verfremden sie ihr Werk und suchen gelegentlich zu schockieren. Eine Ursache dafür ist das, was unsere Bildungsinstitutionen als Folge dieser Objekte und Werke ansehen, nämlich das »unendliche Palaver«. Kultbilder oder religiöse Darstellungen aber sind kaum das Ergebnis einer Diskussion.

Obwohl man also vor allem unsere Auseinandersetzungen, die das Unterscheiden vernachlässigen und sich die Entscheidung – das heißt den eigentlichen Akt des freien Geistes – ersparen, wäre es töricht, in den Streitgesprächen die einzige Ursache der offensichtlichen Misere auf dem Gebiet des Kunstschaffens sehen zu wollen.

Tatsächlich führt der Diskussionsbeitrag von Emil Wachter uns tiefer in die geistesgeschichtliche Problematik der Gegenwart ein. Der Künstler ist der Überzeugung, daß die Frage nach der *Imago Dei*, d. h. dem Menschen als Bild Gottes, zur Entscheidungsfrage der zeitgenössischen Anthropologie wird.

4. Wesen des Bildes

»Die These, daß der Mensch Bild sei, ist nicht meine Erfindung, sondern sie entstammt der uralten Auskunft der Genesis. Es geht gar nicht darum und führt letztlich zu nichts, daß wir uns ein Menschenbild und vielleicht immer wieder ein neues Menschenbild machen; denn dieses Bild ist für immer gemacht. Wir können nur daran Maß nehmen« (E. Wachter).

Diese Einsichten Wachters oder besser, die Neuentdeckung dieser Einsichten aus der Perspektive des Künstlers, sind nicht hoch genug zu bewerten. Vielleicht sollte man diese Erkenntnisse differenzieren: Es geht auf der einen Seite um die Wiederentdeckung des anthropologischen Begriffs der *Imago Dei* (vgl. dazu besonders die Arbeiten von Leo Scheffczyk). Auf der anderen Seite wird das erkenntnistheoretische Element des Bilddenkens oder der Analogie des Seins, also eine »Theologie der Herrlichkeit« (dazu etwa Erich Przywara und Hans Urs von Balthasar), von Wachter angesprochen.

Beide Elemente des geistigen Durchdringens oder der Bewältigung der Realität sind jedoch – trotz der zweifellos umfangreichen Literatur zu den Themen – problematisch geworden.

Schwer zu verstehen ist für uns zunächst der Begriff der *Imago Dei*, also des Menschen als Bild Gottes.

Das Bild besitzt nach alter und auch heute noch gültiger Auffassung drei Elemente, nämlich Ähnlichkeit, Ursprungsbeziehung und offenbarenden Charakter (vgl. dazu Johannes Damaszenus). Die Rückbindung des Bildes an die gemeinte Wirklichkeit ist also dem Bild wesentlich. Mit anderen Worten: Ein Bild ist nie selbstgesetzlich oder autonom, sondern wird an der Realität gemessen, die es repräsentiert. Es ist sein Wesen, etwas anderes gegenwärtig zu setzen.

Mit dem Begriff des Bildes wird also die Frage nach dem Bezugssystem unserer geistigen Vollzüge gestellt. Auf welche Art von Wirklichkeit beziehen sich unsere Aussagen und Gestaltungen? Hier beginnt Wachter und erhebt mit der Genesis die Forderung, den Menschen und sein Gebilde, die Kunst, an dem Bild Gottes, der *Imago Dei*, zu orientieren. So seltsam es sich anhören mag, mit dieser Forderung und der Frage nach dem Wesen des Bildes Gottes wird noch nicht die Frage nach Gott gestellt. Vielmehr stellt Wachter und mit ihm weite Bereiche der zeitgenössischen Kunst die Frage nach dem Wesen und nach der Bedeutung der Welt. Durch die einseitig technisch-merkantile Interpretation des Vorhandenen – die Begriffe Schöpfung und Natur haben viele moderne Macher aufgegeben – ist der Traggrund des Bildes und auch des Kunstwerks zerstört.

5. Die »Imago Dei«

Das Wesen der »Imago Dei« ist anhand der patristischen Texte und mittelalterlichen Bildaufschriften ziemlich sicher zu beschreiben. Allerdings genügt die Formulierung Wachters meines Erachtens noch nicht, der sagt: »Der Auferstandene ist uns nicht verfügbar, außer in der Eucharistie. Aber er hat als Bild seiner Gegenwart das Kreuz in der Welt aufgepflanzt. Als Zeichen war es schon vorher der Schlüssel der Welt; es ist das unabschaffbare Koordinatensystem mit den vier Himmelsrichtungen. Aber jetzt ist es vollends die Mitte der Welt, der Baum des Lebens geworden. Jeder Baum hat jetzt nicht nur mit jenem sagenhaften Baum der Erkenntnis im Paradies, sondern auch mit dem Kreuz als dem neuen Baum des Lebens zu schaffen.«

Diese Ansicht über die vier Himmelsrichtungen als Kreuz und Schlüssel der Welt ist so nicht ausreichend und in ihrer Vereinfachung falsch.

Die *Imago Dei* oder der »Himmlische Mensch« (1 Kor 15,47) wird kosmologisch vom Gang der Planeten auf dem als Band aufgefaßten Hintergrund der Tierkreiszeichen gebildet. Die Tierkreiszeichen als Band sind schräg zum Himmelsäquator und zur Weltenachse geneigt. Die zwölf Zeichen bieten die Grundlage für die Einteilung des Jahres in Monate. Der Beginn des Sonnenlaufs im Tierkreiszeichen des Widder (= März) markierte nicht nur den Anfang des Jahres, das Pascha- oder Osterfest, sondern den Anfang und die Erschaffung der Welt. Das neuerstehende Leben im Frühling und die Frühlings-Tagundnachtgleiche werden gefeiert. Die Sonne wandert im Laufe des Jahres von der Frühlings-Tagundnachtgleiche zu den Wendekreisen und wieder zur Tagundnachtgleiche zurück. So entstehen die vier Jahreszeiten. Dieses ganze Gefüge nennt man Ekliptik (das heißt griechisch = zur Eklipse, d. i. Ausfall oder Verschwinden, also zur Sonnen- und Mondfinsternis gehörig). Ekliptik nennt man somit die scheinbare Bahn, die in einem größten Kreis an der Fixsternsphäre verläuft und die die Sonne im Laufe eines Jahres beschreibt.

Diese kurz skizzierten astronomischen Vorgänge bieten die Grundlage für die gesamte Symbolik der alten Kunst. Vor allem aber charakterisieren sie den Kosmischen Menschen oder den »sinnlich wahrnehmbaren Sohn Gottes« (Platon), also die *Imago Dei* oder den Logos.

In diesen Vorgängen am Himmel erkannte man auch das Kosmische Kreuz und den Kosmischen Christus, die Hippolyt in einer Osterpredigt und Firmicius Maternus in seinen Büchern »Über die Irrtümer der heidnischen Religionen« beschreiben.

Den bild- und sakralastronomischen Vorgängen entsprechen innerpsychische Wirklichkeiten, denn der Himmel war nach alter Auffassung zugleich die älteste Provinz der menschlichen Seele.

Wir haben nicht nur diese Weltvorstellungen durch ein »technisches Sehen« (E. Buschor), sondern auch den Bildcharakter der Welt nahezu völlig verloren. Unser Weltbild hat sich nicht nur geändert, sondern für uns gilt, was Martin Buber sagt: »Das neue Weltbild besteht letztlich darin, daß es kein Bild der Welt mehr gibt.«

Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß es Ansätze zur Neubewertung der Welt als Bild bei Heisenberg, Portmann und Heitler gibt. Walter Heitler schreibt: »Für die kommende Geistesverfassung wird das Weltall kaum nur der geistentleerte Raum der heutigen Astronomie sein. Irgendwie wird das Bild, das aus dem mythischen Bewußt-

sein stammt, in veränderter Form auch einen Platz haben.« Und an anderer Stelle: »Hüten wir uns (also), solchem Analogiedenken Wahrheitscharakter abzusprechen.«

So sehr sich also eine neue Einsicht in die alten Bildvorstellungen von der Welt abzeichnet – wofür der Beitrag Wachters symptomatisch ist –, bemerken wir doch überall – und auch dafür sind die Ausführungen des Künstlers beispielhaft –, daß dieser Bildkosmos uns nur schwer zugänglich und kaum noch verbindlich ist.

Unser Bezugssystem ist nicht der alte Kosmos oder die Realität als Bild, sondern eher die Gesellschaft und ihr Bewußtsein.

6. Der gesellschaftsbegründende Charakter der Welt als Bild

Unser zeitgenössisches Denken und Bilden sind vorwiegend von sozialen, wenn nicht gar von politischen Erwägungen getragen. Tatsächlich ist diese Intensität des Gesellschaftlichen dem Kunstwerk notwendig.

Selbst Wachter, der für den Grundentwurf einer *Imago Dei* eintritt, schlägt dann in Theorie und Praxis eine Gleichsetzung von Bibel und Gesellschaft vor: »Unsere Welt, wie sie ist, ist die Welt der Bibel. Mose oder Elia ist Solschenizyn oder Sacharow, der Pharao ist Chruschtschow oder Breschnew, die makkabäischen Brüder sind die Geschwister Scholl usw.« Diese Gleichsetzung ist dem Künstler und vielleicht auch dem Mystiker erlaubt und kann mancherlei religiöse Impulse vermitteln. Als absolute Gleichung ist diese Identifikation politischer mit biblischen Persönlichkeiten problematisch.

Deshalb hat der Künstler sich auch bemüht, seine Bildwelt in ein kosmisches Rahmensystem einzufügen. Die Betonreliefs seiner Kirchen erhalten durch stereotype Abbreviaturen und den biblischen Kontext allgemein gültigen und bisweilen archetypischen Charakter.

Auch Herbert Falken ist von den Vorgängen in der Gesellschaft betroffen. Die Aura seiner »Rauschgiftsüchtigen« oder »Kranken« wächst aus dem Wesen ihres Leidens. Die medizinischen Apparaturen und die verfremdende Entrückung durch die Droge fügen die Gestalten in einen von unfaßbaren Kräften gemaserten Grund. Eine besondere Betrachtung brauchten die Arbeiten von Georg Meistermann, der alles Private und fast auch Persönliche dem Allgemeinen oder Monumentalen opfert. Grundkategorien wie das Schweben, Zerreißen oder ein strukturelles Liniengefüge ermöglichen es dem Künstler, beispielsweise in St. Gereon in Köln, die farbigen Lichtschatten der Gestalten einer Welt des Ewigen vor uns sichtbar zu machen. Man könnte noch sehr viele religiöse Künstler namhaft machen, die im politischen Spiel der Gegenwart aus dem öffentlichen Bewußtsein zu einem Teil sogar verdrängt worden sind.

Soziale Motive können also in einen Bedeutungshorizont der *Imago Dei* durchaus mit einbezogen werden.

Der Überhang soziologischen Denkens führt jedoch gelegentlich so weit, daß man meint, Kunst sei ein »Vereinbarungsbegriff« (W. Hofmann). Das heißt, Absprachen und Übereinkünfte bestimmen allein, was Kunst sei bzw. was gemacht und ausgestellt werden darf. Die Kunstszene läuft dabei Gefahr, durch die Pressionen einer anonymen Gewaltpolitik des Ästhetischen bestimmt zu werden. Sosehr also dem Kunstwerk das Soziale notwendig ist, sowenig bietet das gesellschaftliche Bewußtsein allein für das Gebilde des Menschen einen tragfähigen Grund.

Tatsächlich vollzieht sich der geistige Prozeß eher umgekehrt: Die Gesellschaft wird durch die Welt als Bild konstituiert. Einigung zwischen Menschen kommt durch die Übereinstimmung in der Sache zustande, nicht durch bloße Mehrheit. Die Bibel berichtet deshalb von einem »Spruchort«. Dieser Spruchort ist das *Fanum,* das Heilige, das dem *Pro-Fanum* gegenübersteht. Dieser Begriff des »Fanum« wird sowohl von »phemi« (sagen) wie von »phainomei« (aufscheinen) hergeleitet und integriert die akustische mit der visuellen Mitteilung. Wort und Bild werden so zu der einen Offenbarung. Inbegriff dieser Sache, die spricht, war die Tora, die steinernen Gesetzestafeln des Mose, die man als wesensgleich mit der Schtija oder Schetachwaja, dem Schöpfungsfelsen und dem Firmament, betrachtete. Die Ägypter identifizierten das Fundament der Welt mit der Göttin der Gerechtigkeit Maat, die auch mit der Baurampe symbolisiert wurde. Bei den Griechen hieß dieser Ort »Nabel der Welt«. Im Neuen Testament hören wir von Petrus, dem Fels. In der Liturgie und im Kirchenbau bildet der Altarstein über den Reliquien das Fundament. Auf mittelalterlichen Münzprägungen lesen wir »Petrum voco« (Ich rufe den Stein). Es scheint, daß damit der Archetypus des Schöpfungsfelsens und die an der Sache orientierte Gerechtigkeit angerufen wird.

Sosehr also das Gespräch zwischen Kirche und Kunst oder besser zwischen Kirche und auch den Künstlern notwendig ist, die außerhalb oder sogar gegen die Kirche ihre gestalterischen Kräfte gebrauchen, so wesentlich wird es sein, daß man auf dem Grund von Bibel und Tradition tragende Fundamente für eine Kunst in und mit der Kirche erarbeitet. Denn die Kirche ist gerade mit der Definition des Menschen als »Bild Gottes« nicht nur die Vertreterin einer konfessionellen Gruppe, sondern die Lordsiegelbewahrerin der Anthropologie aller alten Großkulturen.

*

»Byzanz hat Menschen für Bilder sterben gesehen« (A. Grabar). Diese Menschen sind nicht für den ästhetischen Gehalt von Kunstwerken gestorben, sondern für Gestaltungen, die von den Stigmen der Schöpfung geprägt waren, jenen Wundmalen der Welt, die nach alter Auffassung den Sigelabdruck des unsichtbaren Gottes, die *Imago Dei,* im Kosmos aufleuchten lassen. Wir nennen diese gewaltigen Kunstwerke heute Kultbilder. Solange sich die Gesellschaft – bei aller Anerkennung des naturwissenschaftlichen und geistesgeschichtlichen Fortschritts – nicht zu diesem gestirnten Firmament über ihr und der in die Seele eingeprägten Tora in ihr zurückwendet, werden ihre Dialoge ohne Bezugssystem sein und ihre Gespräche ins Leere laufen, denn der Mensch ist an der Sache genormt, nicht nur an der Mehrheit.

RUDOLF PESCHS ABHANDLUNG »DAS ›leere Grab‹ und der Glaube an Jesu Auferstehung«[1] hinterläßt eine große Unzufriedenheit, und man wäre versucht, eine Frage zu stellen, wenn man nicht die Antwort schon wüßte. Die Frage lautet: »War denn nun das Grab leer oder nicht?« Und die Antwort: »So kann man nicht fragen. So ist die Frage falsch gestellt!«

Wir sind es seit langer Zeit gewohnt, daß uns wissenschaftliche Exegeten nicht unsere drängenden Fragen beantworten, sondern daß sie uns vorschreiben, welche Fragen wir zu stellen haben. Sie bieten ein ebenso deutliches wie beklemmendes Beispiel für die kluge Bemerkung, die Bischof Elchinger von Straßburg seinerzeit gemacht hat: Es sei hart, daß es heute so viele unbeantwortete Fragen gebe, doch härter sei es, daß es so viele Antworten gebe, nach denen keiner gefragt habe. Peschs Aufsatz ist eine solche ungefragte Antwort. Man verzeihe einem Landpfarrer aus Niedersachsen seine Hartnäckigkeit: Was ich fragen will, möchte ich selbst bestimmen. Und noch mehr verzeihe man die schlichte Vorstellung, in einem Aufsatz über das leere Grab und die Auferstehungsbotschaft müsse doch eigentlich gesagt werden, ob das Grab nun leer war oder nicht.

Der Verfasser setzt aber schon in der Überschrift das »leere Grab« in Anführungszeichen. Für ihn ist das Ganze offenbar von Anfang an nur ein literarisches Motiv. Und so ist es eigentlich unvermeidlich, daß der Leser seinen Text als Feuilleton betrachtet, wenn auch nicht als sonderlich unterhaltsames.

Ich wähle als Beispiel seinen Umgang mit der Botschaft der Engel vom leeren Grab. Da wird zunächst einige Mühe auf die Frage verwandt, ob das leere Grab in der »besprochenen« oder in der »erzählten Welt« auftaucht, will sagen: Ob der biblische Verfasser selbst vom leeren Grab erzählt oder ob es die Engel in seiner Erzählung tun. Eine wahrhaftig ungestellte Frage, eine kaum interessierende Antwort. Wenn Engel, also Boten Gottes, das leere Grab bezeugen, ist dies doch wohl das beste aller denkbaren Zeugnisse, die stärkste Erhärtung des Faktums – und es kann gänzlich gleichgültig sein, ob der Evangelist dieses Zeugnis nochmals durch eine eigene Formulierung bestätigt oder nicht.

Aber, aber: Natürlich höre ich den Aufschrei, wieso man sich denn auf eine Engelsbotschaft stützen könne, wo nach Historizität gefragt sei. Und tatsächlich finde ich in Peschs Aufsatz auch nicht, daß die oder der Engel tatsächlich so geredet habe, sondern daß die Überlieferung den Engel »so reden ließ«. Auch die Engelerscheinung wird nicht als Faktum, sondern als literarische Darstellungsform behandelt. Konsequenterweise kann man dann darauf keine historischen Aussagen stützen.

Glaubt der Verfasser etwa gar nicht an die Existenz von Engeln oder an die Möglichkeit, daß sie als Gottes Boten zu uns sprechen? Er läßt die Frage offen und muß hinnehmen, daß sie im Kontext heutiger Ungläubigkeit von allein ihre Antwort findet. Dies sei eine Unterstellung? Bitte sehr: Sie ließe sich durch ein einfaches Bekenntnis sofort aus der Welt schaffen. Dem hellhörig gewordenen Zeitgenossen muß indessen erlaubt sein, das Fehlen eines solchen Bekenntnisses nach den Regeln des normalen Alltagsverstandes zu interpretieren: Qui tacet, consentire videtur.

Es bleibt ein Feuilleton, eine Abhandlung darüber, was für literarische Formen und Muster die Auferstehungsberichte verwenden. Und da wird dann der Verfasser endlich eindeutig: Es handelt sich um »konstruierte Erzählung«, um »Inszenierung«, um »legendäres Erzählen«. Die Botschaft der Engel wird so ganz von allein historisch irrelevant. Pesch: »Dadurch, daß er (sc. der biblische Erzähler) das ›leere Grab‹ als Bestätigung der Auferwekkungsbotschaft vom Engel besprechen läßt, entzieht er das ›leere Grab‹ der historischen Nachprüfbarkeit.« Hier endlich ist Widerspruch fällig, Verteidigung des Evangelisten gegen den Exegeten. Für Matthäus und Markus ist es ja gerade der Gotteszeuge, der die sicherste Kunde vom leeren Grab bietet.

So schön die theologischen Betrachtungen sind, die Pesch im siebten Teil seines Artikels aus der »Grabeslegende« zieht, so schön beispielsweise sein Wort von der Konstitution des Leibes Christi, der Kirche, von dem her »zu-

1 In dieser Zeitschrift 1/82, S. 6ff.

rückblickend das Grab, das Symbol des Todes, als ›leer erkennbar‹ werde – dies alles bleibt in der vorgefaßten Aufgabenstellung des Verfassers hängen: Es wird feuilletonistisch bewertet. Das leere Grab ist eine Form, Glaubensinhalte auszudrücken, aber ob es wirklich leer war, bleibt dabei offen. Mit einer gläubigen, inhaltsreichen Deutung glaubt der Verfasser dem Text Genüge getan zu haben. Wer danach noch nach dem Faktum selber fragt, stellt eben eine falsche Frage.

Als wenn nicht ein Ernstnehmen der Inkarnation uns immer wieder vom bloßen Interpretieren literarischer Darstellungsformen zum Anerkennen der Fakten führen müßte! Anders ausgedrückt: Als wenn das Unerhörte der Heilsereignisse nicht gerade darin liegen würde, daß Gott wirklich geschehen läßt, was dann die Tür zu so mannigfaltigen theologischen Erkenntnissen öffnet!

Wenn man indessen den feuilletonistischen Rahmen, in den man sich gestellt hat, als einzige nicht hinterfragbare Voraussetzung stehenläßt, kann am Ende auch nur »Literarisches« bei der ganzen Sache herauskommen. Insofern ist der ganze Artikel nur eine Beschäftigung des Verfassers mit seinen eigenen Vorurteilen, nicht einmal eine Auseinandersetzung mit ihnen, sondern nur eine Darstellung derselben.

Das aber ist nicht hilfreich. Vor fünfzehn, zwanzig Jahren hätte man dergleichen noch hingenommen: als Ausdruck des Minderwertigkeitskomplexes, den eine allzulange am Gängelband des Heiligen Offiziums geführte Exegese gegenüber den freischaffenden Kollegen der Bultmannschule hatte. Heute indessen sollte eine wirklich kritische Exegese wissen, daß es unzureichend ist, sich in rein literarischen Kategorien zu bewegen, daß es erst recht unzureichend ist, das Eintreten übernatürlicher Ereignisse aus der wissenschaftlichen Behandlung von vornherein auszuklammern. Wer Wunder, Engel, leibliche Auferstehung des Herrn, leeres Grab von vornherein als der historisch-wissenschaftlichen Betrachtung unzugänglich ansieht, mag damit in Kollegenkreisen ob seiner Wissenschaftlichkeit Eindruck machen. In Wirklichkeit hat er damit nur seine geistesgeschichtliche Position umschrieben, einfacher gesagt: er hat seine Ideologie verkündet. Mit Wissenschaft hat dies nichts zu tun. Im Gegenteil: Es ist zu fragen, ob eine Exegese, die das greifbare, tatsächliche Handeln Gottes in dieser sichtbaren Welt praktisch ausschließt, ihren Ort überhaupt in der theologischen Wissenschaft haben kann. Oder, positiv ausgedrückt: ob es nicht zur angemessenen (und damit auch wissenschaftlich unentbehrlichen) Voraussetzung der Exegese gehört, daß man die Bibel als das Wort Gottes anerkennt, und zwar auch bezüglich der wesentlichen Fakten, die sie berichtet, nicht nur bezüglich des »Gemeindeglaubens«, den sie spiegelt.

Winfried Henze

DIE ZUKUNFT DES SONNTAGS. – IN diesem Heft werden Auszüge aus zwei Hirtenschreiben wiedergegeben, die sich mit Inhalt, Sinn, Aufgabe und Gestaltung des christlichen Sonntags befassen. Die beiden Schreiben stehen stellvertretend für weitere Hirtenworte zum Sonntag. Alle diese pastoralen Verlautbarungen behandeln mit großem Ernst das Thema unter gleichen Gesichtspunkten. Die Sorge, die aus den Worten der Bischöfe spricht, ist unüberhörbar. Unterschiedliche Bewertungen lassen sich allenfalls feststellen in der Beurteilung der heute gängigen Nutzung des sogenannten freien Wochenendes durch die Berufstätigen und ihre Familien, zu denen selbstverständlich auch die praktizierenden und überzeugten Christen gehören. Sicher ist, daß die Bischöfe, die sich zur Frage der Zukunft des Sonntags äußern, den Sinn und die Substanz dieses Tages gefährdet sehen.

Hier stellen sich nun einige Fragen, die gewiß nicht – zumindest zur Zeit nicht – eindeutig beantwortet werden können, die aber immer wieder bedacht und nicht verdrängt werden sollten. Zunächst: Will die kirchliche Führung an dem Sonntag als dem Tag des Auferstandenen und Tag der Schöpfungsruhe festhalten beziehungsweise diesen Vierundzwanzigstunden-Sonntag wiedergewinnen, auch wenn sie es war, die aus pastoraler Verantwortung den Gläubigen die Erfüllung der »Sonntagspflichten« unter dem ständig steigenden Druck sozialer Veränderungen »auszulagern« gestattete?

Wenn sie an dem Vierundzwanzigstunden-Sonntag als Herrentag festhält, an diesemTag

das Herrenmahl öffentlich feiern läßt, die Gemeinde versammelt zu Einkehr und Erneuerung wie seit apostolischer Zeit, in welchem Ausmaß will sie sich dann in Zukunft um die Erwartungen und Wünsche kümmern, die die vielen, die zu ihr gehören und gehören wollen, mit dem freien Wochenende als Zeit für Sport, Spiel und Reise verbinden?

Wenn die regionalen Kirchen in den industriell geprägten Gesellschaften – das sind praktisch alle mittel- und südeuropäischen – davon überzeugt sein sollten, daß in absehbarer Zeit eine Transformation des freien Wochenendes als Zeit des Hobbys und Sozialtourismus hinein in Erscheinungsformen einer Sonntagsgestaltung, wie sie christlichem Glauben originär angemessen ist, nicht zu erwarten ist, ist sie dann bereit zu akzeptieren, daß die am Sonntag zu Mahlfeier, Gebet und Betrachtung sich versammelnde Gemeinde – bezogen auf Öffentlichkeit – fast gettistisch, zumindest ausgesondert, in jedem Falle als Diaspora [kleine Herde] sich begreift und erfährt, auch in Diözesen mit 80 und 90 Prozent Katholiken?

Die Hirtenschreiben unterstreichen den Zusammenhang zwischen Sonntagsheiligung und Sinngebung des Lebens. Wem die Voraussetzungen geschwunden sind, den Sinn der Sonntagsheiligung zu begreifen und zu bejahen, der findet häufig zunehmend keinen Sinn mehr in seinem Leben. Wenn nun die Zeichen der Zeit darauf hindeuten, daß das Bewußtsein einer Sinnkrise in unserer Gesellschaft vorhanden ist und daß dieses Bewußtsein zunimmt, dann ist zu fragen: Was läßt sich tun, damit die Kirche dem unzufriedenen, zweifelnden und suchenden Menschen helfend begegnen kann? Der Bericht in diesem Heft über die Münchner Sonntagsaktion stellt ein Modell vor, wie Menschen die Augen geöffnet werden können, womit natürlich noch nicht gesagt ist, daß sie ihre Lebensweise ändern werden. Aber die Aktion vermittelt Einsicht und ist ein Angebot. Es gibt deren sicher noch mehrere: Bewußtmachung der Verluste, Hinweise, daß sie für den einzelnen nicht unwiederbringlich sein müssen.

Was aber die Gestaltung des Sonntags als Herrentag anlangt, so bleibt es zunächst Sache der Gemeinden, dafür zu sorgen, diesem Tag ein solches Profil zu geben, daß er über die volle Länge für die Gläubigen aller Abstufungen unverwechselbar Herrentag ist oder wieder wird. Damit sich an diesem Tag christliches Leben in besonderer Weise – eben dem Tag des Herrn entsprechend – artikulieren kann, müssen ausreichend Angebote gemacht werden. Dabei werden Laien nicht nur Empfänger, sondern auch Geber, geistliche Animatoren sein. Erstes Ziel der Gemeindearbeit sollte sein, deutlich zu bekunden: Bei uns ist der Sonntag nicht um 13.00 zu Ende.

Eine solche Sonntagsgestaltung erneuert die Gemeinde vor allem dann, wenn ihr dabei bewußt ist, daß sie diesen Sonntag heiligt und feiert auch für diejenigen, die nicht kommen können oder wollen: daß sie ihn stellvertretend zu feiern hat. Und zwar in doppelter Hinsicht: einmal für diejenigen, die zu ihr gehören, die, weil sie verhindert sind (Erholung, Hobby, Sport und Reise), nicht mitfeiern können, zum andern für alle Abständigen. »Wir stehen nicht allein vor Gott, sondern in aller Namen«, heißt es im Fastenhirtenbrief 1982 des Bischofs von Hildesheim. In dem selben Hirtenbrief heißt es weiter: »Man spricht soviel von einer alternativen Lebensform. Was immer man auch darunter verstehen mag, wir Christen sollten eine andersartige Lebensform gerade darin zu finden versuchen, daß wir uns bemühen, dem Sonntag wieder eine christliche Gestalt zu geben.«

Der Text auf Seite 209 ist dem Pastoralschreiben der Schweizer Bischofskonferenz vom Dezember 1981 entnommen. Es handelt sich um das erste von sechs Kapiteln.

Pierre Grelot, geboren 1917 in Paris, lehrt Heilige Schrift und Theologie am Institut Catholique von Paris und an anderen Lehranstalten. Veröffentlichungen in den Fächern Orientalistik, Exegese, Dogmatik, Patristik. Den Beitrag auf Seite 216 übersetzte Hans Urs von Balthasar.

Der Text auf Seite 226 ist die gekürzte Fassung des Fastenhirtenbriefes 1981 von Joseph Kardinal Ratzinger »Zeit für Gott: Zeit für den Menschen. Ein Wort zum christlichen Sonntag«.

Reinhold Bärenz, geboren 1942, ist seit 1977 Professor für Pastoraltheologie am Fachbereich Religionspädagogik der Katholischen Universität Eichstätt; Mitglied der internationalen Arbeitsgemeinschaft für Zusammenarbeit von Theologie und Humanwissenschaften (IATH).

Hans Wagner, geboren 1937 in Nesselwang/Allgäu, ist ordentlicher Professor für das Fach Zeitungswissenschaft an der Universität München.

Norbert Martin, geboren 1936 in Herschbach/Westerwald, lehrt seit 1970 als Professor der EWH Koblenz Soziologie; nahm mit seiner Frau an der Römischen Bischofssynode 1980 teil. Bei dem Beitrag auf Seite 258 handelt es sich um den überarbeiteten Text des Vortrags, den Martin vor dem Arbeitskreis »Ehe und Familie« des Zentralkomitees der deutschen Katholiken am 25. Januar 1982 gehalten hat.

Gebhard Heyder OCD, geboren 1904 im Regental bei Regensburg; Schüler von Lagrange und Abel; 1944 vom Volksgerichtshof wegen »Wehrkraftzersetzung« zum Tode verurteilt; lebt heute in Regensburg.

Konrad Repgen, geboren 1923 in Friedrichwilhelmshütte (Rhein/Sieg), ist ordentlicher Professor für Mittelalterliche und Neuere Geschichte an der Universität Bonn.

Paul Josef Cordes, geboren 1934, von 1976 bis 1980 Weihbischof in Paderborn, danach Vizepräsident des Päpstlichen Rates für die Laien (Pontificium Consilium pro Laicis). Der Beitrag auf Seite 281 ist die leicht überarbeitete Fassung der Rede, die bei der letzten Vollversammlung des Rates (1.-7. Oktober 1981) vorgetragen wurde.

Herbert Schade SJ, geboren 1920, ist Professor für Kunstgeschichte an der Hochschule für Philosophie des Jesuitenordens in München und Mitglied der Redaktion der Zeitschrift »Stimmen der Zeit«.

Winfried Henze, geboren 1929, ist Pfarrer im Bistum Hildesheim, Religionslehrer an einer Höheren Schule und Redakteur der Kirchenzeitung.

Die Stellung der Frau als Problem der theologischen Anthropologie

Von Karl Lehmann

I. Entfaltung der Fragestellung

Die Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft gehört zu den wichtigsten Themen unserer Zeit. Im Jahre 1963 sagte Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika »Pacem in terris«, daß diese Frage zu den drei entscheidenden »Zeichen der Zeit« gehöre, unter die er an erster Stelle den wirtschaftlich-sozialen Aufstieg der Arbeiterklasse und schließlich das Aufkommen eines größeren Bewußtseins für die Menschenrechte nennt. »An zweiter Stelle steht die allgemein bekannte Tatsache, daß die Frau am öffentlichen Leben teilnimmt, was vielleicht rascher geschieht bei den christlichen Völkern und langsamer, aber in aller Breite, bei den Völkern, welche als Erben anderer Überlieferungen einen anderen Lebensstil gewohnt sind. Denn die Frau, die sich ihrer Menschenwürde heutzutage immer mehr bewußt wird, ist weit davon entfernt, sich als seelenlose Sache oder als bloßes Werkzeug einschätzen zu lassen; sie fordert vielmehr, daß sie sowohl im häuslichen Leben wie im Staat Rechte und Pflichten hat, die der Würde der menschlichen Person entsprechen.«[1]

Inzwischen ist dieses Problem in Kirche und Gesellschaft noch viel dringlicher geworden. Die erfolgten radikalen gesellschaftlichen Wandlungen haben das Selbstverständnis der Frau stark verändert. Auch hier bilden die Jahre 1968-1971 einen tiefen Einschnitt. Viele sehen das Ende einer »patriarchalischen« Gesellschaftsordnung angebrochen, in der der Hausherr nicht nur über Besitz und Dienerschaft, sondern auch über Frau und Kinder verfügte. Allein der Mann schien ein voll handlungsfähiger und mündiger Mensch zu sein. Seit hundertfünfzig Jahren kämpfte die Frauenemanzipation[2] programmatisch gegen diese – wirkliche oder angebliche – Bevormundung durch eine ganz am Mann orientierte Welt, gegen die sogenannte »Androzentrik«. Während eine erste Phase dieser Bewegung die rechtlich politische Mündigkeit und schließ-

1 Teil I, Ausgabe der KNA, Bonn 1963, S. 14.

2 Vgl. dazu H. Schröder (Hrsg.), Die Frau ist frei geboren. Texte zur Frauenemanzipation = Beck'sche Schwarze Reihe 201, 231, 2 Bände. München 1979, 1981. Der dritte Band steht noch aus; E. Moltmann-Wendel (Hrsg.), Menschenrechte für die Frau. Christliche Initiativen zur Frauenbefreiung. München 1974; G. Scharffenorth / G. Distel / N. Hasselmann (Hrsg.), Kennzeichen. Studien und Problemberichte aus dem Projekt »Frauen als Innovationsgruppen« des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes. Gelnhausen / Stein 1977-1978 (3 Bände).

lich eine wirtschaftliche, soziale und kulturelle Gleichstellung forderte (gleiche Staatsbürgerrechte, aktives und passives Wahlrecht, juristische Gleichberechtigung im bürgerlichen Recht und im Strafrecht, Recht auf Bildung, Recht auf einen Beruf), will die gegenwärtige Frauenbewegung den Gleichberechtigungsgrundsatz radikal und konsequent in allen Lebensbereichen durchsetzen. Die einzelnen Ziele der neueren Frauenbewegung sind bekannt: gleicher Lohn für gleiche Arbeit, unverkürzte Ausbildungs- und Aufstiegschancen, Abschaffung der Diskriminierung bei Stellenvergabe und im Versicherungs- bzw. Rentenrecht. Die Kernforderungen des Feminismus sind jedoch radikaler: Kontrolle über den eigenen Körper, Zerstörung geschlechtsspezifischer Rollen in der Erziehung und am Arbeitsplatz, Abschaffung repressiver Gesetze, Alternativen zur Kleinfamilie und neue Methoden der Kinderbetreuung, Beendigung der männlichen Autorität und Besitzherrschaft über die Frau, Überwindung aller zwischenmenschlichen Beziehungen mit Unterdrückungscharakter. »Selbstverwirklichung« ist das Ziel dieser Revolte, die sich von den biologischen und physischen »Zwängen« befreien und die sozialen Beziehungen von ihnen freihalten möchte.

Die Auflehnung gegen die »Männergesellschaft« soll zum Aufbau einer neuen menschlichen Gesellschaft werden. Daraus resultiert eine »Kulturrevolution des Weiblichen«. »Wir wollen das Patriarchat zerstören, bevor es den Planeten zerstört.«[3] So rückt die heutige Frauenbewegung, besonders in ihren radikalen Formen, in die Nähe anderer alternativer Bewegungen. Nicht weniger radikale Gegenbewegungen können an dieser Grundtendenz kaum etwas ändern.

Man muß den ganzen Umkreis und Kontext dieser Bewegungen sehen, wenn man sie beurteilen will. Die Frauenbewegung gehört zu den neuzeitlichen Emanzipationstendenzen, denen es um die Selbstbefreiung des Menschen von politischen, sozialen, kulturellen und naturalen Abhängigkeiten geht. Freilich ist die Frauenemanzipation auch Teil eines nun schon 200 Jahre andauernden Individualisierungsprozesses. Doch zeigt gerade die feministische Herausforderung in den radikalen Gruppen, wo die letzten Entscheidungen wirklich fallen. Im Grunde handelt es sich nicht nur um Strategien zum Erreichen der Gleichberechtigung, um das Entstehen einer neuen alternativen Subkultur, um den Kampf gegen Männerherrschaft, um das Durchsetzen eines Wandels der Geschlechtsrollen, auch nicht nur um Probleme der Frau. Es geht um die Frage nach dem Menschen. Die neuere Frauenbewegung hat an den Tag gebracht, daß die entscheidenden Antworten auf unser Problem direkt oder indirekt vorherbestimmt sind von globalen Entwürfen über den Sinn des menschlichen Lebens und der menschlichen Daseinsordnung überhaupt. Darum ist der Kampf um die Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft im Kern ein Streit um die

3 Frauenjahrbuch 1976. München 1976, S. 106.

Anthropologie. Dies gilt nicht weniger für die theologische Dimension. Nicht selten werden die anstehenden Probleme zu kurzsichtig nur als Fragen rechtlicher Regelungen angegangen oder aber sie werden unmittelbar mit höchsten theologischen Normen und Aussagen verbunden. Maßgebend bleibt aber oft eine verborgen leitende anthropologische Vorentscheidung.

Dieser methodische Ansatz ist auch darum wichtig, weil das Alte und Neue Testament bei der großen Verschiedenheit der wichtigsten Texte (vgl. vor allem Gen 1-3; Röm 5,12; 1 Kor 7,1-16; 11,3-15; 2 Kor 11,2; Gal 3,28; Eph 5,22-33) für unsere gegenwärtigen Fragen zwar entscheidende Grundstrukturen, Impulse und Sinnrichtungen geben, jedoch selbst darauf befragt werden, wie weit in ihnen – wenigstens streckenweise – ein »androzentrisches Weltbild« vorherrsche, das nicht notwendigerweise zum unveräußerlichen Grundbestand der Offenbarung selbst gehört. Die fast uferlose Literatur[4] erweist, daß ein erheblicher Teil der Exegese selbst wiederum bewußt oder unbewußt von einem sie leitenden anthropologischen Vorverständnis bestimmt wird. Eine formale Hermeneutik der Schriftaussagen genügt darum nicht.

Die folgenden Modelle[5] stellen nur eine Auswahl dar. Sie sind bewußt knapp gehalten und sollen als Grundtypen möglicher Antworten verstanden werden. Hauptsächlich dienen sie jedoch der Vorbereitung des systematischen Entwurfs.

II. Anthropologische Grundmodelle zur Deutung der Geschlechterdifferenz

1. Das Modell gleichzeitiger Unterordnung und Gleichwertigkeit

Über die in der klassischen Theologie herrschende Überzeugung von der Unterordnung (Subordination) der Frau ist genügend geschrieben worden. A. Mitterer hat bereits im Jahr 1933 in seinem Aufsatz »Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des heiligen Thomas und dem der Gegenwart«[6] auf die »dreifache Minderwertigkeit des Weibes und Vollwertigkeit des Mannes«[7]

4 Vgl. oben in Anm. 2 die Sammelbände »Kennzeichen« und darin besonders die ausführlichen Analysen von F. Crüsemann / H. Thyen / K. Thraede u. a. Weitere Literatur vgl. unten in den Anm. 39-45, 61, 62, 67.

5 Vgl. dazu das wichtige und anregende Buch von J. Burri, »als Mann und Frau schuf er sie«. Differenz der Geschlechter aus moral- und praktisch-theologischer Sicht. Zürich 1977, S. 18 ff., 23 ff., 32 ff., 40 ff.

6 »Zeitschrift für katholische Theologie« 57 (1933), S. 491-556; Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart. Wien 1947; Elternschaft und Gattenschaft nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart. Wien 1949; Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart. Wien 1956.

7 Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des heiligen Thomas und dem der Gegenwart (vgl. Anm. 6), S. 514 ff.

hingewiesen. Der Mann ist der vollkommene, vollwertige Vertreter der Art, die Frau der unvollkommene, minderwertige. »Es ist die Minderwertigkeit im Werden *(biogenetische* Minderwertigkeit), im Sein *(qualitative* Minderwertigkeit) und im Tätigsein *(funktionelle* Minderwertigkeit) des Weibes.«[8] Ein Mädchen kommt nach den aristotelischen Zeugungsvorstellungen des Thomas infolge des Mißratens eines Knaben als eine Ersatzbildung der Natur zur Welt *(mas occasionatus).* Der Mann ist die Normalbildung. Diese Minderwertigkeit ist die geschlechtsbestimmende Differenz und bildet den Wesensunterschied zwischen Mann und Frau. Die Frau verhält sich zum Mann wie das Unvollkommene und Fehlerhafte zum Vollkommenen. Zur körperlichen Minderwertigkeit kommt die geistige. Die Frau ist geistig und sittlich schwächer. Sie verhält sich zum Mann wie im Menschen die Sinnlichkeit zur Vernunft oder wie die »ratio inferior« zur »ratio superior«.[9] Übrigens spricht Mitterer bereits von Androzentrismus und Androkratie,[10] die er auf ein biologisch unhaltbares Weltbild zurückführt.

Diese Form der dreifach begründeten Subordination wird jedoch auf der Ebene der Erlösungsordnung ergänzt durch eine geistig-geistliche Gleichwertigkeit zwischen Mann und Frau. Die Gottebenbildlichkeit (vgl. Gen 1,27) wird als eine Qualität der Geistseele betrachtet, wodurch die Frau dem Mann in dieser Hinsicht gleichwertig ist. In ihrer konkreten leiblich-geschlechtlichen Verfassung ist sie aus dem Mann und für den Mann geschaffen (vgl. Gen 2,18ff.). Darum wird die volle Gleichwertigkeit der Frau als Mensch erst bei der endgültigen Auferstehung realisiert. K. E. Borresen[11] hat in ihren zahlreichen Arbeiten darauf hingewiesen, wie es in der klassischen Theologie aufgrund dieses anthropologischen Ansatzes (= Subordination in der Schöpfungsordnung und Gleichwertigkeit in der Heilsordnung) zu erheblichen Konflikten kommt. Die Konsequenzen sind bekannt: Eine Frau kann wegen ihrer wesensmäßigen Unterordnung nicht die Autorität Jesu Christi darstellen. Nicht zuletzt darum wird die Frau vom Priesteramt ausgeschlossen. Nur wenn kein Mann anwesend ist, darf eine Frau im Notfall taufen. Durch die Jungfräulichkeit oder die Witwenschaft entgeht die Frau ihrer Unterordnung besser als im Ehestand. Es wäre jedoch ein Fehlschluß, aus dieser anthropologischen Grundposition allein die Einschätzung der Frau in der mittelalterlichen Theologie ablesen zu wollen.[12]

Natürlich wird die Subordinationshypothese in dieser Form nicht mehr

---

8 Ebd., S. 514.

9 Vgl. ausführliche Belege bei A. Mitterer, S. 521.

10 Vgl. ebd., S. 525 ff.

11 Subordination et Equivalence. Nature et Rôle de la Femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin. Oslo 1968; Die anthropologischen Grundlagen der Beziehungen zwischen Mann und Frau in der klassischen Theologie. In: »Concilium« 12 (1976), S. 10-17.

12 Vgl. dazu La Femme dans les Civilisations des X^{e}-XIII^{e} Siècles. Actes du colloque tenu à Poitiers (23.-25. Sept. 1976). Poitiers 1977; R. Thomas (Hrsg.), Petrus Abaelardus. Trier 1980;

ernsthaft vertreten. Man muß jedoch sehen, daß nicht wenige Vertreter einer nun wirklichen Abwertung der Frau eine ähnliche Grundkonzeption einnehmen und daraus radikal Konsequenzen ziehen, die freilich ein Thomas nie abgeleitet hat. Beispiele dafür wären aus der Diskussion des 19. und 20. Jahrhunderts A. Schopenhauer[13], P. J. Möbius[14] und O. Weininger[15]. Es besteht kein Zweifel, daß auch in vielen gemäßigten Theorien einer sogenannten »natürlichen Hierarchie« zwischen Mann und Frau ein fragwürdiges Moment der weiblichen Unterordnung mitspielt. Nicht selten kann auch das Element der Subordination in einer zuletzt doch zweideutigen Verklärung z. B. der Hingebungskraft und der Dienstbereitschaft der Frau erscheinen. Nicht überall, wo eine metaphysische oder biologische Minderwertigkeit der Frau abgelehnt wird, ist die Subordinationsthese auch schon in ihren Konsequenzen überwunden, wie sich etwa am Beispiel des reformierten Dogmatikers E. Brunner[16] zeigen läßt: Der Mann gilt als der freie und schöpferische Geist. Die christliche Umwertung aller Werte muß die schöpfungsgegebene Unterordnung der Frau als gegenseitigen Dienst verstehen, der allerdings erst in der Ewigkeit realisiert wird, wo es keine Unter- und Überordnungen mehr gibt.

Damit wird deutlich, daß sich die dargestellte anthropologische Grundposition nicht so leicht allein durch das Eingeständnis der weltbildlichen Bedingtheit früherer biologischer Anschauungen ausschließen läßt. Im Grunde herrscht die Vorstellung von der Subordination noch in sehr vielen Männerköpfen vor. Der Männlichkeitswahn – so etwas gibt es tatsächlich – und das, was die Lateinamerikaner auf der Römischen Bischofssynode 1980 »machismo« genannt haben, ist ohne eine solche anthropologische Voraussetzung, so vulgär sie auch sein mag, nicht zu denken. Die Frauenbewegung aller Schattierungen ist außerordentlich hellhörig dafür, wo sich auch noch so versteckte und unbewußte Reste einer solchen Mentalität befinden könnten.

2. *Das Modell von Gleichwertigkeit und Polarität*

Ein weiteres und wichtiges Modell ist das Zusammenwirken zweier gleichwertiger, aber entgegengesetzter oder wenigstens in Spannung zueinander stehen-

---

A. Zimmermann (Hrsg.), Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters = Miscellanea Mediaevalia 12. Berlin 1979; D. Baker (Hrsg.), Medieval Women. Oxford 1978; weitere Literatur und ein informativer Überblick bei E. Gössmann, Die streitbaren Schwestern. Was will die Feministische Theologie? = Herderbücherei 879. Freiburg 1981, S. 79 ff., 134 ff. - S. Shahar, Die Frau im Mittelalter. Königstein 1981, ist sozialgeschichtlich aufschlußreich, theologisch jedoch weniger verläßlich.

13 Parerga und Paralipomena, 2. Band, Kap. 27, §§ 362-371, Werke in zwei Bänden, hrsg. von W. Brede, 2. Band. München 1977, S. 709-723.

14 Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes. Halle an der Saale 1900.

15 Geschlecht und Charakter. Wien / Leipzig 1902 (1919^{18}: ein weit verbreitetes Buch!).

16 Vgl. Der Mensch im Widerspruch. Zürich 1965^{4}; Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung. Dogmatik, Band II. Zürich 1972^{3}.

der Wirkkräfte, im Bild gesprochen: zwei Pole einer Elipse. Diese Polaritätshypothese ist ab dem Ende des 18. Jahrhunderts in der Romantik und im Idealismus entstanden. Jede qualitative, seinsgemäße Minderwertigkeit der Frau fällt zunächst weg: beide Geschlechter stehen einander auf derselben Beziehungsebene gegenüber. Erst Mann und Frau zusammen machen den ganzen Menschen aus. Nur in der wechselseitigen Ergänzung wird Menschsein verwirklicht. Die »naturhafte« Verschiedenheit der Geschlechter bedeutet keine Minderung der Personwürde, vielmehr ist erst die volle Annahme der Verschiedenheit eine Voraussetzung für wahre Gleichwertigkeit. Die Differenz in der Wesensgleichheit wird unterstrichen. In der konkreten Ausgestaltung erscheint die Welt des Mannes geprägt von der Tat, vom Kampf, von der Vernunft, während die Welt der Frau von Anmut, Häuslichkeit, Zartheit und Sensibilität bestimmt ist. Nicht zuletzt W. von Humboldt hat dem männlichen Prinzip mehr die Seele, die angestrengte Energie, das Vermögen der Begriffe, entschiedenes Streben, ein aufklärendes Licht, kurz: die *Form* zugeordnet, während dem Weiblichen beharrliches Ausdauern, Wärme, »reizende Anmut und liebliche Fülle«, kurz: der »*Stoff*« zugesprochen werden.[17] Wenn die Polaritätsthese noch stärker weltanschaulich entfaltet wird, sieht man das Verhältnis der Geschlechter zwischen Natur und Vernunft, Anmut und Würde, Tätigkeit und Leiden, Liebe und Großmut, Form und Materie eingeordnet. Mann und Frau werden in ihrer Polarität zum Urbeispiel für ein allgemeines Weltgesetz. Im anthropologischen Bereich gelangt die Polaritätsthese zu einem gewissen Höhepunkt bei F. J. J. Buytendijk[18] und Ph. Lersch[19].

Historisch hat die Polaritätshypothese außerordentlich zur Gleichwertigkeit von Mann und Frau stützend beigetragen. Dies wird in der Polemik oft übersehen. Es besteht jedoch die Gefahr, daß sich die Polarität als ein fixiertes metaphysisches Gesetz auslegt. Dann kann sie die Lebensvorgänge zwischen den Geschlechtern fast zwangsläufig naturalisieren. Das Lebensverhältnis »wird als Polarität zu einem Vorgang, der sich gesetzmäßig in immer gleicher Weise automatisch einstellt und hoffnungslos eingeschlossen bleibt in den Kreislauf gleichbleibender Wiederkehr. Damit wird nicht nur verkannt, daß das Verhältnis der Geschlechter auch ein Mißverhältnis sein kann, sondern überhaupt, daß es ein Verhältnis von persönlicher Art ist.«[20] Es droht ein Verlust der personalen und auch der ethischen Dimension. »Es gibt im Polaritätsverhältnis, wenn es nicht seines ganzen Sinns entleert werden soll,

---

17 Vgl. Darstellung und Belege bei J. Burri, »als Mann und Frau erschuf er sie«, S. 25 ff. In der Epoche der Romantik finden sich viele Zeugnisse für dieses Modell, vgl. auch K. Behrens (Hrsg.), Frauenbriefe der Romantik = Insel-Taschenbuch 545. Frankfurt 1981.

18 Die Frau. Natur – Erscheinung – Dasein. Köln 1953.

19 Vom Wesen der Geschlechter. München 1947; vgl. dazu auch J. Burri, a. a. O., S. 34 ff.

20 E. Metzke, Anthropologie der Geschlechter. In: »Theologische Rundschau« Neue Folge 22 (1954), S. 211-241, hier: 238.

kein persönliches Erfüllen und Versagen, keine Erwartung und Enttäuschung; es geschieht nichts, das nicht schon bekannt wäre; es ist kein Raum für Hoffen und Verzagen, Beglückung und Verzweiflung; es gibt kein persönliches Reifen und keine Lebensgeschichte. Genau diese persönlichen und geschichtlichen Erfahrungen aber sind es, aus denen das Verhältnis von Mann und Frau lebt.«[21] Außerdem bleibt bei allen positiven Leistungen des Polaritätsmodells die stets lauernde Gefahr, daß die Andersheit der Frau in subtilen Formen doch wiederum als Unterlegenheit und Unterordnung aufgefaßt wird. Schließlich gewinnt man nicht selten den Eindruck, daß sich diese Metaphysik der Geschlechter in einem geschichtslosen, mystischen Raum (die ewige, zeitlose Frau; das ewig Weibliche) vollzieht, der jenseits der konkreten, auch konfliktthaltigen Begegnung von Mann und Frau zu stehen kommt.

Es ist nicht zufällig, daß diese Deutung der Frau vor allem im 20. Jahrhundert auch im religiös-kirchlichen und theologischen Bereich wirksam geworden ist. Durch die Einbeziehung in schöpfungs-theologische, dialogische und ethische Grundbezüge konnte man dabei die aufgezeigten Gefahren vermeiden oder wenigstens in Schranken halten. Ein Musterbeispiel für diese Rezeption und Neuschöpfung ist G. von le Fort, Die ewige Frau. Die Frau in der Zeit. Die zeitlose Frau.[22] Die Frau ist die Empfangende, ihr eignet das Geheimnis der Hingabe. Passivität ist nicht – wie in der antiken Philosophie – etwas rein Negatives, sondern im Licht der christlichen Gnade das Positivste. Zur Frau gehören Anbetung, Barmherzigkeit, Opferbereitschaft und Dienenkönnen. Das Bild der Frau wird so zum Symbol der ewigen Frau, die sich im Geheimnis Marias vollendet. In theologischer Hinsicht hat L. Bouyer[23] diese Züge noch verstärkt. Der Mann »repräsentiert, was ihn wesenhaft übersteigt, was er selber und durch sich selber zu sein unfähig ist«, die Frau dagegen »*ist* . . . potentiell, in ihrer Jungfräulichkeit, selbst alles, was sie repräsentiert, und sie wird aktuell in ihrer Mutterschaft, indem sie es in sich selber verwirklicht«.[24] Nur dem Mann eignet eine allerdings transitorische Vaterschaft, während die Frau sich in ihrem Inneren zur höchsten Fruchtbarkeit entfaltet. Teilhard de Chardin preist in seiner »Hymne an das Ewig Weibliche«[25] das weibliche Grundprinzip in der Schöpfung (anknüpfend an Spr 8,22), das in immer neuen Wesensverwandlungen von der untersten Materie durch alle Bereiche des Lebendigen bis zum Gott-Menschlichen reicht. Die Vollendung des Weiblichen erblickt Teilhard de Chardin in der Jungfrau und Mutter Maria.[26] Über die bisher genannten

21 Ebd., S. 238.

22 München 1934.

23 Frau und Kirche. Einsiedeln 1977 (mit einem wichtigen Nachwort von H. U. von Balthasar).

24 Ebd., S. 38.

25 Einsiedeln 1968 (= Kriterien 11). Der Text Teilhard de Chardins findet sich auf S. 5-14, der außerordentlich materialreiche und unerläßliche Kommentar von H. de Lubac auf S. 17-161.

26 Vgl. dazu den Kommentar von H. de Lubac, S. 147-160.

Versuche ragen die Überlegungen Hans Urs von Balthasars[27] hinaus, der mehr als alle Vorgänger davon weiß, daß keine metaphysische Polarität die menschliche Geschlechterdifferenz einfach erklären kann. Das Vorchristlich-»Natürliche« hat aus sich selbst heraus keine Lösung. Sie kann nur aus der unzerstörbaren Differenz zwischen Jesus Christus und der Kirche abgelesen werden. Wegen der wesentlichen Harmonie zwischen der Schöpfungs- und Erlösungsordnung spiegelt sich dieses Geheimnis jedoch auch in der »natürlichen« Geschlechterdifferenz (vgl. ausführlicher Hans Urs von Balthasar, Die Würde der Frau, in diesem Heft, S. 346).

Es ist offenkundig, daß diese sehr verschiedenen Entwürfe kaum noch unter ein einziges Modell subsumiert werden können und im Grunde sogar das Paradigma »Polarität« bereits aufzuheben beginnen.

3. Das Modell abstrakter Gleichheit der Geschlechter

Man kann das dritte Modell nur vor dem Hintergrund der beiden bisher erläuterten Interpretationshypothesen verstehen. Es wendet sich einerseits gegen jede hierarchische Ordnungsvorstellung zwischen Mann und Frau und lehnt auch jede Hervorhebung von Unterschieden zwischen den Geschlechtern ab, weil man schon in der Rede von der »Andersheit« einen Ansatz zu einer minderen Einstufung der Frau erblickt. So betont das dritte Modell gegenüber der Verschiedenheit der Geschlechter, wie sie in der Polaritätsthese betont wird, vor allem die Gleichheit der Geschlechter. Die Unterordnung der Frau wird aus der geschichtlichen und sozialen Entwicklung abgeleitet. Die sogenannten »Unterschiede« sind nur sekundäre Bildungen aufgrund geschichtlicher und sozialer Gegebenheiten. Es gibt darum keine vorgegebene »Natur« der Frau und des Mannes. Eine Formulierung wie *Wesen* der Frau ist in einer besonderen Weise suspekt, da man in jeder Herausstellung eines spezifisch fraulichen Verhaltens oder einer »Naturanlage« der Frau den ideologisch verbrämten Keim einer Unterbewertung oder gar Unterdrückung wittert. Von diesem Grundansatz her ist letztlich die Lösung der Frauenfrage nur möglich in einer Veränderung der Gesellschaftsverfassung. Es ist begreiflich, daß sich in diesem Zusammenhang die Frau vor allem mit den von der Fortpflanzungsfunktion her gegebenen Verschiedenheiten auseinandersetzt. Die Frauen wollen sich – dies erscheint als Konsequenz – von den »scheinbar ›natürlichen‹ Zwängen ihrer biologischen Reproduktionsfunktion« freimachen. Der

27 Vgl. das schon in Anm. 23 erwähnte Nachwort zu L. Bouyer, Frau und Kirche, S. 87 ff. (weiterführende Literatur) sowie jetzt verschiedene Beiträge in der »Theodramatik«, Band II/1. Einsiedeln 1976, S. 334-350; Band II/2. Einsiedeln 1978, S. 260-330. Zur Vertiefung im Blick auf die Mariologie vgl. J. Ratzinger / H. U. von Balthasar, Maria – Kirche im Ursprung. Freiburg 1980; zur Applikation des Ganzen auf Probleme der Ämter vgl. die Beiträge in: Die Sendung der Frau in der Kirche, hrsg. von der deutschsprachigen Redaktion des »Osservatore Romano«. Kevelaer 1978.

»Reproduktionsbereich selbst . . . hat sich zunehmend von den Zwängen des Produktionsbereichs abgelöst. Dabei hat er seinen Charakter verändert; während die bloß biologische und physische Reproduktion immer wichtiger wurde, sind die sozialen Beziehungen Selbstzweck geworden.«[28] Von diesem Grundpostulat her ergeben sich nicht zuletzt neue Einstellungen zur Sexualmoral, zur Kinderzahl, zur Scheidung und zum Schwangerschaftsabbruch. Darum wendet sich die neue Frauenbewegung gegen ihre eigenen Anfänge: Dort wurde die »Mütterlichkeit« positiv gewertet, vor allem als Gegenzug zur egoistisch-individualistischen Männerwelt. Die Etablierung von so etwas wie einem weiblichen Prinzip – so wird jetzt erklärt – habe überhaupt erst zur Stützung von »Männlichkeit« geführt. »Ihre (der Frau) Emotionalität, ihre Wärme, ihre Spontaneität lockerten, zerstreuten, entspannten ihn (den Mann), wenn er vom beruflichen Schlachtfeld zurückkam, das ihm Härte und Disziplin, äußerste Anspannung abverlangte, falls er nicht ins Hintertreffen geraten wollte. Ihre Abhängigkeit, Hilflosigkeit, Ängstlichkeit und Naivität verliehen ihm das Gefühl der eigenen Stärke, Überlegenheit, Unverletzlichkeit. – Die ›Weiblichkeit‹ der Frauen macht die ›Männlichkeit‹ der Männer überhaupt erst möglich; nur weil die Frauen die emotional kompensierende Rolle übernahmen, wurde jene Karikatur von Männlichkeit möglich, die heute die Leistungsgesellschaft beherrscht.«[29] So richtet sich der feministische Angriff auf die Geschlechtsrollendifferenz überhaupt. Deshalb erlöst er auch den Mann von Verhaltensnormen, die ihn zuletzt selbst ruinieren. Der Feminismus befreit auch den Mann, er schafft überhaupt erst den freien Menschen.[30] Die Frauenbewegung ist somit die radikalste politische Bewegung zur Befreiung des Menschen.

Bevor wir dieses Modell beurteilen, muß jedoch auf einen wichtigen Aspekt aufmerksam gemacht werden, dessen Tragweite nicht selten übersehen wird. Das eben vorgestellte Modell erlaubt nämlich von seinem Ansatz her überhaupt nicht mehr eine Frage nach so etwas wie dem »Wesen«, der »Natur«, der »Eigenart«, der »Andersheit«, dem »Verschiedensein« der Frau. Am deutlichsten wird diese Konsequenz immer noch an einem Standardwerk der neueren Frauenbewegung, nämlich bei S. de Beauvoir.[31] Besonders wichtig sind die Schlußfolgerungen »Auf dem Weg zur Befreiung«.[32] »Man kommt nicht als

---

28 H. Schenk, Die feministische Herausforderung. 150 Jahre Frauenbewegung in Deutschland = Beck'sche Schwarze Reihe 213. München 1980, S. 222 f.

29 Ebd., S. 196.

30 Vgl. auch K. Böhme, Ansätze zu einer Theorie von Partnerschaft = Monographien zur Philos. Forschung. Königstein 1979.

31 Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. Hamburg 1951 u. ö. (= rororo 6621), Le Deuxième Sexe. Paris 1949; Zitation nach der Ausgabe Reinbek b. Hamburg. 1980 (211.-228. Tausend).

32 Vgl. ebd., S. 638 ff., bes. 668 ff.

Frau zur Welt, man wird es. Kein biologisches, psychisches, wirtschaftliches Schicksal bestimmt die Gestalt, die das weibliche Menschenwesen im Schoß der Gesellschaft annimmt. Die Gesamtheit der Zivilisation gestaltet dieses Zwischenprodukt zwischen dem Mann und dem Kastraten, das man als Weib bezeichnet.«[33] Heirat und Mutterschaft sind eine Falle, vor der man sich hüten muß.[34] »Die Tatsache des Menschseins ist unendlich viel wichtiger als alle Besonderheiten, die Menschenwesen auszeichnen . . . In beiden Geschlechtern spielt sich dasselbe Drama von Körper und Geist, von Endlichkeit und Transzendenz ab. An beiden nagt die Zeit, beiden lauert der Tod auf, sie sind beide gleich aufeinander angewiesen.«[35] S. de Beauvoir leugnet nicht, daß »Unterschiede in der Gleichheit« bestehen können.[36] Ihr kommt es auf etwas anderes an: »Wer die Frau befreit, lehnt es ab, sie auf die Beziehungen, die sie zum Mann unterhält, zu beschränken, leugnet sie aber nicht.«[37] Worte wie Schenken, Erobern, Sichvereinigen verlieren darum nicht ihren Sinn. Es geht darum, »daß Mann und Frau jenseits ihrer natürlichen Differenzierungen rückhaltlos geschwisterlich zueinander finden«.[38]

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die sehr unterschiedlichen Tendenzen der Frauenbewegungen auf ihre einzelnen theoretischen Fundamente zu untersuchen. Dies gilt ebenso für die außerordentlich vielfältigen Zweige der »feministischen Theologie«.[39] Der größte Teil der feministischen Theologie hat die verschiedenen Emanzipationsbestrebungen (geistig-politische, ökonomische, soziale und leibliche Mündigkeit) zur Voraussetzung[40] und versteht sich als eine radikale Variante der verschiedenen Befreiungsbewegungen.[41] Die Frauen zählen als die ersten und ältesten Unterdrückten. Die Bibel spielt dabei eine ambivalente Rolle. Einerseits wird in radikalen Richtungen das androzentri-

---

33 Ebd., S. 265.

34 Vgl. Interview mit A. Schwarzer: Das Ewig Weibliche ist eine Lüge. In: »Der Spiegel« 15 (1976), S. 195.

35 Das andere Geschlecht, S. 678.

36 Vgl. ebd., S. 680.

37 Ebd., S. 680 f.

38 Ebd., S. 681. – Vgl. auch Chr. Zehl Romero, Simone de Beauvoir. Reinbek b. Hamburg 1978 u. ö., S. 120 ff.

39 Vgl. den informierenden Überblick von H. Pissarek-Hudelist, Feministische Theologie – eine Herausforderung? In: »Zeitschrift für katholische Theologie« 103 (1981), S. 289-308, 400-425; dazu das oben in Anm. 12 genannte Buch von E. Gössmann, Die streitbaren Schwestern.

40 Dazu E. Moltmann-Wendel, Freiheit – Gleichheit – Schwesterlichkeit. Zur Emanzipation der Frau in Kirche und Gesellschaft = Kaisertraktate 25. München 1977, S. 33 ff.

41 Vgl. C. J. M. Halkes, Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie. Gütersloh 1980[2] (= Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 371); B. Brooten / N. Greinacher (Hrsg.), Frauen in der Männerkirche = Gesellschaft und Theologie, Abtlg.: Praxis der Kirche 40. München / Mainz 1982 (vgl. ebd. die Zwischenbilanz zur feministischen Theologie von C. J. M. Halkes, S. 158-174).

sche Weltbild der Schrift bis in die letzten Äußerungen hinein in Frage gestellt: die Rede von Gott als »Vater« und »Sohn« treibe Frauen aus den Kirchen (»Beyond God the Father«). Man müsse Gott aus einer männlichen Hermeneutik befreien. Alles gipfelt schließlich in dem Ärgernis der Menschwerdung: Jesus war ein Mann. Aber damit wird auch Jesu Schicksal das des Mannes: »Gott ist im Mann zu kurz gekommen«.[42] Andere Tendenzen wollen die Bibel mit ihren unbestreitbaren patriarchalischen Tendenzen nicht schlechthin preisgeben, sondern man will sie mit neuen Augen lesen (z. B. das Magnificat Marias in Luk 1 als Protestlied), neu interpretieren (z. B. weibliche Züge in Gottes Erbarmen)[43], ja nochmals schreiben. Schließlich werden biblische Frauengestalten (Mirjam, Debora) und besonders Frauen um Jesus (Maria, Magdalena, Martha) zu Symbolen einer verkannten Revolution.[44] Das zu reiner Opfer- und Dienstbereitschaft unterdrückte »offizielle« Marienbild soll radikal verändert werden, denn Maria ist letztlich ein Symbol der prophetischen Kraft zur Befreiung und zur Schwesterlichkeit. Neue Bilder von Maria zu entdecken, ist ein Beitrag zur Menschwerdung der Frauen.[45]

Viele kirchengeschichtliche und exegetische Studien zur Unterdrückung und Befreiung der Frau reflektieren wenig über ihre eigene anthropologische Ausgangsposition. Im allgemeinen gehen sie von radikal emanzipatorisch-egalitären Ansätzen aus, wie sie oben besprochen worden sind. Nur zögernd werden auch differenziertere Stimmen innerhalb der feministischen Theologie laut,[46] die ein vielschichtiges Bild – zunächst auch der Kirchengeschichte – aufzeigen.

III. Grundlinien einer Antwort der christlichen Anthropologie

Eine Antwort aus der Sicht christlicher Anthropologie kann hier nur im Blick auf das Fundament skizziert werden. Es ist unmöglich, die mit der Frage

---

42 So der Titel des Buches von I. Wenck = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 1046. Gütersloh 1982. Zur Auseinandersetzung von der Sache her vgl. A. Röper, Ist Gott ein Mann? Ein Gespräch mit Karl Rahner. Düsseldorf 1979.

43 Dazu z. B. C. J. M. Halkes, Gott hat nicht nur starke Söhne, S. 97-118 (Lit.); R. Radford Ruether, Maria – Kirche in weiblicher Gestalt = Kaisertraktate 48. München 1980.

44 Außer der schon genannten Literatur vgl. z. B. H. Langer / H. Leistner / E. Moltmann-Wendel, Mit Mirjam durch das Schilfmeer. Frauen bewegen die Kirche. Stuttgart 1982; das Sonderheft »Zur feministischen Theologie« der Zeitschrift »Evangelische Theologie« 42 (1982), Heft 1.

45 Vgl. auch E. Moltmann-Wendel, Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 1006. Gütersloh 1981[2]; W. Schottroff / W. Stegemann (Hrsg.), Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, Band 2: Frauen in der Bibel. München 1980.

46 Vgl. einige erste Hinweise in dieser Hinsicht bei E. Gössmann, Die streitbaren Schwestern, S. 13ff., 19ff., 45ff., 67ff., 99ff.

zusammenhängenden exegetischen, historischen und sozialen Probleme zu behandeln. Das Fundament ist freilich nicht schon der ganze Bau. Die volle anthropologische Entfaltung im Kontext von Christologie und Ekklesiologie muß hier zurückgestellt werden. Sie wird darum in ihrem Gewicht nicht geleugnet. Angesichts der aufgezeigten anthropologischen Grundproblematik in der Bestimmung der Geschlechterdifferenz ist jedoch kein unmittelbarer Sprung in die zweifellos tiefen Begründungsversuche möglich, die wesentlich christologisch, ekklesiologisch und marianisch argumentieren. Der erste Schritt darf nicht vor dem zweiten getan werden. Dies gilt zumal angesichts der notwendigen Auseinandersetzung mit den theoretischen Ansätzen der Frauenbewegung und der feministischen Theologie. Ist die »Rolle« des Geschlechts wirklich nur gesellschaftlich diktiert? Warum verbietet die Rede von den »biologischen Zwängen« nach so etwas wie der »Natur« der Frau zu fragen? Ist die Frau wirklich nur ein Kunstprodukt der Zivilisation? Gibt es im Grunde gar nicht zwei Geschlechter? Wie kann man verhindern, daß mögliche Unterschiede zwischen den Geschlechtern dazu dienen, Ungleichheiten durchzusetzen oder bestehen zu lassen? Wie kann der Respekt vor den Differenzen in Einklang gebracht werden mit dem Streben nach Gleichheit?

Diese Fragen sind eine Herausforderung für die Anthropologie. Diese reagiert merkwürdig wenig darauf. Die christliche Anschauung vom Menschen muß auf jeden Fall eine Antwort versuchen.

1. Skizze der Lösungsrichtung

Eine christliche Antwort im spezifischen Sinne ist auf der Basis der Modelle »Unterordnung« und »egalitärer Gleichheit« nicht möglich. Wer als Theologe nicht zuerst überzeugend der Kategorie »Unterordnung« mit allen Konsequenzen abschwört, kann kein glaubwürdiger Verfechter einer anderen Antwort sein. Nur wenn von vornherein offenkundig ist, daß gleiche Würde und uneingeschränkte Ebenbürtigkeit für Mann und Frau festgehalten werden, besteht die Chance, einsichtig zu machen, daß die egalitäre Gleichheit der Geschlechter nicht der einzige Weg sein muß, um zu einer wirklichen Gleichrangigkeit zu kommen. Es kommt darauf an, wie man eine mögliche »Differenz« faßt. Falls eine Verschiedenheit wirklich besteht, darf sie auf keinen Fall – auch und gerade nicht indirekt oder heimlich – zu einer verborgenen Abwertung führen. Manche Formen des Modells »Polarität« sind davon, wie früher gezeigt wurde, nicht ganz frei. Sie müssen sich der aufgezeigten inneren Ambivalenz stellen. Darum ist eine Klärung und Vertiefung der anthropologischen Fundamente notwendig. Als erster Hinweis für die im folgenden vorgeschlagene Lösungsrichtung kann die Formel dienen: *Gleicher Rang und gleiche Würde für Frau und Mann bei Anerkennung eines verschieden geprägten Menschseins.*

2. *Die Frage nach Berufung und »Natur« der Frau*

Wenn man auf einer Verschiedenheit der Geschlechter und damit auch auf einem »Eigenwert« von Frau- und Mannsein besteht, dann erhebt sich die Frage, wie man eine solche Sicht begründet. Die biologischen Differenzen dürfen nicht überschätzt werden. Die gesellschaftlich bestimmten Unterschiede (z. B. Erziehung) sind wohl größer, als man früher annahm. Wenn man ein spezifisches Merkmal oder eine besondere Berufung der Frau hervorhebt, verstrickt man sich außerordentlich rasch in schwer zu entwirrende Probleme. In der von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen und in vielen Fragen wegweisenden Erklärung »Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft« wird z. B. die wesentliche Berufung der Frau in der »Verantwortung für das Leben und für humane Bedingungen des Lebens«[47] gesehen. Ist der Mann jedoch dafür weniger verantwortlich? Und wer die Eigenständigkeit der Frau in ihrem Bezug zu den bergenden Bereichen von Heim und Haus erkennen möchte, muß sich zunächst einmal klar darüber werden, wie verschieden der Lebensraum einer antiken Herrin, einer Bäuerin auf einem großen Hof und einer heutigen Frau in ihrer engen Etagenwohnung ist. Hier kann man eine sozialgeschichtliche Betrachtung des Bedeutungswandels von »Haus« nicht schlechterdings ausklammern. Es bleibt der Rückgriff auf die »Natur« von Mann und Frau. Dabei steht von vornherein fest, daß es keine »Natur« ohne geschichtlich gewachsene Kultur, keinen Bios ohne gesellschaftliche Organisation und kein Wesen ohne eine bestimmte Situation gibt. Außerdem lehren die Humanwissenschaften, daß der Spielraum der kulturellen Gestaltungsmöglichkeiten erheblich größer ist, als man bisher meist angenommen hat. Die soziale Scheidung der Geschlechter hat in dieser Hinsicht darum für viele etwas »Willkürliches« an sich. Die konkrete »Arbeitsteilung« zwischen Mann und Frau hat – wie die Ethnologie zeigt – mit den zugrundeliegenden biologischen Differenzen oft nur wenig zu tun.[48] Vieles, was uns in der Rollendifferenzierung als »natürlich« und unumgänglich erscheint, geht auf geschichtliche Determinanten und gesellschaftliche Prägungen zurück. Man tut auf jeden Fall gut daran, den Radius der Wandelbarkeit von »Natur« soweit wie möglich anzusetzen.

---

47 Die deutschen Bischöfe Nr. 30, Herausgeber: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1981, 14. Einige Zeilen weiter heißt es bezeichnenderweise: »Zwar ist er (der Mann) aufgrund der biologischen Gegebenheiten weniger unmittelbar an das Leben des Kindes gebunden; aber das gibt ihm die Möglichkeit, *aus größerer Distanz* darauf zu achten, daß sich dieses Leben entwickeln kann, daß es eigenständig und selbstverantwortlich wird« (Ebd., Hervorhebung von K. L.).

48 Vgl. die kulturanthropologischen Belege bei M. Mead, Mann und Weib. Das Verhältnis der Geschlechter in einer sich wandelnden Welt = rde 69. Hamburg 1958 (91.-95. Tausend 1979) und weitere Belege in diesem Buch.

3. Test in der empirischen Dimension

Der Höhenflug der Sozialwissenschaften hat bis vor kurzer Zeit den Blick nur auf die Variablen in der anthropologischen Stellung der Frau gelenkt. *»Die«* Humanwissenschaften, auf die man sich oft beruft, sind sich jedoch in der Bewertung des Phänomens der Geschlechterdifferenz längst nicht einig. Die differenzierte Situation soll im folgenden wenigstens knapp aufgezeigt werden, ohne daß wir uns deshalb ein letztes und entscheidendes Wort anmaßen wollten.

Die heutige Biologie und Anthropologie hält – und dies im Widerspruch zu radikalen Emanzipationsbestrebungen – an einer eigenen Prägung der Geschlechter fest. Hinweise müssen genügen: Vom äußeren Erscheinungsbild her dürfte nur »rohe körperliche Kraft . . . das einzige Kriterium sein, welches in einem gewissen Ausmaß eine Unterscheidung zwischen dem starken und dem schwachen Geschlecht zuläßt«.[49] Sehr verschieden sind die sogenannten Biorhythmen von Mann und Frau.[50] In jüngster Zeit wurde vor allem auf eine Reihe von Wahrnehmungsunterschieden zwischen Männern und Frauen hingewiesen: »Frauen haben einen feineren Geschmackssinn als Männer; kleine Spuren eines Aromas nehmen sie eher als Männer wahr. Bei Männern ist mutmaßlich der Geruchssinn feiner ausgebildet. – Frauen haben, besonders in den Fingern und Händen, einen empfindlicheren Tastsinn als Männer. – Die Anpassung der Augen an die Dunkelheit . . . geht bei Frauen schneller vor sich als bei Männern . . . Frauen sehen also bei Dunkelheit besser . . . Männer reagieren stärker auf intensives Licht.«[51] Bei Intelligenzstudien erwies sich, daß kein Geschlecht dem anderen überlegen ist, so daß ganze Wolken jahrhundertelanger Spekulationen über den »angeborenen Schwachsinn« der Frau sich in nichts auflösen.

Es finden sich auch durchaus Hinweise für eine kognitive Spezialisierung der Geschlechter. Dies kann z. B. zu unterschiedlichen Repräsentationszahlen in Berufen führen. Männer scheinen ein differenziertes Raumverständnis zu haben, während Frauen größere Kommunikationsgaben besitzen. »Es mag weniger weibliche Architekten, Ingenieure und bildende Künstlerinnen geben, weil diese Berufe besonders viel räumliches Vorstellungsvermögen erfordern. Ähnliche Faktoren erklären vielleicht auch die geringere Zahl weiblicher Komponisten. Demgegenüber sind Musikerinnen (Sängerinnen wie Instrumentalistinnen) weniger selten. Das könnte daran liegen, daß diese Talente von Funktionen abhängen, bei denen die Frauen gut sind – von sprachlichen

---

49 J. Zander, Das Andere in unserem Geschlecht. In: E. Weinzierl (Hrsg.), Emanzipation der Frau. Zwischen Biologie und Ideologie = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 100. Düsseldorf 1980, S. 57-66, hier: 62.

50 Vgl. ebd., S. 62 ff.

51 D. E. Zimmer, Der Mythos der Gleichheit. München 1980, S. 52.

Fähigkeiten und der feinmotorischen Koordination. So mag die unterschiedliche Repräsentation der Geschlechter in etlichen Berufen eine biologische Basis haben.«[52] Selbstverständlich rechtfertigt dies nicht, jemand von irgendeinem Beruf auszuschließen. »Frauen unterscheiden sich von Männern vielleicht in der Anzahl der für bestimmte Gebiete hervorragend Begabten, nicht jedoch in dem Niveau, das Hochbegabten erreichbar ist.«[53]

Diese Hinweise, die leicht vermehrt werden könnten[54], zeigen über die Geschlechtsmerkmale und -funktionen hinaus, daß es im Biologisch-Psychologischen Zeugnisse für eine seinsmäßige Verschiedenheit der Geschlechter gibt, die man nicht nur auf gesellschaftlich erzwungene oder kulturhistorisch gewachsene »Rollen« zurückführen kann. Die Berufung auf die Biologie muß darum nicht die Fixierung eines unabänderlichen Schicksals bedeuten. Aber wenn man sie in ihrer Bedeutung ignoriert, dann muß die Frau selbst die Zeche bezahlen. »Daß den Frauen damit ein Bärendienst erwiesen wird, ist deutlich genug: Konfliktbewältigung durch Realitätsverleugnung hat sich auf die Dauer noch immer als dysfunktionell erwiesen.«[55] Es rächt sich, wenn das Potential der »Natur« völlig geleugnet wird. Es läßt sich in der Differenzierung der Geschlechterrollen sehr viel auf Umwelt und Geschichte, aber eben nicht alles allein darauf reduzieren. Die Natur ist nicht so deterministisch, wie oft vorgegeben wird, und jede Kultur bleibt unbeschadet aller menschlichen Eingriffe am Ende insgeheim »natürlich«.

Aufgrund dieser Einsichten erscheint die Formel von H. Meyer[56] als eine glückliche Zusammenfassung unseres derzeitigen Wissensstandes, wenn er von einer *»gesellschaftlichen Stilisierung genetischer Dispositionen«*[57] spricht: es gibt bei aller Unfestgelegtheit des Menschen doch bestimmte genetische Dispositionen, die eine gesellschaftliche Prägung erfahren. Ohne diese beiden Elemente ist keine Erfassung des Menschseins möglich. Zugleich hat man zu beachten,

---

52 Ebd., S. 57, Zitation der kanadischen Gehirnforscherin S. F. Witelson (vgl. ihren Beitrag: Geschlechtsspezifische Unterschiede in der Neurologie der kognitiven Funktionen und ihre psychologischen, sozialen, edukativen und klinischen Implikationen. In: Centre Royaumont. Pour une Science de l'Homme. Die Wirklichkeit der Frau. Ein Gemeinschaftswerk unter der Leitung von E. Sullerot und der Mitarbeit von O. Thibault. München 1979, S. 341-368, künftig zitiert: Die Wirklichkeit der Frau).

53 D. E. Zimmer, Der Mythos der Gleichheit, S. 57 (mit weiterführenden Lit.-Hinweisen).

54 Vgl. die zahlreichen Untersuchungen in »Die Wirklichkeit der Frau« (Anm. 52) sowie: A. Degenhardt / H. M. Trautner (Hrsg.), Geschlechtstypisches Verhalten. Mann und Frau in psychologischer Sicht = Beck'sche Schwarze Reihe 205. München 1979; N. Bischof / H. Preuschoft (Hrsg.), Geschlechtsunterschiede. Entstehung und Entwicklung. Mann und Frau in biologischer Sicht = Beck'sche Schwarze Reihe 207. München 1980; F. Wesley / C. Wesley, Die Psychologie der Geschlechter = Fischer Taschenbuch 6728. Frankfurt 1981.

55 N. Bischof, Biologie als Schicksal? In: E. Weinzierl (Hrsg.), Emanzipation der Frau, S. 43-56, hier: 56.

56 Frau-Sein. Genetische Disposition und gesellschaftliche Prägung. Opladen 1980.

57 Ebd., S. 259.

daß die Humanwissenschaftler in der Verhältnisbestimmung des Einflusses genetisch-hormonaler Faktoren und kulturbedingter Umweltmomente höchst vorsichtig sind und nach dem jetzigen Stand der Forschung sehr vieles offenlassen müssen.[58]

Fazit: Ein einfaches Übergehen oder eine unbesehene Kompensation der biologisch und psychisch angelegten Differenzen zwischen Mann und Frau kann erhebliche Schäden verursachen und macht die Geschlechter nur ärmer.

4. Das Geschlechtliche als ganzheitliche Bestimmung des Menschen

Der Mensch ist darum nicht ein Unisex-Wesen, wie manche feministische Konzepte nahelegen. Geschlechtsspezifische Unterschiede sind für das Wesen der Person nicht gleichgültig.[59] Das Leibliche ist nicht ein regionaler Sonderbereich, der letzlich belanglos ist. Es gibt den Menschen nur in der »Doppelausgabe« von Mann und Frau. Es geht auch nicht nur um »Rollen«, die eine totale Plastizität des Menschen vorgeben. Die Geschlechtlichkeit ist nicht eine bloße Bedingung des Menschen, die ihm auch fehlen könnte, und eine Wirklichkeit, über die er beliebig zu verfügen imstande ist.[60] Die Frau ist Person in der spezifischen Weise des Frauseins. Sie ist nicht weniger Person als der Mann, aber sie ist in ihrer Weise Person. Diese These hat erhebliche Konsequenzen für die Bewertung des Leiblichen und Geschlechtlichen überhaupt.

5. In völlig ebenbürtiger Weise Person

Diese Überlegungen, welche die Verschiedenheit der Geschlechter nicht leugnen, setzen allerdings mit Entschiedenheit als obersten Leitsatz voraus, daß Mann und Frau die gleiche personale Würde zu eigen ist. Die Frau ist kein verkümmerter Mann, sondern ein ursprünglicher Schöpfungsgedanke Gottes. Die Frau ist nicht einfach auf den Mann hin geschaffen, sondern auf Gott hin. Auch die Frau ist dem Mann vorgegeben und darum außerhalb seiner Verfügung. Die Schöpfungserzählung des Jahwisten ist zwar in ein androzentrisches Weltbild eingebettet, aber gegenläufige Tendenzen sind, wie eine genauere Auslegung zeigt[61], durchaus nachweisbar. Die Frau verdankt ihre Würde nicht dem Mann, sondern Gott. Als Mensch ist sie dem Mann ebenbürtig. Dieser

58 Vgl. dazu die verschiedenen Ausführungen in den Anm. 49, 52, 54 und 56 genannten Untersuchungen.

59 In diesem Zusammenhang muß auf eine Erörterung des vielgestaltigen Problems der Androgynie (Zweigeschlechtlichkeit in einem Lebewesen) oder eines unsexuellen Urmenschen verzichtet werden, was grundsätzlich keine neue Lösung bedeutet.

60 Vgl. dazu K. Barth, Die kirchliche Dogmatik III/4. Zürich 1951, 1969³, S. 179 ff. Zum Thema vgl. auch J. Splett, Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins. Frankfurt 1978, S. 110-137.

61 Vgl. O. H. Steck, Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b-3,24 = Biblische

biblische Grundzug wird über Jesu Verhalten zur Frau (vgl. Mk 10,2-9) bis zu Paulus fortgeführt: »Es gibt nicht Juden, nicht Griechen, nicht Sklaven, nicht Freie, nicht Mann und Frau, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus« (Gal 3,28).[62] Vor Gott und in Jesus Christus gibt es keine Minderbewertung der Frau. Freilich zeigt sich bereits vom Neuen Testament an durch die ganze Geschichte der Kirche ein Ringen zwischen der Anerkennung der Ebenbürtigkeit und der Hinnahme der geschichtlichen Situation von Unterdrückung und Unterordnung.

Person transzendiert alle »Rollen«, auch die der Gattin, der Mutter, der Freundin, der Partnerin, der Konkurrentin. Ihr Wert hängt nicht davon ab, ob sie sich in eine vorgegebene Rolle einfügt. Sie darf niemals Mittel zum Zweck werden. Die Personwürde verlangt eine letzte Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott und eine unantastbare Freiheit und Würde. Nur Gott gewährleistet diese in jedem Fall und unbedingt zu respektierende Würde. »Deshalb ist die Frau letztlich nicht um des Mannes, auch nicht um der Familie willen da. Sie geht weder in ihrer Rolle als treusorgende Gefährtin und Mutter noch in der einer die Hauptarbeit des Mannes ergänzenden und ihm zuarbeitenden Arbeitskraft auf. Sie erhält Wert, Würde, Ansehen, Stellung nicht durch ihren Mann. Sie hat Wert und Würde in sich selbst.«[63] Diese Gleichrangigkeit muß heute wirtschaftlich, sozial und rechtlich ermöglicht werden. Soweit mit der Forderung nach »Selbstverwirklichung« *diese* ebenbürtige Personwürde der Frau gemeint ist, verdient sie jegliche Unterstützung der Christen und der Kirche.[64]

6. *Ursprüngliches Zueinander*

Die Frau kann nicht ausschließlich definiert werden als das ergänzende Gegenüber zum Mann, sei es im Sinne der Unterordnung (die im übrigen auch von Luther bis Bonhoeffer die evangelische Theologie bestimmte), sei es auf

---

Studien 60. Neukirchen 1970, S. 89 ff.; C. Westermann, Genesis = Biblischer Kommentar I/1, Neunkirchen 1971, 312 ff.; vgl. auch Anm. 62.

62 Vgl. dazu die in Anm. 2 genannte Untersuchung von H. Thyen, ». . . nicht mehr männlich und weiblich. . .«. In: Kennzeichen 2, S. 107-203 (vgl. ebd. auch zum AT F. Crüsemann: 13-106).

63 W. Kasper, Die Stellung der Frau als Problem der theologischen Anthropologie. In: »Lebendiges Zeugnis« 35 (1980), S. 5-16, hier: 10.

64 Vgl. dazu die kirchenamtlichen Äußerungen in »Gaudium et spes« des Zweiten Vatikanischen Konzils (Art. 29, 52, 60, auch 9); das Apostolische Schreiben über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute Papst Johannes Pauls II. »Familiaris consortio« vom 22. November 1981, Nr. 22-24 (Ausgabe: Dem Leben in Liebe dienen. Freiburg i. Br. 1982, 47-52); das oben in Anm. 47 genannte Dokument der Deutschen Bischofskonferenz »Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft« vom 21. September 1981; von evangelischer Seite vgl. Die Frau in Familie, Kirche und Gesellschaft. Eine Studie zum gemeinsamen Leben von Frau und Mann, vorgelegt von einem Ausschuß der Evangelischen Kirche in Deutschland, hrsg. von der Kirchenkanzlei im Auftrage des Rates der EKD. Gütersloh 1979.

dem Weg einer ambivalent bleibenden Zuordnung zum Mann (K. Barth).[65] Die Frauen sehen hinter solchen Bestimmungen den Versuch, die Frau nur vom Mann her zu begreifen, der der »eigentliche« Mensch ist. Deshalb ist die uneingeschränkte Personwürde der Frau von so eminenter Bedeutung: Sie ist ein eigenes Selbst, das sie ganz sein darf. Ihr Wesen besteht nicht darin, sich in Kirche und Gesellschaft nur anzupassen, auszuhelfen und eine Lückenbüßerrolle zu übernehmen. Nur wenn der Frau die eigene Personwürde zuerkannt wird, kann auch von der Hingabe und der Aufgabe des eigenen Selbst die Rede sein. »Nur wer ganz etwas ist, kann auch ganz etwas geben.«[66]

Mit derselben Entschiedenheit muß nun aber dafür eingetreten werden, daß das neugewonnene Selbst sich nicht absolut, selbstgefällig und narzißtisch abschließt. Es ist ein Grundfehler, Mann und Frau jeweils als in sich geschlossene Zentren zu sehen. Dann bleibt fast nur ein gleichgültiges, konkurrierendes oder gar feindseliges Neben- und Gegeneinander übrig. Zuerkennung der Personwürde ist etwas völlig anderes als das Einverständnis mit einer individualistisch verstandenen Autonomie. Zur Person gehört bei allem Eigenwert die Hinordnung zur Gemeinschaft und ihren Aufgaben. Mann und Frau verwirklichen das ganze Menschsein miteinander. »Und Gott schuf den Menschen als sein Bild: als Bild Gottes schuf er ihn, Mann und Frau (so) schuf er sie« (Übersetzung von O. H. Steck, Gen 1,27). »Daraus folgt, daß es nach dieser Auffassung ein ›Wesen des Menschen‹, eine Bestimmung des Menschen, abgesehen von seiner Existenz in zwei Geschlechtern nicht geben kann.«[67] Diese wechselseitige Bezogenheit ist ein personales Gegenüber und Zueinander. Gerade im Anderssein sind beide einander unentbehrlich und so zusammengefügt. Dieses Verhältnis ist nicht leicht zu beschreiben. Der üblich gewordene Begriff der Partnerschaft ist fast zu formal, um das Besondere der personalen und leibhaften Begegnung zu erfassen. Der Begriff »Ergänzung« hat erst recht seine Tücken, da er den Anschein erwecken könnte, als ob der Andere nur der eigenen Selbstvervollkommnung dient. Es geht überhaupt nicht um zwei sich ergänzende Komponenten. »In Wahrheit beginnt das Verhältnis zwischen Mann und Frau gerade damit, daß sie in ihrem Zueinander aufeinander stoßen und ihre Fremdheit und Ungleichheit erfahren, daß aber so erst, im Annehmen des Anderen in seinem persönlichen Dasein die verantwortliche Lebensgeschichte zweier Menschen beginnt.«[68]

---

65 Vgl. dazu auch E. und J. Moltmann, Menschwerden in einer neuen Gemeinschaft von Frauen und Männern. In: »Evangelische Theologie« 42 (1982), S. 80-92.

66 E. Moltmann-Wendel, Freiheit - Gleichheit - Schwesterlichkeit, S. 70.

67 C. Westermann, Genesis, 221; vgl. auch W. H. Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 17. Neukirchen 1973³, S. 132 ff., 199 ff., 214 ff.; E. S. Gerstenberger / W. Schrage, Frau und Mann = Biblische Konfrontationen 1013, Stuttgart 1980.

68 E. Metzke. In: »Theol. Rundschau« NF 22 (1954), S. 239.

Dieses Zueinander (nicht: Zuordnung der Frau zum Mann!) beschränkt sich nicht auf Mann und Frau allein. Der Blick richtet sich auch nicht zuerst oder gar ausschließlich auf die Befreiung noch unterdrückter Völker und Klassen, wie dies gewöhnlich in Texten der Frauenbewegung geschieht. Das Zueinander von Mann und Frau in der Ehe bezeugt seine Fruchtbarkeit in einem größeren Wir, nämlich dem Kind und der Familie. Es ist darüber hinaus vielen Formen der Gemeinschaft verpflichtet und dient nicht nur der »Selbstverwirklichung«, was einer Isolation zu zweit gleichkäme. Darum ist es freilich auch nicht möglich, Geschlechtlichkeit und Liebe, Sexualität und Mutterschaft, Fortpflanzung und Familie prinzipiell und radikal voneinander abzukoppeln. Mann und Frau verwirklichen in dieser gleichen personalen Würde *eine* Lebensgemeinschaft, d. h. sie sind »ein Fleisch«, wie die Schrift sagt (vgl. Gen 2,24; Mk 10,1 f.; 1 Kor 6,16; Eph 5,31).[69]

Ein wichtiger Text von Margaret Mead[70] aus dem Jahre 1949 zeigt das aus der Annahme der Verschiedenheit der Geschlechter entstehende, unaufhörliche Zwiegespräch des Lebens in gemeinsamer Gefährtenschaft: »Gegenwärtig haben wir die Tendenz, all diese Unterschiede . . . zu verkleinern oder wenigstens zu versuchen, jene besonderen Differenzen zu verschleiern, die wir als Handicaps für eines der Geschlechter ansehen . . . Doch jede Anpassung, die einen Unterschied, eine besondere Anfälligkeit beim einen Geschlecht und eine besondere Stärke beim anderen verschleiert, vermindert auch ihre Fähigkeit, sich gegenseitig zu ergänzen, und entspricht – symbolisch – einem Verriegeln der konstruktiven Rezeptivität der Frau und der kraftvoll nach außen drängenden konstruktiven Aktivität des Mannes, indem beide zu einer farblosen Abart menschlichen Lebens herabgemindert werden und beiden die Ganzheit des Menschseins abgesprochen wird, die sie der Möglichkeit nach in sich haben. Wir müssen jedes Geschlecht in seinen anfälligen Augenblicken bewachen, es durch die Krisen hindurch schützen und pflegen, die zu gewissen Zeiten für das eine Geschlecht genauso schwierig sind wie für das andere. Wenn wir sie aber bewachen, dann können wir auch die Unterschiede bewahren . . . Doch beide Arten sind nötig, das Können jedes einzelnen Geschlechts gibt immer nur eine Teilantwort. Wir können nur dann eine vollkommene Welt aufbauen, wenn wir die besonderen Gaben beider Geschlechter sowie auch die ihnen gemeinsamen benutzen und so die Begabungen der ganzen Menschheit nutzen.«

Damit wird auch sichtbar, wie der hier versuchte Ansatz fähig sein kann, einzelne Elemente des Modells »Polarität« aufzunehmen. Dies kann und

---

69 Vgl. dazu die oben genannten Kommentare vor allem zu Gen 2,24; speziell zum Begriff »ein Fleisch« vgl. M. Gilbert, »Une seule chair« (Gen 2,24). In: »Nouvelle Revue Théologique« 110 (1978), S. 66-89 (Lit.).

70 Mann und Weib, S. 238, 244.

braucht in diesem Zusammenhang nicht mehr zu geschehen.[71] Zuvor ist jedoch noch ein weiterer Gang der Überlegungen notwendig. Alles dreht sich um die Frage, ob der Christ Ja sagen kann zur Schöpfung Gottes. Diese strahlt freilich nicht im ursprünglichen Licht. Sie ist mannigfach verdunkelt, wovon nach dem Zeugnis der jahwistischen Schöpfungserzählung (vgl. Gen 2-3) auch das Verhältnis der Geschlechter und die Situation der Frau leidvoll betroffen sind. Doch ist dies nicht das letzte Wort der Schrift. Zu Adam gehört Jesus Christus, zu Eva Maria. Damit muß das neue Kapitel einer weiteren theologischen Reflexion beginnen. Wir dürfen trotzdem abbrechen, denn glaubwürdig wird eine solche Fortsetzung nur, wenn die bisher gewonnenen Einsichten dabei nicht verlorengehen.

71 Vgl. dafür die in Anm. 27 genannten Überlegungen von H. U. von Balthasar, die hier sicher am weitesten führen, freilich noch viel zu wenig beachtet sind.

Auch heute noch: Mutter als Beruf?

Von Rita Waschbüsch

Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland stellt Ehe und Familie ausdrücklich unter den besonderen Schutz der gesamten staatlichen Ordnung.

Die Schutzwürdigkeit und die Schutzbedürftigkeit der Institutionen Ehe und Familie sind damit anerkannt.

Dieser Anerkennung liegt die Erkenntnis zugrunde, daß die auf Ehe begründete Familie die natürlichste und dem Menschen gemäßeste Form menschlichen Zusammenlebens ist; sie ist von entscheidender Bedeutung für ihn.

Sie ist die Gemeinschaft, die am besten das Grundbedürfnis eines jeden nach Angenommensein und Geborgenheit befriedigt.

Durch die grundlegende Erziehungsleistung der Familie werden Kinder befähigt, als Erwachsene ihr Leben selbstverantwortlich zu gestalten und als verantwortungsbewußte Glieder der Gesellschaft zu handeln.

Damit schaffen Familien die Voraussetzungen für ein funktionsfähiges Gemeinwesen. Ihre Leistungen sind Leistungen für alle.

Die Gesellschaft und ihre staatlichen Organe haben deshalb ihrerseits die Pflicht, die politischen Rahmenbedingungen für Familien so zu gestalten, daß diese ihre Aufgaben erfüllen können.

Die Verteilung der familiären Aufgaben und die innere Ausgestaltung des Familienlebens ist in einem freiheitlichen Staat nicht dessen Sache. Sie obliegen der partnerschaftlichen Absprache der Familienmitglieder.

Sind Ehe und Familie auch erwiesenermaßen die bewährtesten Formen des menschlichen Zusammenlebens, so standen sie doch auch immer in den Strömungen der Zeit.

Die Familie vergangener Jahrhunderte war – wie die gesamte Gesellschaft – patriarchalisch geordnet.

Große Verantwortlichkeit, aber auch große Abhängigkeit prägten sie. Für unser heutiges Empfinden kamen personale Bindungen zu kurz. Historisch entwickelte strikte Rollenteilungen engten Mann und Frau sehr ein. Gott schuf die Menschen als Mann und Frau. Sie ergänzen sich und sind aufeinander angewiesen. Sie sind andersartig, aber gleichwertig. Das »Führen und Entscheiden« des Mannes und das »Anpassen und Dienen« der Frau in der Vergangenheit verschüttete diese doppelte biblische Aussage.

Der Respekt vor der Würde der nach Gott gebildeten Menschen erfordert partnerschaftliches Verhalten in der Familie. Partnerschaft verhindert die Einengung auf männliche oder weibliche Rollenklischees und schafft so die Chance zur Entfaltung des ganzen Menschen.

Sie ist Geben und Nehmen und gleichzeitig die Herausforderung der besten eigenen Kräfte, um den anderen, insbesondere dem Schwächeren, zur Entfaltung zu verhelfen.

Dem Verfassungsgrundsatz der Gleichberechtigung von Mann und Frau entspricht die partnerschaftliche Familie.

Die Gemeinsame Synode der Bistümer Deutschlands von 1974 fordert in ihrer Stellungnahme »Christlich gelebte Ehe und Familie« die Partnerschaft, ebenso bekräftigt die Deutsche Bischofskonferenz 1981 in der Stellungnahme zu Fragen der »Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft«, daß nur partnerschaftliches Verhalten von Mann und Frau die Würde und Gleichwertigkeit des geschlechtlich anderen achtet.

Diese Betonung der nötigen Veränderung von der patriarchalischen zur partnerschaftlichen Ehe und Familie erscheint deshalb so wichtig, weil Familie und Gesellschaft so am besten vor zerstörerischem Egoismus geschützt sind. Erfolgt die Verteilung und innere Ausgestaltung der Aufgaben in der Familie partnerschaftlich in gegenseitigem Verantwortungsbewußtsein, so sind die Familienmitglieder am ehesten in der Lage, den Anforderungen gerecht zu werden, die sich ihnen in und außerhalb der Familie stellen.

Sie können verdeutlichen, was auch das II. Vatikanum eindrucksvoll betonte, nämlich, daß die Ehe und Familie nach göttlicher Ordnung gefügte natürliche Lebensgemeinschaften sind, die auch in der modernen Industriegesellschaft Unersetzbares leisten.

Sie sind am besten gewappnet gegen den Versuch neomarxistischer Ideologen, die Familie mit Hinweis auf ihren angeblichen Funktionsverlust zur verfügbaren Institution des Staates zu machen.

Die Herausforderungen der arbeitsteiligen Industriegesellschaft und die bessere Ausbildung haben Selbstverständnis und Selbstbewußtsein vor allem der jüngeren Frauen verändert, ohne daß die Erziehung und Bewußtseinsbildung der Männer allgemein mit diesen Veränderungen Schritt gehalten hat.

Wo es an Partnerschaft fehlt, kommt es häufig zu Konflikten, die besonders auf den Frauen lasten. Die einen resignieren und vertun damit ihre Chance zur Mitgestaltung.

Die anderen ahmen unter Preisgabe der eigenen Werte lediglich männliche Verhaltensweisen nach und lehnen ihre bisherige Lebensform und Tätigkeit ab. Sie sind leichte Opfer jener falschen Propheten, die Emanzipation und Selbstverwirklichung der Frau nur durch ständige Teilhabe der Frau am Erwerbsleben ermöglicht sehen und die Funktionen der Familie immer mehr in außerfamiliäre, professionalisierte Institutionen zu verlagern suchen.

In der Bundesrepublik ist mit Auswirkungen auch in die Familiengesetzgebung unter dem direkten und indirekten Einfluß weit links orientierter Sozialwissenschaftler seit ca. fünfzehn Jahren das Leitbild der stets erwerbstäti-

gen Frau gefördert worden. Gleichzeitig wurde und wird von dort die Familie als funktionsunfähig und repressiv diffamiert.

Dabei ist ganz unbestritten, daß Mädchen genau wie Jungen eine bestmögliche Schul- und Berufsausbildung erhalten müssen. Diese ist selbstverständliche Folgerung aus der Partnerschaft.

Unbestritten ist auch, daß die unverheiratete Frau erwerbstätig sein soll. Diejenige ohne jüngere Kinder oder ohne pflegebedürftige Angehörige soll es sein können.

Die Frau mit kleinen Kindern soll aber keineswegs erwerbstätig sein müssen, weder aus finanziellen Gründen noch aufgrund des Druckes durch ein gesellschaftliches Leitbild. Kriterium für ihre Entscheidung für oder gegen eine Erwerbstätigkeit muß das Wohl der Kinder sein, das Vater und Mutter gleichermaßen zu verantworten haben. Weil es unterschiedliche Lebenssituationen gibt, gibt es keine allgemeingültigen Festlegungen. Rund 55 Prozent der verheirateten Frauen in der Bundesrepublik sind nicht erwerbstätige Hausfrauen. Für die jüngeren unter ihnen sind Pflege und Erziehung ihrer Kinder der Hauptgrund, zumindest eine Zeitlang auf außerhäusliche Tätigkeit zu verzichten.

Diese Frauen sind im Sinne unseres Arbeits- und Sozialrechtes nicht erwerbstätig. Sie haben aber im besten Sinne des Wortes eine Berufsentscheidung getroffen. Sie sind berufstätig wie diejenigen, die für ihr Tun ein Entgelt erhalten.

Die erzieherischen, pflegerischen und wirtschaftlichen Leistungen der Familie, die auch heute noch überwiegend Frauen erbringen, sind sinnerfüllte Tätigkeiten und ermöglichen die volle personale Entfaltung.

Wer sie als rückständige »Nur-Hausfrauen« abwertet, verkennt gründlich die Bedeutung der Familie für eine freiheitlich verfaßte Gesellschaft.

Welche Sicherung Kinder für unsere Zukunft sind, dringt erst allmählich und angesichts der prognostizierten Milliardendefizite der gesetzlichen Rentenversicherung ins Bewußtsein der Öffentlichkeit. Die steigende Überalterung unseres Volkes höhlt den rentenrechtlichen Generationsvertrag bekanntlich aus. Für den drastischen Geburtenrückgang in der Bundesrepublik von fast 45 Prozent innerhalb von zehn Jahren gibt es mehrere und vielschichtige Gründe; die gesellschaftliche Abwertung der Tätigkeit der Hausfrau und Mutter und die damit verbundene Verunsicherung der Betroffenen sowie deren materielle Benachteiligung sind die entscheidenden. Diese Frauen nehmen die Hauptlast der Erziehung und Sozialisation unserer Kinder auf sich. Angesichts immer bewußter werdender Mängel bei überwiegend institutionalisierter und professionalisierter Erziehung im frühen Kindesalter ist hervorzuheben, daß es vor allen andern die nicht erwerbstätigen Mütter sind, die der heranwachsenden Generation die bestmöglichen Startchancen zur personalen und sozialen Entfaltung vermitteln.

Mit welchen Milliardenbeträgen Hausfrauen an der Erarbeitung unseres Sozialproduktes beteiligt sind, ist an Hand von Stichworten aus dem Tätigkeitskatalog einer Familienmutter zu erahnen: backen, kochen, waschen, nähen, putzen, reparieren usw.

Daß sie aufgrund freier einteilbarer Arbeitszeiten auch Steuermilliarden durch ehrenamtliche Tätigkeiten in Wohlfahrtseinrichtungen, Vereinen und Verbänden und durch Verwandten- und Nachbarschaftshilfen erspart, ist nicht zu übersehen.

Trotz alledem: Die herrschende Sozialordnung übersieht die Hausfrau geflissentlich. Im hochentwickelten System der sozialen Sicherung der Bundesrepublik Deutschland ist ihre Absicherung in der Regel gering. Abgeleitete Rechte, ohne eigenständige Ansprüche aus ihrem Beruf als Hausfrau, sind keine Ermutigungen und Anerkennung der Gesellschaft. Derzeit haben geschiedene Frauen aus dem Versorgungsausgleich und selbst erwerbstätige eine eigenständige Alterssicherung. Die Vollzeithausfrauen ohne Acht-Stunden-Tag, ohne Urlaubsanspruch, ohne Streikrecht, ohne Erschwerniszulage und dergleichen gehen bisher leer aus. Das Bundesverfassungsgericht hat mit Urteil vom 12. 3. 1975 wegen Verletzung des Gleichheitsgrundsatzes dem Deutschen Bundestag aufgetragen, bis 1984 eine angemessene Lösung im Sinne einer selbständigen sozialen Sicherung der Hausfrau zu finden.

Vorschläge der Parteien liegen inzwischen längst auf dem Tisch, ohne daß die Verantwortlichen an die gebotene gesetzgeberischen Arbeiten gingen. Die Überlegungen stellen ab auf die gemeinsame Lebensarbeitsleistung beider Ehepartner. Hinterbliebenenrente soll vom gemeinsamen Renteneinkommen berechnet werden.

Darüber hinaus wurde vor allem in der Zeit vor der Bundestagswahl 1980 Müttern eine Rentensteigerung durch Anerkennung von Erziehungsjahren versprochen. Mit dem lapidaren Hinweis auf knappe Rentenkassen scheint die Bundesregierung ihr Versprechen beiseite zu schieben.

Enttäuschungen sind nichterwerbstätige Mütter schon gewöhnt: Lange Jahre schon fordern Familienverbände und ein Teil der Frauenverbände ein sogenanntes Erziehungsgeld. Es soll eine materielle Hilfe und eine ideelle Anerkennung der Erziehungsleistung sein. Lediglich ein Mutterschaftsgeld für Erwerbstätige kam zustande. Die ohnehin schon benachteiligten Vollzeitmütter wurden so zu Müttern »zweiter Klasse« abgewertet.

Seit Jahren erhalten sogenannte Tagesmütter, die Kinder anderer erwerbstätiger Mütter betreuen, aus Steuergeldern ihre Entlohnung. Offensichtlich sind diejenigen Mütter, die aus Verantwortlichkeit gegenüber ihren Kindern auf ein eigenes Erwerbseinkommen verzichten, dem Staat solche Steuergelder nicht wert.

Die Tatsache, daß vor allem größere Familien in steigendem Maß wirtschaftliche Benachteiligungen hinnehmen müssen, ist durch den sogenannten »Drit-

ten Familienbericht« der Bundesregierung von 1980 belegt. Seit etwa 1970 hat ein inflationärer Auszehrungsprozeß zu Wertminderungen der Familienlastenausgleichszahlung geführt. Gelegentliche Erhöhungen haben diese Entwicklung gemildert, aber nicht geändert. Daß nun ausgerechnet das Kindergeld bei den Sparmaßnahmen von 1982 vorrangig gekürzt wurde, zeigt, wie wenig Priorität Familienpolitik genießt.

Die Gefahr, daß, vor allem in sozial schwachen Familien, Mütter aus finanziellen Gründen erwerbstätig sein müssen, nimmt zu. Bedenkt man, daß ein Kinderkrippenplatz den Steuerzahler mindestens 500 DM, ein Heimplatz rund 2 000 DM im Monat kostet, so ist kaum verständlich, wieso der Staat sich die Stärkung der Leistungsfähigkeit und Erziehungskraft der Familie sowenig angelegen sein läßt.

Erkennt er schon nicht an, daß selbsterziehende Mütter ihren Kindern einen besseren Weg ins Leben bahnen, so müßte er zumindest anerkennen, daß sie dies »preiswert« tun.

Die Lobby für den Beruf der Familienmutter und Familienhausfrau ist offensichtlich nicht sehr groß.

Wer allerdings anklagend in Richtung auf die politisch Verantwortlichen zeigt, dem sollte folgende kleine Begebenheit Anlaß zum Nachdenken sein:

Eine Reporterin des Saarländischen Rundfunks wollte dieser Tage wissen, was die Tätigkeit einer Hausfrau wohl wert sei und welchen Lohn sie nach den Maßstäben des Erwerbslebens verlangen könnte. Im Rundfunkstudio liefen die Telefone heiß. Erstaunlich viele Männer meldeten sich, um im Rahmen der telefonischen Diskussionsrunde das familiäre Tun der Frauen hochzuloben. »Unbezahlbar« fanden viele die Tätigkeit. Bedrängt, Zahlen zu nennen, legten sie sich fast alle auf fiktive Lohnsummen fest, die im unteren Drittel des bundesdeutschen Niveaus liegen. Bei einem angenommenen 12-Stunden-Tag wohlgemerkt.

Ist es da nicht ein Wunder, daß die Betroffenen sich trotz alledem bei einer Repräsentativbefragung zum größten Teil als zufrieden, ja sogar glücklich bezeichneten?

Mir scheint, das Glück, Kinder zu haben, ist stärker als alle Benachteiligung.

»Mutter« wird weiterhin ein Beruf bleiben, und das ist gut um unserer Zukunft willen.

Plädoyer für Mädchenerziehung

Von Marguerite Léna

»Die Bildung der Frauen geschieht, man weiß nicht wie...«, schrieb Hegel in seiner Rechtsphilosophie. Denn »während der Mann seine Stellung nur durch die Errungenschaft des Gedankens und durch viele technische Bemühungen erlangt«, braucht die Frau keine Vermittlungen. Wie das der Pflanze ist ihr Wesen »mehr ruhiges Entfalten, das die unbestimmte Einigkeit der Empfindung zu seinem Principe erhält«. Gebt ihr Zeit, Sonne und Wasser, dann wird sie von selbst erblühen. Doch dieses Privileg hat seine Kehrseite: Es schließt sie von den ernsten Daseinsaufgaben aus. »Frauen können wohl gebildet sein, aber für die höheren Wissenschaften, die Philosophie und für gewisse Produktionen der Kunst, die ein Allgemeines fordern, sind sie nicht gemacht. Frauen können Einfälle, Geschmack, Zierlichkeit haben, aber das Ideale haben sie nicht... Stehen Frauen an der Spitze der Regierung, so ist der Staat in Gefahr, denn sie handeln nicht nach den Anforderungen der Allgemeinheit, sondern nach zufälliger Neigung und Meinung.«[1] Hegel wußte, daß selbst größte Geister über ihre Zeit nicht hinwegspringen können. Was die Frauenerziehung betrifft, hat er dies nicht einmal versucht.

Doch sie, die Zeit, ist über die Überzeugungen des Philosophen hinweggesprungen. Frauen erhielten Zugang zu Regierungsämtern, ohne daß der Staat deswegen in Gefahr geraten wäre. Die »höheren Wissenschaften« sind nicht mehr ein den Männern vorbehaltenes Privileg. Wir wissen nun auch besser, daß die »Anforderungen der Allgemeinheit« durch eine von Männern bestimmte Kultur bedroht sind: Nicht nur sind sie schon deswegen problematisch, weil sie die Hälfte der Menschheit unberücksichtigt lassen, sondern sie drohen auch manchmal, da sie nur auf der anderen Hälfte aufruhen, in abstrakten Formalismus auszuarten, und das »Ideale« wird gern zu einer Ideologie. Deswegen ist die Mädchenerziehung von so großer kultureller und spiritueller Wichtigkeit.

Zugegeben, dieser Ausdruck ist altmodisch und diese Rede unzeitgemäß. Die Zeit, da Fénélon seinen Traktat über »Die Mädchenerziehung« schrieb, ist vorbei; im Gegenteil ist heute alles dazu angetan, das Problem zu verdecken oder zu unterdrücken. Denn es gibt fast keine institutionelle Stätte zur Mädchenerziehung mehr; von Ausnahmen abgesehen, die fortschrittlich Eingestellte zum Lachen reizen, sind die Schulen zumeist gemischt, und was die Freizeitbeschäftigungen, den Sport und die Gruppen zu freiwilliger Hilfelei-

1 G. W. F. Hegel, Zusatz zu § 166 in: Grundlinien der Philosophie des Rechts.

stung, zu christlicher Reflexion und Bildung betrifft, verhält es sich gleich. Mädchenerziehung? Gibt es nicht.

Zudem setzt eine spezifische Erziehung eigene Inhalte und Ziele voraus. Solange die Mädchen nicht Zugang zu den den Jungen offenstehenden Studien und Karrieren hatten, waren auf dem Weg der Eliminierung diese Inhalte und Ziele leicht zu bestimmen. Die Frauenerziehung spielte damals eine doppelte Rolle: eine technische, nämlich die der Vorbereitung der Mädchen auf die künftigen Aufgaben in der Familie, und eine ethische: die der Entwicklung der »weiblichen Tugenden«, die gleichzeitig einem starren Gesellschaftsstatus und einem »ewig« weiblichen Wesen entsprachen. Nun aber sind diese beiden Seiten der herkömmlichen Frauenbildung in Frage gestellt worden. Die Frauen haben mehr und mehr die gleiche Ausbildung in Schule, Universität und Beruf wie die Männer, und sie haben sich, hierin unterstützt durch den technischen Fortschritt, von der Einengung ihrer Betätigungen auf die Familie befreit. Neuen Feldern des Wissens und Könnens entsprechen neue ethische Forderungen. Die herkömmlichen weiblichen Tugenden sind heute nicht mehr imstande, den tatsächlichen Pflichtenbereich der Frau abzudecken. Sie halten diese, meinen einige, eher von ihren Pflichten ab.

Und schließlich ist, wie allüberall, der Argwohn auch hier aufgekommen. Die Frauenerziehung wird der aktiven Komplizenschaft bei der Unterordnung der Frau unter den Mann bezichtigt und ist als das Versuchsfeld verschrieen worden, in dem diese Ungleichheit sich behaupte und institutionalisiere. Sie ziehe die engen Grenzen der Daseinssituation der Frau, indem sie ihr einen Unmündigkeitsstatus und untergeordnete Aufgaben aufzwinge, und sie sei es auch, die das Frausein »hervorbringe«, das somit bloß ein – zu Unrecht zu einem ewigen Wesen erhobenes – künstliches Kulturerzeugnis sei. So erklärt sich die an und für sich paradoxe Erscheinung, daß die feministischen Strömungen in den Katalog ihrer Forderungen so wenig ein spezifisches Verlangen nach Bildung aufnehmen; die Rebellion des »zweiten Geschlechts« gegen seine Daseinssituation erfolgt über den Prozeß, den man der Frauenerziehung macht. Man weiß, mit welch bitterer Strenge Simone de Beauvoir diesen Prozeß eingeleitet hat.[2]

Muß man also, da weder Stätte noch Objekt noch Subjekt dazu vorhanden sind, auf die Mädchenerziehung verzichten? Ich glaube nicht. Vor allem glaube ich nicht, daß man diese Frage durch soziologische Befunde beantworten kann, indem man sich auf die Entwicklung der Sitten und Geisteshaltungen beruft. Vielmehr haben diese Entwicklungen das Gute, daß sie uns dazu verpflichten, das Problem der Mädchenerziehung auszuweiten und über eine rein funktionale Sicht hinauszugehen, auf die man es oft verkürzt hat, sei es, um diese Erziehung in den Himmel zu heben, sei es, um sie zu verteufeln. Eine im

2 Simone de Beauvoir, Le Deuxième Sexe. Paris 1949.

Bergsonschen Sinn des Ausdrucks geschlossene Frauenerziehung, die auf die Verteilung und Sicherung der Familien- und Gesellschaftsgruppe ausgerichtet ist, ohne den schöpferischen Elan der Personen zu berücksichtigen, wird glücklicherweise von allen Seiten zurückgewiesen. Eine größere Freiheit in der Wahl der Rollen und Modelle, der Zugang zu verantwortlichen Stellungen in Beruf und im öffentlichen Leben stellen, obschon noch schwerwiegende Diskriminierungen weiter bestehen, eine wahrscheinlich nicht mehr rückgängig zu machende Errungenschaft der letzten Jahrzehnte dar. Zudem ist man auf dem Weg zu einem wacheren Wissen um die *gemeinsame* Erziehungsverantwortung des Mannes und der Frau im Familienleben und darüber hinaus, was wichtiger ist als allgemeine Geschlechtermischung. Ein Kind, gleich welchen Geschlechts, bedarf der Präsenz der Mutter *und* des Vaters, und dies gilt in verschiedenen Formen auf dem ganzen Weg zum Erwachsensein. Als weder technische Aufgabe noch biologische Leistung ist die Erziehung vielleicht ein besonders günstiges Feld der Zusammenarbeit von Mann und Frau; sie erfordert ihre gegenseitige Ergänzung, stimuliert ihre Unterschiede, prüft ihr solidarisches Verhalten. Schließlich erinnert uns die jetzige Entwicklung daran, daß das Mysterium der Person die geschlechtliche Differenzierung transzendiert; so wenig wie man »eine Welt von Personen totalisieren« kann, wie Emmanuel Mounier betonte, kann man sie in zwei Hälften schneiden. Wir sind somit, um den einen durch den anderen zu verdoppeln, auf das Paradox jeder Erziehung und auf das *menschliche* Paradox der Geschlechtsverschiedenheit verwiesen.

Ein Paradox jeglicher Erziehung untersagt dem Erzieher gleichzeitig, nicht einzugreifen und zu manipulieren. Er darf seine Entscheide nicht verschieben, bis er völlig klar sieht; er darf seine Verantwortung nicht auf die Gesamtgesellschaft abschieben und auch nicht auf das rechnen, was in der Luft liegt. Er darf sich dem Risiko der Einflußnahme nicht entziehen. Die Mädchenerziehung, ob durch Männer oder Frauen, ob in einem gemischten Milieu oder nicht, wird zwangsläufig durch implizite Entscheide, kaum bewußte Haltungen der Erzieher geprägt; sie setzt eine gewisse Vorstellung vom Mann und von der Frau voraus, die zu verstärken und zu propagieren sie beiträgt. Ein klareres Wissen um diese Haltungen ermöglicht somit den Erziehern ein richtiges Handeln. Doch darf dieses Handeln, mag es noch so klarsichtig und überlegt sein, nicht darin bestehen, das Kind nach der Vorstellung zu formen, die man sich von ihm macht, so wie man einer leblosen Materie Gestalt gibt. Es geht ja hier nicht um eine Zielsetzung aus dem Bereich der Technik, die durch gestanztes Vorgehen erreicht werden kann, denn das Kind ist nicht eine leblose Materie. Man darf nicht darauf ausgehen, gemäß einem »Erziehungsprojekt«, das man ganz im Griff hat, einen trefflichen Mann beziehungsweise eine treffliche Frau zu »machen«. Zwischen dem Bestreben, das Kind auf ein geschlechtlich klar bestimmtes Wesen oder Rollenspiel abzurichten, und einer Einstellung, die

alles, was den Unterschied zwischen Mann und Frau betrifft, in der Erziehung unberücksichtigt läßt, kann sich somit der Erzieher, nur im Finstern tappend, einen ungewissen Weg bahnen. Aber er muß ihn bahnen.

Das nämlich, was von der Erziehung des Menschen im allgemeinen – d. h. abstrakt – gilt, gilt erst recht, wenn wir den Geschlechterunterschied berücksichtigen, der bei jedem von uns sein Menschsein konkretisiert. Weil er entweder Mann oder Frau ist, weist kein Mensch in seinem Fleisch die Gesamtform des Menschseins auf. Wäre dieser Geschlechterunterschied nur biologisches Schicksal, so hätte die Frauenerziehung keinen Sinn; das Biologische entwickelt sich, nur das Menschliche läßt sich erziehen. Wäre umgekehrt die Frau nur künstliches Kulturerzeugnis, so müßte gegen die Frauenerziehung, weil Entfremdung, Einspruch erhoben werden. Aber man muß hier gleichzeitig den Naturalismus zurückweisen, der eine weibliche Identität, die sich »man weiß nicht wie« entwickelt, ohne Bildung läßt, und die Inkulturation, für die die Erziehung alles schafft, auch die Frau. Beide verkennen nämlich das Paradox des Menschen, der Fleisch ist bis in seinen Geist hinein, Geist bis in sein Fleisch hinein. Die körperliche Existenz, worin sich der Geschlechtsunterschied zunächst ausprägt, ist nicht bloß die eines Lebewesens, sondern die eines Subjektes. Und sie ist ebenso wenig ein bloßes Spiel von Möglichkeiten, deren Sinn eine souveräne Freiheit oder eine herrschende Ideologie zu bestimmen hätte. Sie ist stets schon vorgegeben und schon bedeutsam. Doch diese Gabe ruft zu ihrer Entfaltung nach der Großmut einer anderen Gabe; dieser Sinn verlangt, um sich zu entziffern, das Zusammenwirken weiterer Freiheiten. So wenig, wie ich ohne die erzieherische Vermittlung eines anderen zu meinem Menschsein gelange, kann ich ohne sie zu meinem Freisein gelangen.

Einzig die Erziehung ermöglicht die *humane* Weiterentwicklung der biologischen Ordnung, die sonst brachläge und in der Schwebe bliebe, und ihre interpersonale Umbildung.

Somit betrifft die Frauenerziehung nicht bloß das Frausein, sondern auch, wie immer, wenn es um Erziehung geht, den Sinn des Menschen und seiner Geschichte. Es ist aufschlußreich, daß die totalitären Regime und die politischen Utopien, die darauf ausgingen, die Zukunft des Menschen und die Gesellschaft ganz in den Griff zu bekommen, sich am Geschlechterunterschied als an einem störenden Hindernis auf dem Weg zu einer vollständigen Rationalisierung der menschlichen Zukunft gestoßen haben, und sie haben sich zumeist bemüht, diesen Unterschied möglichst zum Verschwinden zu bringem, indem man vermittels der Erziehung die Frau soviel als möglich auf männliche Rollen abrichtete und ihr Frausein einzig auf die Funktion beschränkte, für die Fortdauer der Rasse oder der Nation zu sorgen.[3] Man kann

3 Vgl. z. B., was H. I. Marrou über die Erziehung der jungen Mädchen in Sparta sagt: »Wie die faschistische Frau hat die Spartanerin vor allem eine an kräftigen Kindern fruchtbare Mutter zu

hier das militärische Anliegen geltend machen, das in diesem Gesellschaftstypus stets schwer wiegt, aber man muß zweifellos über die Erklärung hinausgehen: Als *vorgegeben* straft der Geschlechterunterschied die Rede von der Selbstbestimmung des Menschen Lüge; als *Unterschied* verwehrt er der Vernunft, allzu rasch »aus allem eins zu machen« und sich von der Uniform berauschen zu lassen; und da er die »furchtbare Liebeskraft« in ihrer dunklen fleischlichen und geistigen Unbestimmtheit ins Spiel bringt, entzieht er die Verhaltensweisen den Planungen des Verstandes. Wie Marx geahnt hatte und G. Fessard[4] aufgezeigt hat, eröffnet der Geschlechterunterschied in der Geschichte die Mann-Frau-Dialektik, die sich nicht auf die Herr-Sklave-Dialektik zurückführen läßt. Der Irrtum gewisser feministischer Reden von heute liegt darin, daß sie die Mann-Frau-Beziehung einzig im Sinn der Herrschaftsdialektik sehen. Daß sich dies als unerläßlich erweist, um gegen gewisse Fehlformen Einspruch zu erheben, ist allzu klar. Aber dies läßt weder die Authentizität der Mann-Frau-Beziehung noch die Eigennatur des erzieherischen Handelns erfassen. Wird diese Sicht zu der ausschließlichen, so macht sie natürlich die Frauenerziehung undenkbar. Aber auch welche Verarmung des Menschen hat dies zur Folge, nachdem einmal der schöpferische Unterschied zum Verschwinden gebracht ist, der in die Geschichte »die endlosen Störungen durch die Liebe« bringt.

Die Bibel weiß dies wohl; sie entzieht die Geschichte keineswegs diesen »endlosen Störungen«, sondern verdoppelt sie und verklärt ihren Sinn. Darum ist auch die Frage der Frauenerziehung der Heilsgeschichte nicht fremd, d.h. der mehr inneren und allein endgültigen Dimension der Geschichte von uns Menschen. Wenn jeder christliche Erzieher sich nicht nur um die Berufung der ihm anvertrauten Kinder zur Vernunft und zur Freiheit kümmern muß, sondern auch um ihre übernatürliche Berufung zu Gotteskindern, darf er nicht vergessen, daß es von daher ein Mysterium und ein Ministerium der Frau im Heilsplan gibt.[5] Dieses Mysterium ist zu respektieren und dieses Ministerium in die Wege zu leiten. In ihrem lichtvollsten Gipfel, in Maria, sammelt die Berufung der Frau sinnbildlich und tatsächlich den Ertrag von Jahrhunderten des Harrens ein, die langsame Erziehung der Verlobten in der Wüste, der Braut im verheißenen Land, die geheime Reifung der Weisheit zur Zeit des Juden-

---

sein. Ihre Erziehung ist diesem Anliegen der Eugenik untergeordnet. Man sucht ihr jeglichen Feinsinn und jede effeminierte Zärtlichkeit zu nehmen, indem man ihren Leib abhärtet und sie zwingt, sich bei den Festen und Zeremonien bloßzustellen. Das Ziel ist, aus den spartanischen Jungfrauen unsentimentale, ungenierte, robuste Mannweiber zu machen, die sich mit den Interessen der Rasse aufs beste paaren.« So in: Histoire de l'Education dans l'Antiquité. Paris 1948, S. 51; vgl. Platon, Staat, 451c-460e.

4 G. Fessard, Esquisse du Mystère de la Société et de l'Histoire. In: De l'Actualité Historique I. Paris 1960, S. 159-175.

5 Vgl. Louis Bouyer, Mystère et Ministères de la Femme. Paris 1976.

tums. Umgekehrt gilt, was Evdokimov schrieb: »Die von Grund auf maskuline Welt, worin das Charisma der Frau keine Rolle spielt, diese Welt ist mehr und mehr eine gottlose Welt, weil sie mutterlos ist und Gott darin nicht zu Wort kommen kann.«[6]

Somit steht fest: Die Frauenerziehung ist notwendig, ist dringlich; sie dient unserer Gegenwart und unserer Zukunft, unserer Identität als Menschen und Gotteskindern. Welche Prioritäten muß sie folglich setzen?

Es sind zunächst kulturelle Prioritäten und Belange. Es klingt beinahe banal, wenn man sagt, daß in den kommenden Jahren die Grundprobleme wahrscheinlich von Wirtschaft und Politik auf ethische und kulturelle Fragen sich verlagern werden. Bis jetzt ging es für viele Frauen vor allem darum, Zutritt zum Berufsleben zu erhalten und dazu einen Studiengang zu durchlaufen, der in erster Linie von Männern für Männer ausgedacht worden war. Diese Notwendigkeit bleibt, aber man muß darüber hinausgehen. Je mehr die Frauen ausgedehnte intellektuelle, soziale und politische Aufgaben zu leisten haben, desto wichtiger ist es für die Gesellschaft und die Kultur, daß sie sie als Frauen ausüben, damit sie im betreffenden Bereich den anthropologischen Reichtum ihrer geschlechtlichen Eigenart entfalten können.[7] In unseren Gesellschaften, die versucht sind, die Unterschiede zu Gegensätzen, die Gegensätze zu Konflikten zu machen und die Konflikte durch Verdrängung an den Rand oder durch Gewalttätigkeit zu lösen, müssen wir dem schöpferischen Unterschied zwischen Mann und Frau seine ganze Bedeutung für das Leben wiedergeben. Auf die Frage: Hat die Mädchenerziehung zum Ziel, den Unterschied zwischen Mann und Frau zu überwinden oder zu bestärken? ist zu antworten: Sie muß die Diskriminierung überwinden, aber den Unterschied freisetzen.

An einer Stelle von »Entweder/Oder« läßt Kierkegaard den Gerichtsrat Wilhelm Briefe an einen jungen Verführer schreiben. Er möchte in diesem das Verlangen nach der entscheidenden Wandlung wecken, die ihn vom lockeren Spiel seiner sinnlichen Empfindungen, worin er sich gefällt und woran er Gefallen findet, zur »Taufe des Willens« übergehen ließe, die ihn in die ethische Ordnung aufnähme. Die Beschreibung, die Wilhelm vom jungen Menschen gibt, die Mahnung, die er ihm erteilt, gelten prophetisch für unsere ganze

---

6 Paul Evdokimov, La Femme et le Salut du Monde. Paris/Tournai 1958, S. 247.

7 Bemerken wir beiläufig, daß dies, wo nötig, den seltenen spezifisch weiblichen Erziehungsinstitutionen ihre Berechtigung und vielleicht einen kühnen Ausblick gibt. In einer Gesellschaft mit maskuliner Dominante sollte man nicht voreilig die Stätten verachten, wo eine Frau in einiger Distanz von den dominierenden Modellen ihre Fähigkeiten entwickeln und ihre menschliche Bildung heranreifen lassen kann. Wenn diese Milieus nicht abgeschlossen, sondern auf die Familie und die Gesellschaft hin weit offen sind, dienen sie dem echten Wesen der Frau und der Zukunft der Kultur sicherer als ein gemischtes Milieu ohne wechselseitige Erziehung zur Differenz. Zu einer wahren Koedukation genügt es nicht, Jungen und Mädchen einfach zusammenzutun. Vgl. hierzu den Artikel von M. T. Chéroutre, Education et mixité, in: »Le Monde«, 21. Okt. 1978, worin die positiven Aspekte des Zusammenseins von Frauen hervorgehoben werden.

Kultur: »Willst Du . . . fortfahren, Deine Seele zu vergnügen mit Witzestand und Geisteseitelkeit, so tu es, verlaß Deine Heimat, wandre aus, geh nach Paris, weihe Dich der Journalistik . . . , und wenn dann der Witz verstummt, so ist ja des Wassers genug in der Seine und des Pulvers im Kramladen und Reisegesellschaft zu jeglicher Tageszeit. Kannst Du das aber nicht, willst Du es nicht . . . , so sammle Dich . . . , achte jedes ehrenhafte Streben, jede bescheidene Tätigkeit, die demütig sich verborgen hält, und hab vor allem ein bißchen mehr Ehrerbietung vor dem Weib.«[8] Der ethische Wert einer Kultur bemißt sich an dieser Ehrerbietung. Nun aber sind wir mit der Ethik konfrontiert. Eine permissive Konsumgesellschaft kann sich in der Frau als Objekt gefallen; eine auf Leistung ausgehende konkurrenzierende Gesellschaft kann sich an ihrem Schicksal desinteressieren. Doch wenn wir nun mehr und mehr gezwungen sind zu wählen, und wenn unsere westliche Gesellschaft, wie Solschenizyn in Erinnerung ruft, diese »Taufe des Willens« erfahren soll, ohne die sie zugrunde geht und der Verzweiflung anheimfällt, muß man »ein bißchen mehr Ehrerbietung vor dem Weib« haben.

Es ist bedeutsam, daß gegenwärtig eine gewisse Anzahl unserer Gesellschaftsprobleme und unserer hauptsächlichen ethischen Debatten die Familie, die Meisterung des Lebens und des Sterbens betreffen und somit auf Schwellen liegen, deren Hüterin von jeher die Frau war. Die Abtreibung zum Beispiel beweist klar, daß der Mutterinstinkt zum Schutz des Lebens nicht hinreicht, wenn der gesellschaftliche Druck, die herrschende Gleichgültigkeit und Freizügigkeit, die Last des finanziellen oder sittlichen Elends in die Gegenrichtung drängen. Angesichts dieser in ihrem Umfang unerhörten Herausforderung, dieser noch nie besessenen technischen Möglichkeiten braucht es mehr Klarsicht und Großmut, als der Instinkt sichert, mehr Selbständigkeit und schöpferischen Mut, als die herkömmlichen Frauentugenden erforderten; es braucht das Eingreifen des Gewissens, ein Vorbild, das man gibt, ein Wort, das man wagt. Es braucht die Erziehung.

Wir werden vielleicht als ein Licht für die Stunden der Prüfung den geheimnisvollen Bund zwischen dem Leiden und der Freude wiederfinden, der uns so schwer eingeht, von dem aber Christus bei seinem Eintritt in die Passion in seinem letzten Gleichnis gesprochen hat: »Wenn die Frau gebären soll, ist sie bekümmert, weil ihre Stunde da ist; aber wenn sie das Kind geboren hat, denkt sie nicht mehr an ihre Not über der Freude, daß ein Mensch zur Welt gekommen ist.«[9] Und wir werden den anderen Bund rehabilitieren, den zwischen der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit, diesem »sanften Erbarmen«, ohne das das Recht hart wird. Wir werden auch den Sinn für die Scham wiederfinden, welche die Türe zum Innern bewacht und die geheime Tiefe der

8 S. Kierkegaard, Entweder/Oder II, 186. Düsseldorf 1957, S. 219-220.

9 Joh 16,21.

Welt und des Lebens in sich aufnimmt, in die unsere Umfragen nicht eindringen und die sich gegen die öffentliche Existenz sträubt. Dann werden in uns auch der Sinn für die Kindheit und der für das Alter wieder erwachen können, ohne die unsere Gesellschaften langsam auf die Unmenschlichkeit zutreiben.

Es geht auch um die geistige Zukunft unserer Welt. In der Erzählung der Genesis heißt es wörtlich, die Frau solle für den Mann »eine Hilfe gegen ihn« sein.[10] In ihrer geheimnisvollen Knappheit scheint diese Formel tiefsinnig die geistige Rolle anzudeuten, die wir Frauen auf den Vorposten des Geisteskampfes haben, da, wo die Gnade und die Sünde miteinander ringen, da, wo es zu den entscheidenden Einwilligungen oder Weigerungen kommt. Eher als Verführerin zur Sünde ist die Frau deren Aufdeckerin: Die Frau als Objekt des sexuellen Verlangens legt den Genußtrieb des Mannes bloß, so wie die Frau als Sklavin seinen Machtsinn bloßlegt. Es ist allzu klar, daß es keineswegs eine Befreiung der Frau ist, wenn man dieses Schema einfach umkehrt. Bei den feministischen Forderungen steht also Wesentliches auf dem Spiel: Die Frauen sind am richtigen Platz, um die Verheerungen anzuprangern, welche die zu Zielen erhobenen Lust und Macht, einzig ihrer Todeslogik überlassen, anrichten; sie schweben aber ihrerseits in Gefahr, sich der gleichen Todeslogik zu beugen. Die Selbstliebe bis zur Verachtung des anderen ist nie ein Privileg und keineswegs etwas ausschließlich Maskulines. Die Frauenerziehung soll kühn auf die geistige Fruchtbarkeit der Selbstlosigkeit und des Dienens setzen und sich nicht scheuen, darauf hinzuweisen, was es kostet, wahrhaft zu lieben, und welche Seligkeit sich darin zugleich verbirgt und äußert. Man muß unsere Töchter dazu heranbilden, alle ihre Pflichten auf sich zu nehmen, alle ihre Initiative und schöpferische Kraft großmütig zu entfalten, mit aller Energie zu kämpfen, um ihren Platz in Gesellschaft und Kirche zu erringen und zu erhalten. Aber gleichzeitig sind sie aufzufordern, vom Rang, der sie den Männern ebenbürtig und gleichberechtigt macht, nichts eifersüchtig zurückzubehalten, sondern zu lieben, ohne Gegenliebe zu verlangen, und zu geben, ohne zu rechnen. Nicht weil sie Frauen sind, sondern weil dies das Geheimnis des Daseins und jeglicher geistiger Fruchtbarkeit ist. Infolge der geschichtlich belasteten Modelle der Unterordnung der Frau ist es vielleicht besonders schwierig, diese Forderung unmißverständlich zu formulieren, kompromißlos zu honorieren. Aber es bleibt keine andere Wahl. Wir dürfen nicht erst dann, wenn die Frau »befreit« ist, ihr die Pfade zum Leben aufzeigen. Dies gilt erst recht deswegen, weil dann, wenn sie nicht vorangeht, die anderen vielleicht nie diesen Weg einschlagen können. Oft wird sich dank der Frau der Mann ebenfalls dieser Berufung bewußt, »für den anderen da zu sein«, die er in seiner Selbstgefälligkeit zu vergessen sucht. Wenn dieses »Für-den-andern-da-Sein«

10 Vgl. Renée de Tryon-Montalembert, Quelques pistes de réflexion sur l'homme et la femme à partir de la tradition juive. In: »Contacts«, 4. Trimester 1977, Nr. 110, S. 277.

frei auf sich genommen und nicht im Gram über eine eingebildete Inferiorität bloß erlitten wird, wenn sie in die Kirche eintritt und zur christlichen Nächstenliebe wird, dann »gibt es nicht mehr Mann noch Frau«, sondern die wahre Freiheit der Gotteskinder. Als Aufdeckerin der Sünde steht die Frau auch an den lebendigen Quellgründen der Gnade.

Deswegen sollte die Dringlichkeit der Berufsaufgaben und der Organisation der Welt die Frau nicht von ihren Verantwortungen für den geistigen Bereich ablenken. Das Ja Marias ist eine klare Entscheidung, ein unwiderrufliches Ereignis der Heilsgeschichte, das die Zäsur zwischen dem Alten und dem Neuen Bund setzt. Aber das Ja Marias setzt sich in der Treue des Gedenkens fort: »Seine Mutter bewahrte alles, was geschehen war, in ihrem Herzen.«[11] Es nimmt die Last der Dauer auf sich, eröffnet die lebendige Tradition der Kirche. Es scheint, dieser doppelte Aspekt des Mysteriums Marias – die augenblickliche Entschiedenheit der Einwilligung und die in der Zeit durchgehaltene Treue – lädt uns zu einer doppelten Wachsamkeit ein. Auf der einen Seite müssen wir beim jetzigen Zustand der Welt die grundlegenden Loyalitäten sichern. Man weiß, daß in Sowjetrußland die Frauen den Glauben lebendig erhalten haben, und es ist keineswegs gesagt, daß diese Rolle nicht auch bei uns den Frauen zufällt. »In den verheerten Seelen Gott zu gebären« ist nicht eine nebensächliche Aufgabe; man muß auf sie vorbereitet werden.[12] Auf der anderen Seite genügt es nicht, umsonst weiterzugeben, was wir umsonst empfangen haben. Wir müssen auch entschieden in den Geisteskampf dieser Zeit eintreten. Unser Nein muß ein Nein, unser Ja ein Ja sein.

Wie ebenfalls Evdokimov schrieb, ist »heute gegenüber der Dritten Welt, gegenüber Afrika, Asien, Lateinamerika, gegenüber dem Materialismus und der Säkularisierung, gegenüber der Pornographie und der Droge, gegenüber allen Elementen dämonischer Zersetzung, der Gewalttätigkeit und des Krieges die Frau dazu bestimmt, nein zu sagen, um den Mann am Rand des Abgrunds zurückzuhalten und ihm seine wahre Berufung zu zeigen: Zeuge für die Mysterien Gottes zu sein«.[13] Was dieses Nein kostet und bedeutet, wissen die Frauen von Irland und Argentinien, die unzähligen *Matriona* der Länder des Ostens besser als wir. Umgekehrt gibt es heute gewisse Gnadenereignisse, die nur dann möglich sind, wenn das Ja einer Frau ihnen Eingang in unsere Geschichte verschafft; an uns, den Erziehern und Erzieherinnen der künftigen Frauen, ist es, im Schweigen des langsamen Aufsprießens in jedem Wachstum des Menschen dieses Ja anzubahnen, die dann zu Quellen werden, ohne die die Wüste unerbittlich weiter um sich greift.

---

11 Lk 2,51.

12 P. Evdokimov erinnert daran, daß die markantesten religiösen Gestalten des 19. Jahrhunderts in Rußland, die Starzen Makarius von Optina, Ambrosius von Chamordino, Seraphin von Sarow in ihrem Wirken die geistliche Erziehung der Frau an die erste Stelle gesetzt hatten (a.a.O., S. 263).

13 In: »Contacts«, a.a.O., S. 273.

Personsein oberhalb von Geschlecht

Von Claudie Lavaud

1. Von der Anthropologie zur Theologie der Schöpfung

Die natürlichen biologischen Gegebenheiten genügen nicht, um die geschlechtliche Differenz von Mann und Frau zu begründen. Nicht die Physiologie normiert die menschliche Existenz. Der Begriff »Natur« hat eine zweifache Bedeutung: Er verweist zuerst auf ein durch das Kausalitätsprinzip geleitetes, anscheinend deterministisch geschlossenes System, anderseits ist er reaktionärer Sehnsüchte oder totalitärer Ansprüche verdächtig; wer sich auf »Natur« beruft, sucht nicht selten einen Vorwand für endgültig fixiertes Verhalten, für die Aufrichtung heiliger, unveränderlicher Gesetze, das Alibi aller Entfremdungen, und den Anlaß, sich in archaische Herkünfte zu flüchten. Aber jede Archäologie des Menschen bleibt steril, wenn sie nicht auf eine neue Zukunft, eine Eschatologie hin offensteht.

Eine Theologie der Schöpfung dagegen kann den Anfang der Welt nur als Ursprung einer nach vorne offenen Geschichte verstehen. Die Schöpfung ist ein Wort, ein Projekt, ein Wunsch, der kein geschlossenes System, sondern Zeitlichkeit eröffnet.

Warum hat die geschlechtliche Differenz nicht bloß auf der Ebene der natürlichen Gesetzlichkeit Geltung? Gewiß gibt es eine naturhafte Differenz zwischen Mann und Frau, aber sie liegt nicht innerhalb des Gattungshaften, sondern ist im Naturhaften das Zeichen eines ursprünglicheren Andersseins, das im Herzen einer gleichen Menschennatur die Bedingung für deren wahre Entfaltung ist. Mann und Frau stehen sich nicht wie zwei verschiedene Arten gegenüber, sondern versinnbilden innerhalb der gleichen Art jeweils das »Andere«, und sind damit der Hinweis auf den im letzten »anderen« göttlichen Ursprung ihrer Natur. Nicht der Rückgang auf das Biologische erklärt die Differenz, sondern nur ein Zurückdenken auf die Schöpfungstheologie.

Hier wird sie zum Bild der personalen Distanz und zugleich zu deren Vermittlung. »Es ist nicht gut, daß der Mensch allein ist« (Gen 2,18). Das durch Gott überwundene, mit-geteilte Alleinsein ist das Anzeichen der seinshaften Distanz des Geschöpfs. Ob als Mann oder Frau ist der Mensch nunmehr der andere vor Gott, der zur Freiheit und Verschiedenheit Entlassene, zum Partner des ersten Bundes Befähigte.[1] Der Abstand zwischen Mann und Frau ist die

---

1 »Gott schuf den Menschen nach seinem Bild, nach dem Bild Gottes schuf er ihn, als Mann und Frau schuf er sie« (Gen 1,27). Dieser Text ist jünger als der oben aus dem zweiten Kapitel angeführte, da er der priesterlichen Überlieferung entstammt. Er bietet eine tiefer entwickelte, weniger bildhafte Theologie.

erste Spur des Abstands zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer. So trägt der Mensch die Spur seiner Herkunft unauslöschlich in seinem Sein eingeprägt. Immer wenn er vor sich das andere menschliche Antlitz erblickt, muß er sich seines Andersseins Gott gegenüber erinnern; er kann nicht das Ganze oder das Eine oder das mit sich selbst Identische sein. Auch wenn er diesen ihm inwendigen Riß als ein Zeichen des Abfalls deutet (im Androgynen-Mythos): Der Riß bleibt ursprünglich: der Mensch ist zweifältig geschaffen, die Differenz ist so alt wie das Menschsein; sie ist kein Verlust einer schöneren ursprünglichen Ganzheit.

Von Fall oder Verlust kann die Rede nur sein, wenn die ursprüngliche Fülle der Differenz einer Stimmung der Rivalität und des Ressentiments gewichen ist: »Die Frau ist es, die mich . . .« (Gen 3,12). Vordem sollte die geschlechtliche Differenz das Gegenteil sein: Vermittlung der Distanz, Anlaß, die Grenzen zu überschreiten durch Entfaltung des Reichtums der Verschiedenheit. Der Abstand der bloßen Geschöpflichkeit sollte zum durchschreitbaren Raum werden: Sieh, du bist Mensch, seit jeher unfähig, dir das Dasein selber zu verschaffen, du bist einsam inmitten der Welt, aber nun begegnet dir ein Anderes, dein Gegenüber, mit dem Beziehung und Gespräch möglich ist, durch das du Leben vermitteln und die Natur beherrschen kannst als Mitwirker am Werk Gottes. »Wahrhaftig, diese da ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch!« (Gen 2,23), ruft Adam, da ihm zum ersten Mal das Antlitz Evas entgegentritt: Die Erkennung des zugleich ähnlichen und verschiedenen andern ist Quelle der Freude und der Schöpferlust.

Aber die bloße geschlechtliche Differenz vermag nicht Träger der echten Tiefe personaler Beziehung zu sein. Vielleicht jedoch mußte der Mensch sie erdulden, um »in seine Herrlichkeit einzugehen«. War ihm doch eine ganz andere Berufung vorbehalten: ein Bild Gottes zu sein. Dieser Anruf, diese Zumutung verlangt einen ganzen zu durchlaufenden Erziehungsgang. Auf der naturhaften Ebene ist das Männlich-Weibliche (als Zeichen des Anders- und Gegenüberseins) das »Bild Gottes im Menschen«. Aber der so geschaffene Mensch ist berufen, die bloße Natur zu übersteigen, Gottes Plan geht über die gelungene Schöpfung hinaus, er will den Menschen in sein inneres Leben hineinziehen, ihn zum Sohn haben (deshalb werden jene Theologen recht haben, die die Menschwerdung des Gottessohns schon im Schöpfungsplan, nicht erst als Folge des Sündenfalls sehen): Hier öffnet sich die absolute Zukunft und sprengt das geschlossene System. Nicht nur »Bild« soll der Mensch sein, sondern »Ähnlichkeit« durch personale Existenz. Damit ihm diese Berufung erkennbar werde, öffnet ihm Gott das »seit Urzeit verborgene Mysterium« (Eph 3,9). Die trinitarische Theologie wird fortan normativ für das Verständnis des Menschseins.

2. Der eine und dreieinige Gott. Der Status der Person

Nun weiß man, daß auch in Gott ein Gegenüber ist. Und hier ist der andere nicht bloß Anlaß belebenden Austauschs zwischen zwei verschiedenen Wesen, sondern das dem ursprünglichen Wesen inwendige Leben. Gott, der Quell aller Wirklichkeit, läßt das andere nicht nur innerhalb des Gleichen sich regen, um diesem mehr Leben zu verschaffen, er selbst ist zugleich der andere. Er ist Person, und da eine Person nie allein ist, ist er Personen.

Um dem Mysterium Ausdruck zu verschaffen (verstehen kann man es nicht), brauchte die Frühchristenheit vier Jahrhunderte. Denn die Theologie der Dreieinigkeit entsteht durch das Glaubensbekenntnis an die Gottheit Jesu, an die Identität der Natur zwischen Vater und Sohn: sie wird erstmals klar formuliert im *Homoousios* (»wesensgleich«) des Konzils von Nikäa (325). Die Identität der Natur von Vater und Sohn – so erklärt Athanasius – ist nicht nur gattungshaft, sondern numerisch (Über die Dekrete von Nikäa 20,4), was besagt: Vater und Sohn besitzen eine einzige Substanz gemeinsam, nicht nur den Begriff einer Gattung, von der sie zwei Exemplare oder Individuen mit akzidentellen Verschiedenheiten darstellten. Die langen Auseinandersetzungen über diese Identität aber lassen allmählich den Begriff der Person auftauchen, weil die Verschiedenheit zwischen Vater und Sohn ebenso real ist wie ihre Einheit.

Zwar ist der Begriff schon bei Tertullian vorhanden, wo er die Zahl in Gott ausdrückt, aber unverbunden mit dessen Einheit, obschon beides klar ausgesagt wird; jetzt geht es darum, beides, den innern Bezug zwischen Einheit und Unterscheidung ineinanderzudenken, was unendliche Schwierigkeiten heraufbeschwört; so entbrennt ein neuer Streit zwischen den Griechen und Lateinern: Die Griechen (mit Athanasius und besonders mit Basilius und Gregor von Nazianz) ziehen dem Ausdruck »persona«, der ihnen zu schwach scheint, da er eine bloße Modalität der Substanz anzeigen könnte, den der »Hypostase« vor, der dichter, stärker unterscheidend klingt – während Papst Damasus und andere den Ausdruck als gefährlich ablehnen, da er im Sinne einer naturhaft für sich bestehenden Wesenheit verstanden werden könnte.[2] Es galt beides – Einheit und Verschiedenheit – so ineinanderzudenken, daß die letztere die erste durchdringt und verlebendigt. Thomas wird als Lösung vorschlagen, daß die göttliche Person als subsistierende Beziehung definiert, und »Person« und »Hypostase« endgültig gleichgesetzt werden sollen.[3]

Natürlich muß sogleich betont werden, daß »Person« in Gott und im

2 Zum Ganzen: Théodore de Régnon, Etudes sur la Trinité, Bd. I, dritte Studie: Fusion des Formules, Kp. 1: Personne et Hypostase. Paris 1892.

3 Summa Theologica I q 29, a 4: »Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem.« Art. 2: »Persona omnino idem est quod hypostasis.«

Menschen das Verschiedensein anders ausdrückt.[4] Dennoch bleibt es unerläßlich, daß die theologische Erarbeitung des Begriffs der Person oder Hypostase (wodurch die Offenbarung Gottes des Vaters in der Menschwerdung seines Wortes voll enthüllt wird) zum Leitfaden für unsere Nachfolge Christi werde. Ähnlichkeit mit Gott heißt für uns: Gleichgestaltung mit Christus, »der Ikone des unsichtbaren Gottes« (Kol 1,15). Wir sollen demnach in eine unserer Natur nicht von außen hinzugefügte, sondern ihr vorbestimmte Beziehung eintreten: Personen in Christus werden: »filii (et filiae) in Filio«.

Daß wir als Bilder eines dreieinigen Gottes berufen sind, Personen zu werden, führt die geschöpfliche Substanz in einen neuen Status hinüber; sie selbst, als solche, muß jetzt neu gedacht werden. Der Mensch ist nicht bloß Individuum innerhalb einer Gattung. Er ist Subjekt einer seinsbegründenden, der Substanz inwendigen Beziehung. Gewiß ist er endliche Substanz und deshalb nicht im gleichen Sinn seinsbegründendes Subjekt wie Gott, in dem (wie Thomas eben erklärte) die Beziehung die verbundenen Subjekte substantiell einigt.

Dennoch ist die Analogie bedeutsam, sofern sie nämlich als eine von Gott her auf uns hin bezogene verstanden wird (die Offenbarung der Personwirklichkeit Gottes begründet unsern menschlichen Personbegriff, vorher gab es philosophisch nur das Individuum), und nicht, wie gewöhnlich, eine von uns auf Gott hin bezogene (wobei ein anthropologischer Begriff an der Grenze »eminenter« von Gott ausgesagt wird). Jetzt ist der Mensch als Subjekt zur *Communio* berufen, ist radikale Intersubjektivität, seine Substanz ist wurzelhaft relational, Offenheit zum andern, Sein für den andern, der gewiß als endliche Existenz ein Getrennter bleibt; aber die natürliche Differenz ist gegenüber dem personalen Abstand sekundär geworden. Die menschliche Substanz ist, sofern sie Bild in der göttlichen ist, keine auf ihre Identität hin geschlossene Wesenheit, die nachträglich und äußerlich in Beziehung zu andern träte, sie ist, durch die Mitteilung des Heiligen Geistes, wesenhaft Beziehung und insofern Person.

Echte menschliche Beziehung liegt auf einer andern Ebene als naturimmanente Beziehung, die nur Unterscheidung innerhalb des Gleichen ist. Die Wahrheit der Person liegt in der Andersheit, in der Transzendenz; die Person ist Antlitz, und nur so ist sie Freiheit, Einzigkeit, wahrhafte Beziehung. An dieser Stelle bricht die Ordnung der phänomenalen Welt auf.

Nun erschien uns die geschlechtliche Differenz bereits als der Ausdruck (in der Naturordnung) der ursprünglichen Differenz von Schöpfer und Geschöpf; aber sie ist deren bloßes *Zeichen*, und man kann hier nicht ohne Vermittlung

4 Summa Theologica I q 29, a 4: »Persona in quacumque natura significat id, quod est distinctum in natura illa; sicut in humana natura significat has carnes, et haec ossa, et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem; . . . Distinctio autem in divinis non fit, nisi per relationes originis . . .«

vom Zeichen zum Bezeichneten, vom Geschöpf zum Schöpfer aufsteigen, denn das Zeichen entfaltet sich innerhalb einer andern Ebene, es breitet aus, verräumlicht, zerlegt und bricht das ursprüngliche Licht des Seins. Mit der Einzigkeit der Person aber gehen wir vom bloßen Zeichen zum *Symbol* über. Die Person ist Bild, nicht als ein schwacher Reflex des hinter ihr liegenden Ursprungs, nicht als unvollkommener Abklatsch eines unnachahmlichen Urbilds, sondern als lebendige Ikone, durchwohnt von der Wirklichkeit, die sie ausdrückt, und die ihr ihre Zukunft gibt. Im Unterschied zum Zeichen nimmt das Symbol teil an dem, was es sinnbildet; die Realität, die seine Stelle und sein Endziel ist, ist ihm innerlich, was gewiß nicht heißt, daß das Symbol die von ihm bedeutete Wirklichkeit voll ausdrückt, da diese es unendlich überbordet, aber sie verleiht ihm sein Leben, seine Bewegung, seinen Selbstüberstieg.

Hier erreicht der Mensch seine Einmaligkeit, seine radikale Differenz. Nur als Personen sind wir wahrhaft voneinander verschieden, nicht sofern wir von unserer Natur determiniert sind. Die geschlechtliche Differenz stellt nur Individuen einander gegenüber. Einzig eine Anthropologie, die ihre Grundsätze aus einer trinitarischen Theologie der Person schöpft, kann den Gegensatz und damit die Rivalität der Geschlechter überholen, die auf der bloßen Ebene der Natur unübersteigbar bleibt.

Einzig Gott kann uns ein Wort vernehmen lassen, das den Gegensatz, den Zweikampf der Geschlechter übersteigt, das aber kein leeres Gerede um das Sein im allgemeinen, kein Gemeinplatz oder neutrales Gelände ist, ein Wort, das uns auch nicht anhält, die Wirklichkeit zu fliehen, sondern in der personalen Beziehung zu existieren und wirklich unserer Natur eine persönliche Beziehung einzuzeichnen. Wie vollzieht sich diese Einprägung unserer personalen Besonderheit in die Natur?

3. Das begründende Wort: Inkarnation der Differenz

Die dreieinige Offenbarung konkretisiert sich in einer Theologie der Menschwerdung. Christus allein offenbart das trinitarische Leben der Gottheit. In der fleischgewordenen Existenz des Gotteswortes bietet sich uns das vollendete Vorbild des personalen Lebens dar. Als göttliche Person nimmt das Wort, ohne aufzuhören, dem Vater wesensgleich zu sein, die Menschennatur an und versöhnt Menschsein und Gottsein in der hypostatischen Union, wie Chalkedon es kündet (451). Hier setzt sich der Vorrang der Person vor der Natur durch, dem Menschen zugänglich in einem neuen, vom Geist erwirkten Leben. Christus ist das Symbol schlechthin, das Antlitz schlechthin; in ihm werden wir, als Verwandelte, ins Herz des Vaters eingeführt. Der Auferstandene ist unsere absolute Zukunft: christliche Eschatologie ist groß offen für jenes Kommende, das die recht verstandene Protologie von der Schöpfung her grundgelegt hat. In Christus wird »weder Mann noch Weib« mehr sein (Gal

3,28); alle natürlichen Gegensätze sind überstiegen, unwesentlich geworden angesichts der einzig bleibenden Andersheit: dem »Antlitz zu Antlitz«, in dem die wahre Erkennung stattfinden wird: »Heute sehen wir zwar, aber wie in einem Spiegel, rätselhaft, dann aber wird es Antlitz zu Antlitz sein. Jetzt ist mein Erkennen Stückwerk, dann aber werde ich vollkommen erkennen, so wie ich erkannt bin« (1 Kor 13,12).

Dies auferstandene Leben beginnt aber heute, denn wir haben das Angeld des Geistes erhalten. Von diesem abschließenden Ziel und Entwurf her läßt sich die Gegenwart neu verstehen. Wir können und sollen uns Christus gleichgestalten. Das ganze Dasein wird in diesem Ausblick begriffen und erneuert, durch die Hoffnung verlebendigt. Zwar nehmen wir unsere Natur an, aber sie hat einen neuen Sinn, trägt die Keime der Verklärung in sich, das »Zeichen« wird fortan vom »Symbol« durchwohnt, es wird zum *Sakrament*. Die personale Differenz ist Symbol des innergöttlichen Lebens und soll täglich auf ihr Urbild hin durchsichtiger werden. Und dies durch Inkarnation in den von ihr erfaßten und von innen her durchdrungenen Situationen, die zu konkreten Figuren des wahrhaftigen Lebens werden.

Die sexuelle Differenz gewinnt hier ein neues Statut, eine neue Wahrheit zurück. Sie wird zum Ausdruck einer Beziehung, die sie selbst nicht ohne Konflikte entfalten konnte. Sie kann innerhalb der personalen Differenz neugestaltet werden, falls sie untergeordnet bleibt, als Gestalt dieser Welt, die mit dieser vergehen wird, während die personale Andersheit im Wort, das sie grundlegt, nicht vergeht. Die sexuelle Differenz soll also nicht verleugnet, sondern situiert werden. Ihr Sinn ist, die Berufung des Menschen zur Ikone des Dreieinigen dem Leib einzuprägen, wobei dieses Zeichen sich der personalen Absicht und Ausrichtung fügsam erweisen muß.

Vorrang und Rätsel der geschlechtlichen Differenz gegenüber andern natürlichen Unterschieden bestehen darin, daß sie zwar auf einer andern Ebene liegt als die personale Differenz, aber dennoch die inkarnierte Vermittlung des menschlichen Berufenseins zur Beziehung darstellt. Darum ist sie die Materie eines Sakraments, das nur aufgrund dieser doppelten Dimension – Materie und Wort – ein solches ist: Wort des Glaubens und der versprochenen Treue, wie nur Personen es aussprechen können, die von Christus die Form der wahren Liebe erhalten.

»Dieses Geheimnis ist groß«, ruft Paulus aus (Eph 5,32); denn Gott erwählt hier die Schwäche und Zerbrechlichkeit einer Konflikten und Mißerfolgen ausgesetzten natürlichen Beziehung, um sie zum wirksamen Zeichen für die Fülle einer den Menschen geschenkten Liebesbeziehung zu machen: der Beziehung zwischen Christus und der Kirche. In ihr findet der Mensch Zugang zur Kindesbeziehung zum Gott des dreieinigen Lebens. Die Beziehung Mann-Frau erhält die schwere und großartige Verantwortung, Sakrament der gegenseitigen Hingabe der göttlichen Personen zu sein. »Sie sollen eins sein, so wie

wir eins sind« (Joh 17,22). Gewiß, die sinnliche Figur dieser Beziehung wird vergehen, wie jedes Sakrament vergehen wird; in der Herrlichkeit der neuen Welt werden die Personen mit auferstandenem, geistigem Leib in eine neue, auf die letzte Wahrheit durchsichtige Beziehung eingehen, in der das Anderssein kein Hindernis, sondern lauter Reichtum sein wird. Aber heute schon beginnt die Verwandlung der Welt; unsere Hoffnung ist nicht passives Abwarten, sie ist aktiv und schöpferisch inmitten des naturhaft Gegebenen, um es zu bekehren und der Absicht Gottes zu unterwerfen.

Somit liegt im sterblichen Leben eine Vorgestalt des ewigen Lebens, und in diesem auch eine weibliche Möglichkeit, Person zu sein. Dies besagt nicht, daß das Personsein der Frau sich aus ihrer Weiblichkeit und deren Verhaltensweisen herleitet; vielmehr inkarniert sich ihr Personsein, erweckt von dem in Christus nahegebrachten dreieinigen Leben Gottes her, in einem naturhaft weiblichen Sein, dessen dynamisches Prinzip es ist und durch das es in der Welt auf seine Weise das Bild Gottes einzeichnet.

Die Würde der Frau

Von Hans Urs von Balthasar

Im Neuen Testament erhält die Frau eine Stellung – relativ gegenüber dem Mann und absolut in ihrer eigentümlichen Würde –, die ihre Rolle im Alten Bund deutlich übersteigt. Diese Promotion der Frau hängt, wie sich zeigen wird, mit der Männlichkeit Jesu Christi zusammen, der sowohl Gott wie Mensch ist. In beiden Hinsichten übersteigt er den Alten Bund, indem er ihn gleichzeitig vollendet.

I

Zunächst erscheint im Alten Bund die Beziehung zwischen Gott und seinem Volk unter dem Bild der ehelichen Beziehung von Mann und Frau. Eine so enge und unauflösliche Beziehung, daß in ihr nicht die geringste Erlaubnis für Untreue gegeben ist, denn Gottes Liebe ist wegen ihrer Absolutheit »eifersüchtig« (Ex 20,6; 34,14; Dt 4,24; 5,9; 6,15; 32,16.21 usf.). Liebe und Eifersucht werden als gleich endgültig nebeneinander genannt: »Liebe ist stark wie der Tod, Eifersucht unerbittlich wie die Unterwelt« (Hl 8,6). Nun gibt es freilich bei den Propheten die Stellen, in denen die Frau als die untreue, andern Göttern nachlaufende beschrieben wird (Jes 1,21-26; Jer 3,1.6-12; Ez 16 und 23; Hos 1-3; Deut. Jes 50,1), aber diese Rolle spielt die Frau keineswegs in ihrer Eigenschaft als Frau, sondern sofern sie das Bundesvolk als ganzes symbolisiert – und durch den besondern Bund Gottes mit Israel hindurch die ganze Menschheit, sofern sich diese sündigend von Gott abgewendet hat. Daß Gott in der Rolle des Mannes auftritt, zeigt nicht primär auf eine Überlegenheit des Mannes – obschon es zu dessen Rolle gehört, um eine Frau zu freien, sich eine Frau »zu nehmen« (vgl. Hos 1,2) –, sondern auf die schlechthinnige Überlegenheit Gottes seinem erwählten Volk und allgemein seinem Geschöpf gegenüber. Diese spiegelt sich innergeschlechtlich in der befruchtenden Funktion des Mannes als Vorbedingung für die Erweckung der Fruchtbarkeit der Frau. Das berühmte Bild von Gottes ausgesendetem Wort, das als Regen die Erde »begießt und befruchtet«, damit sie »sprieße und das eßbare Brot hervorbringe« (Jes 55,10f.), zeigt beides gleichzeitig: daß die Erde potentiell fruchtbar ist, aber des göttlichen Samens bedarf, um es aktuell zu sein.

Ist die Symbolik des Ehebruchs durch die Rückholung der Frau einmal überstiegen, so trübt nichts mehr die vollkommene gegenseitige Liebe zwischen dem göttlichen Gatten und der geschöpflichen Frau: Über die abgeschlossene Episode hinweg wird die ungetrübte Jugendliebe evoziert (Jer 2,2; vgl. Hos 11,4), die tragische Zwischenzeit ist wie niemals gewesen (Jes 50,1f.),

»verstößt man denn die Frau seiner Jugend? sagt dein Gott . . . Einen Augenblick lang hatte ich dir mein Antlitz verhüllt, aber in ewiger Liebe mich deiner erbarmt, sagt Jahwe, dein Erlöser . . . Die Berge können schwinden, die Hügel wanken, aber meine Liebe zu dir wird nicht schwinden und mein Friedensbund mit dir wird nicht wanken« (Jes 54,6-10). »Wie der Gatte sich an seiner Gattin freut, so wird sich dein Gott an dir freuen« (Jes 62,5). Hier schließt die Idylle des Hohenliedes an, wo der königliche Gatte und das Hirtenmädchen Sulamit ein seliges, sich gegenseitig preisendes und beglückendes Paar bilden, und die eingestreuten Schatten – der nicht eingelassene klopfende und dann für einige Zeit verlorene Liebhaber – kaum eine Trübung im gesamten bilden. Die ausführliche Preisung der erotischen Vorzüge der Braut zeigt, wenn das Gedicht in späterer Zeit ausdrücklich auf das Verhältnis Jahwes zu Israel angewendet wird, daß für Gott die Vorzüge des von ihm erwählten und geschmückten Volkes – und dahinter der vom Schöpfer ausgestatteten Kreatur überhaupt – ein Gegenstand immer neuer Freude, ja geradezu immer neuer Überraschung ist.

Diese Durchsichtigkeit des Eros – der als solcher in vielen Kulturen als ein geschlechtlich gegenseitiger verherrlicht wird – auf die einmalige Agape zwischen Gott und der Kreatur, die von Israel vertreten und versinnbildet wird, ist im Alten Bund etwas Außergewöhnliches, da etwa im erotisch so aufgeladenen Indien oder Persien eine positive Überhöhung des Eros im religiösen Bereich undenkbar ist. Die Erhöhung der Würde der Frau erfolgt in Israel durchaus vom Religiösen her, was sich auch darin zeigt, daß die ethnischen Sitten mit dieser Erhöhung nicht durchaus Schritt halten. Das Volksbewußtsein muß den religiösen Symbolismus noch zu sehr als einen poetischen Ausdruck genommen und daher die Folgerungen für das Verhältnis der Geschlechter nur ungenügend gezogen haben.

II

Dies ändert sich im Neuen Bund, in dem das Wort Gottes als ein männlicher Mensch auftritt, der sich, was Paulus hervorhebt und was den Alten Bund schlechterdings übersteigt, einer Frau, und zwar, was das Menschliche angeht, ihr allein verdankt (Gal 4,4; 1 Kor 11,12). Und durch den fruchtbaren, vollkommenen Glauben dieser Frau hindurch verdankt er sich aller Glaubensfruchtbarkeit auf Erden, die in der Apokalypse symbolisiert wird durch das Sonnenweib, das in Wehen liegt und das Messiaskind zur Welt bringt (Apk 12,1 bis 6). Im Unterschied zum alttestamentlichen Bild, wonach das Wort Gottes als befruchtender Regen vom Himmel fällt und damit die Erde erst fruchtbar macht, findet hier das ankommende Wort bereits ein fruchtbares Erdreich vor – als Inbegriff des ihm eingesämten Glaubens – und kann deshalb ebenso aus der Erde, »von unten« hervorgehen, wie es aus dem Himmel, »von oben« hervorgegangen ist.

Obschon es hier um eine echte geschlechtliche Funktion geht – Maria ist leibliche Mutter ihres Sohnes –, stammt doch die Initiative dieser Fruchtbarkeit nicht von ihr, sondern vom Wort Gottes, das in ihr Mensch und Mann werden will. Die Fruchtbarkeit Marias, die den vollkommenen Glaubens- und Bereitschaftsakt leistet, weiß sich antwortend und werkzeuglich (»Magd«) zur Fruchtbarkeit Gottes, der in die menschliche und männliche Leiblichkeit drängt, und dieses Eindringen-Wollen ist – weil Gott in allem den Primat hat – zugleich die Bedingung der Möglichkeit eines so vollkommenen geistig-leiblichen Empfangs in der Frau. Wir können und müssen hier vorwegnehmend sagen, weshalb das Kind »männlich« ist (Apk 12,5): Es wird in der Welt den aus sich selbst als einzigem zeugenden göttlichen Schoß repräsentieren.

Von dieser Einsicht aus erschließt sich das letzte Geheimnis der menschlichen Männlichkeit dieses Kindes: Wie die leibliche Fruchtbarkeit der Messiasmutter ganz an ihrer geistigen und übernatürlichen Glaubensfruchtbarkeit hängt *(prius concepit mente quam ventre:* Augustinus), so wird die leibliche Fruchtbarkeit des Sohnes keine partielle, beschränkte, geschlechtliche sein, sondern eine gesamt-leibliche, der Gesamt-Weiblichkeit der (alt- und neutestamentlichen) Glaubensgemeinde zugestaltete, die von der leiblichen Mutter als deren Real-Symbol vertreten wird. Maria ist schon als leiblich-empfangende potentiell Inbegriff der Kirche; sie wird es aktuell am Kreuz, wo der Sohn ihr den neuen Sohn übergibt und wo er zugleich seine ganze Leiblichkeit als Eucharistie in den dadurch von ihm gestalteten Leib der Kirche hinein spendet. Dieser leibliche Vorgang ist nur die letzte Aktualisierung einer schon mit der Menschwerdung begonnenen potentiellen Eucharistie.

Damit vollendet sich sowohl von der weiblichen wie von der männlichen Seite die abschließende (positive!) Überhöhung der gegenseitigen männlich-weiblichen Geschlechtlichkeit, in der immer beide Seiten zugleich gesehen werden müssen: daß im rein geschlechtlichen Sinn »in Christus weder Mann noch Frau mehr ist« (Gal 3,28), aber daß das Geschlechtliche im gleichen Christus und in seiner Kirche zu seiner übernatürlichen Sinnhöhe gelangt (Eph 5,21-33). Von der Selbstlosigkeit des sich hingebenden Christus her wird eine solche Gegenseitigkeit des Männlichen und Weiblichen erreicht, die der Hingegebenheit der Frau an den Mann jeden Zug von Unterlegenheit wegnimmt, denn die Hingabe des sich für die Kirche bis ans Kreuz erniedrigenden Christus hat zum Ziel, sich eine strahlende, makellose Kirche zu bilden, die – geradezu! – die Würde seines eigenen Leibes hat: selbstloseste Form der Selbstbegegnung in der Liebe.

Man kann das von Paulus angeführte Bild der paradiesischen Entstehung der Frau aus der Seite des Mannes durchaus in dieser Perspektive lesen, denn es weist bereits hinüber auf das, was wir im 3. Teil zu betrachten haben werden: das Entspringen Evas aus Adam wäre das weltliche Gegenbild zum Entspringen des ewigen Sohnes aus dem ewigen Vater; die nichtaufhebbare Ursprungsbezie-

hung in Gott ist verbunden mit einer Homo-ousie der Wesenheit, die jede seinshafte Unterordnung des Sohnes unter den Vater ausschließt, auch wenn sie die Hinordnung des Entsprungenen auf seinen Ursprung einschließt.

Freilich ist dieses Moment in Eph 5 nur teilweise sichtbar, da die Überlegenheit Christi als des »Hauptes« und »Erlösers des Leibes«, der sich durch seine Hingabe seinen weiblich-kirchlichen Leib allererst »herstellt«, die ganzen Ausführungen beherrscht, somit dem Mann (von Adam wie von Christus her) einen Vorrang vor der Frau beläßt, der sich freilich nur noch in der Nachfolge Christi und seiner restlosen Hingabe an die Kirche rechtfertigt. Dieses Moment, das auf der Gottheit des seinen Leib Erlösenden beruht, weist zurück auf das im 1. Teil Ausgeführte: Mann-Frau als weltliche Abbildung des Gott-Geschöpf-Verhältnisses. Der Primat des Zeugenden und Erschaffenden vor dem empfangenden und fruchtbar austragenden Schoß ist unaufhebbar, die Weiblichkeit *aller* Kreatur (ob sie männlich oder weiblich ist) gehört zu ihrem Wesen. Aber nochmals: dieses erste, nicht aufhebbare Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf enthüllt sein wahres Gesicht doch erst in der Menschwerdungs- und Erlösungsordnung, wo sich nicht mehr ein von oben herrschender Gott und eine unten beherrschte Kreatur gegenüberstehen, sondern das Eigentümliche der Stellung des Geschöpfs sich aus der zu ihr – ja unter sie! – absteigenden Bewegung des erlösenden Schöpfers ergibt. Die Würde der (zur »Teilnahme an der göttlichen Natur« erhobenen) Kreatur ist begründet auf der kenotischen Selbsthingabe Christi, der sie »durch das Wasserbad im Wort« (das schließlich das Kreuz ist) zur Hoheit seines eigenen Leibes und damit zur » Heiligkeit und Makellosigkeit« gestaltet.

Man wird vielleicht einwenden, daß in diesem zweiten Aspekt – auch der Verwendung des Paradiesesbildes, wonach Adam-Christus in Eva-Kirche »sein eigenes Fleisch liebt« – noch immer eine zeitbedingte Unterlegenheit der Frau unter dem Mann durchschimmert, die sich in der zweifachen Erwähnung der »in allem« erfolgensollenden »Unterwürfigkeit« und »Ehrfurcht« der Frau gegenüber dem Mann ausdrückt. Und dieses im Geschlechterverhältnis »zeitbedingte« Moment wäre von Paulus um so mehr festgenagelt, als es im Verhältnis Christus-Kirche seine letzte Begründung findet, ein Verhältnis, in welchem die Kirche nie daran denken kann, sich ihrem Haupt und Erlöser an Würde gleichzustellen.

III

Somit ist ein nochmaliger Überstieg über die von Paulus aufgestellte Parallele unerläßlich, nicht um sie zu entwerten, denn sie behält für das Verhältnis Christus-Kirche ihren vollen Wert, vielmehr um ihren letzten Hintergrund zu enthüllen, von dem her sie ihre theologische Rechtfertigung erhält.

Die Trinitätslehre zeigt uns unwiderleglich, daß es in Gottes dreieiniger

Lebendigkeit eine doppelte Form der liebenden Hingabe gibt: eine rein-aktiv schenkende und eine passiv-aktiv empfangende und antwortende, beide Formen gleichewig und sich gegenseitig voraussetzend. Der Vater als der selbst ursprungslose Ursprung bringt in seiner totalen Selbsthingabe den Sohn hervor, der sich demzufolge ewig passiv empfängt, aber sich ebenso ewig aktiv seinem Ursprung verdankt und zurückgibt, so daß die Seligkeit des sich schenkenden Vaters ebenso ewig und unvordenklich im (»passiven«) Rückempfang des sich verdankenden (eucharistischen) Sohnes liegt wie in seiner eigenen ewigen Selbsthingabe. Der Hervorgang des Geistes aus Vater und Sohn (nach der westlichen Theologie) würde sich dann aus einer gemeinsamen Aktivität beider ergeben, in der sich bereits auf verschiedene Art beide Aspekte der Liebe vermählen, so daß die Selbsthingabe des Geistes an Vater und Sohn in keiner Weise bloße Passivität wäre (wie zuweilen in trinitätstheologischen Traktaten insinuiert wird, da der Geist keine weitere göttliche Person hervorbringt), sondern eine Form der Selbstverdankung, in der die Totalität der aktiv-passiven Liebe ihre Wirgestalt gewinnt und ihren wesenhaften Austausch, ihre Form als die reine Gabe darstellt.

Verharren wir einen Augenblick beim Sohn, der ja als der schlechthin »Gezeugte« das Urbild dessen enthält, was in der Zeit das »Geschaffene« sein wird, so erschien in ihm völlig untrennbar sowohl der (»passive«) Selbstempfang wie die (»zustimmend-aktive«) Selbstverdankung, somit das Archetypische sowohl (und primär) des »Weiblichen« wie (davon untrennbar, aber ontologisch nachfolgend) des »Männlichen«. Und beides in einer Verbundenheit, die jede Übermacht in ihm des einen Geschlechts über das andere verunmöglicht. Hier, im archetypisch Göttlichen des Sohnes, kann der Frau sogar ein gewisser Vorrang eingeräumt werden. »Der Sohn«, sagt Basilius (hom de fide 15, zit. von Thomas, de pot q 2 a 5 ad 6), »hat das Empfangen gemeinsam mit aller Kreatur.« Man wird also besser daran tun, nicht im Heiligen Geist ein »weibliches« Element in Gott finden zu wollen, etwa als dem Schoß, in welchem der Sohn gezeugt wird. Nicht das Pneuma ist der »Ort der Ideen«, sondern der Logos.

Aber dieser ist, wie gesagt, dem Vater gleichewig, so daß es im ewigen trinitarischen Prozeß keinen Augenblick gibt, in welchem der Sohn sich vom Vater her empfinge, ohne sich auch schon zum Vater hin zu verdanken. In Gott gibt es demnach keine Entsprechung zu jenem Zug der Paradiesesgeschichte, in welcher Adam zunächst allein ins Dasein gesetzt wird, um nachträglich (weil es »nicht gut« ist, »daß der Mensch allein sei«) die Eva aus sich zu entlassen. Die Archetypen der beiden Geschlechter sind im Sohn gleichewig und gleich würdig, immer vorausgesetzt, daß der Sohn in der Ordnung der Hervorgänge dem ursprungslosen Vater die erste Stelle läßt. Denn die gleichewige Zustimmung von Sohn und Geist zum ewigen Zeugungsakt des Vaters kann nicht als die Bedingung der Möglichkeit dieses Aktes gelten, so wie die Existenz des

fraulichen Schoßes die Bedingung der Möglichkeit für männliches Zeugen ist. Dies anzunehmen würde – unter dem Vorwand, die gleiche Würde der Personen zu wahren – die unumkehrbare innergöttliche Ordnung der Hervorgänge (bzw. das Spezifische jeder Hypostase) in Frage stellen.

Nur innerhalb dieser Ordnung kann auch der Vater als der von Sohn und Geist Empfangende betrachtet werden, und dies eigentlich deshalb, weil er in seiner unermeßlichen Zeugungskraft dem Sohn und dem Geist mit der ganzen Gottheit zusammen auch die Möglichkeit gibt, sich selbst (passiv) zu empfangen und (aktiv) zu verdanken. Insofern haben sich beide im Sohn geschaffenen Geschlechter in ihm und durch ihn hindurch zuletzt dem Vater zu verdanken, der die Urmöglichkeiten des Männlichen wie des Weiblichen aus sich entläßt, aber immer als der ohne fremden Schoß Zeugende, so daß er keinesfalls ebensogut als »ewige Mutter« angesprochen werden könnte. Und wenn aus ihm als der letzten Quelle beide Geschlechter gleichwürdig hervorgehen, bleibt dennoch der Sohn das Urbild für beide. (Daß im Alten Bund Jahwe zuweilen weibliche Merkmale zu tragen scheint – »rachamim« als mütterlicher Schoß u. dgl. –, sollte daran erinnern, daß Jahwe nicht einseitig den neutestamentlichen Vater, sondern das noch undifferenzierte Bild des ganzen trinitarischen Gottes ist. Dasselbe ist zu den weiblichen Namen des Geistes wie »ruach«, »kochmah« zu bemerken.)

Weshalb aber tritt dann der Sohn menschwerdend als ein Mann hervor? Eindeutig deshalb, weil er innerhalb der Schöpfung als der Gesandte des Vaters dessen ursprüngliche Autorität vertritt. Der Schöpfung und der Kirche gegenüber ist er keinesfalls primär der Empfangende, sondern der Hervorbringende, auch wenn er gleichzeitig sich selber aus der Kirche und der Schöpfung im ganzen zurückgewinnen will und muß, um seinen Weltauftrag voll zu erfüllen, analog dazu, wie der Vater durch die eucharistische Selbstverdankung des Sohnes ihm gegenüber seiner vollendet fruchtbaren Väterlichkeit inne wird.

Vom Trinitarischen her – vom Primat des Vaters über alles und vom Primat des Sohnes über die Kirche und die Schöpfung – und nicht von der göttlichen oder geschaffenen »Natur« her läßt sich deshalb ein abbildlicher Primat des Mannes verständlich machen, wie er von der Genesis und von Paulus betont wird (»das Haupt jedes Menschen ist Christus, das Haupt der Frau ist der Mann, und das Haupt Christi ist Gott [der Vater]«, 1 Kor 11,3). Diese Ordnung von oben – aus der ökonomischen und dahinter der immanenten Trinität – begründet auch die Zuordnung der Repräsentation Christi an das männliche Amtspriestertum. Um dieses wirklich zu verstehen, muß man so weit in das göttliche Geheimnis zurückgehen, als wir es zu tun versucht haben.[1]

1 Man kann also nicht (wie Peelman in »Concilium« insinuiert) das Frauenpriestertum aus meiner Theologie ableiten.

Aber im gleichen Rückgang ins Geheimnis wird trotz dieser Repräsentation die Gleichwürdigkeit der Frau in der Schöpfungs- und Kirchenordnung offenbar. Die scheinbare »Herrschaft« Christi über die Kirche ist ganz und gar Dienst, und zwar nicht zu seiner eigenen Vollendung hin, sondern damit das vollendete Reich dem Vater zu Füßen gelegt werde. Die scheinbare »Herrschaft« des Amtspriestertums ist ebenso klar reiner Dienst an der Vollendung der weiblichen »Braut des Lammes«, wobei zwar die Namen der Diener an den »Außenmauern des himmlischen Jerusalem verzeichnet bleiben« (Apk 21,14), dieses aber selber die ewige Sulamit ist, die vom ewigen Salomo geliebt und bewohnt wird.

Die Frau in der Mönchstheologie des Mittelalters

Von Jean Leclercq OCist

Der Titel dieses Essays gibt mit seinem Ziel auch seine Grenzen an: Die Theologie der Frau wird nicht vom Standpunkt des Rechts, der Askese, der Andacht usf. behandelt, sondern nur im Rahmen der monastischen Literatur, in deren Blütezeit, dem 11. und besonders dem 12. Jahrhundert. Freilich fehlt es hier noch an Spezialstudien, die eine Synthese ermöglichen würden. Zahlreiche Hinweise finden sich bei Matthäus Bernards,[1] dessen Interesse aber der Frau in der Gesellschaft gilt: als Königin, Gattin, Mutter, Ordensfrau, und nicht so sehr ihrer Stellung in der kirchlichen Dogmatik. Während Bücher und Artikel über die Frau sich häufen, liegen noch keine Monographien vor über ihr Bild bei Rupert von Deutz, Anselm von Canterbury, Abaelard, Hildegard von Bingen und vielen andern.

1. Die Frau in der Theologie der Mönche und in der anderer

Wir werden hier vor allem Ergebnisse vorlegen, die sich uns bei der Vorbereitung eines Werkes über den »Heiligen Bernhard und die Frauen« ergaben.[2] Doch wird der Abt von Clairvaux in seinem monastischen Milieu zu situieren und die Beziehung des letztern zum nichtmonastischen Schrifttum zu untersuchen sein. Alle diese Autoren kannten zumeist gegenseitig ihre Schriften und pflegten einen regen Ideenaustausch. Dennoch ist die Bildung der Kreise, denen sie angehören, jeweils nicht die gleiche, wie neuere Forschungsergebnisse über die Soziologie des religiösen Wissens im Mittelalter bestätigt haben.[3] In den Schulen der Städte entwickelte sich eine Theologie entweder pastoralen Charakters – durch Deutung der »Aussprüche« der Väter im Hinblick auf die Bedürfnisse der Gläubigen – oder spekulativer Richtung. Ferner gab es Schriftsteller, die man als »weltlich« bezeichnen kann, selbst wenn sie Kleriker, sogar Bischöfe waren: Sie waren teils Philosophen wie Johannes von Salisbury, teils Dichter, die Romane und Schwänke verfaßten. Schließlich entstanden in den klaustrierten Milieus – der Mönche sowie der Augustinerchorherren – Schriften, die man als monastisch bezeichnen kann. Bernhard ist ein berühmter Vertreter ihrer Richtung.

---

1 Matthäus Bernards, Die Frau in der Welt und die Kirche während des 11. Jahrhunderts. In: Sacris Erudiri 20 (1971), S. 39-100; zusammengefaßt in: Zur Frage des Weltbildes im Mittelalter, In: Rhein und Maas 2 (Köln 1973), S. 103-112.

2 Zusammenfassung des Kapitels »St. Bernard et les misogynes de son temps« im demnächst erscheinenden Werk: St. Bernard et les femmes.

3 Hier können die Schlußfolgerungen des Sammelbandes: The Renaissance of the Twelfth Century, hrsg. von Benson-Constable (Cambridge, Mass 1982) nur kurz zusammengefaßt werden.

Seine Theologie unterscheidet sich von derjenigen der »Weltlichen« dadurch, daß sie weniger als diese durch eine Misogynie geprägt ist, wie sie von der vorchristlichen literarischen und philosophischen Überlieferung ererbt worden war. Diese stammte von stoischen Denkern sowie griechischen und lateinischen Satirikern und war durch Hieronymus in reichlichem Ausmaß dem Mittelalter überliefert worden. Im 11. und 12. Jahrhundert ist sie vielfach belegbar, besonders in der Summe des politischen Wissens, die der *Polycraticus* des Johannes von Salisbury darstellt. Ein Hauptthema darin besagt, daß der »Philosoph«, um seine Gedanken in Muße entfalten zu können, unverheiratet bleiben sollte. Und vielerlei (angeblich) gelehrte Gründe wurden aufgereiht, um die Hochschätzung der Frau zu mindern.[4] Ein weiterer Hinweis mag genügen: den auf Hildebert von Lavardin, Bischof von Le Mans, als Erzbischof von Tours 1133 gestorben. Er stellt den Klerikern das Ideal des unverheirateten Weisen vor Augen, indem er dazu ein »vorchristliches Klischee« verwendet.[5] Seine Vorwürfe gegen die Frau verweisen weniger auf ihre naturhafte Schwäche als auf die Mängel, die diese Tradition ihr zuschrieb; er ist Literat, nicht Theologe.[6] Auch Abaelard spricht, wenn er Theologie treibt, mit Strenge von Eva und der Frau überhaupt; wenn er bestimmten Ordensfrauen schreibt, redet er weit milder.[7] Bei ihm wie bei Marbod, Bischof von Tours († 1123), und anderen herrscht eine ungelöste Antinomie zwischen einer deutlichen Unterlegenheit der Frau gegenüber dem Mann und andererseits einem zuweilen von der höfischen Literatur entworfenen Idealbild.[8] Eine gültige Theologie müßte die Frau in ihrer realen Stellung innerhalb der Heilsordnung betrachten.

Hierin liegt die Originalität der monastischen Autoren, wenn sie eine Lehre von der Frau entwickeln. Gewiß gibt es auch Mönche, die die heidnischen Gemeinplätze verwenden, so ein Idung von Prüfening,[9] freilich in einem nichttheologischen polemischen Pamphlet. Eine sorgfältige Durchforschung aller Texte des hl. Petrus Damiani hat im Gegenteil ergeben, daß »der Heilige« in seiner komplexen und nuancierten Lehre »kein Frauenfeind« war.[10] Desgleichen hat M. Bernards bewiesen, daß Rupert von Deutz der Frau gegenüber von »Weitherzigkeit und keinerlei Animosität« beseelt ist. »Rupert versichert mit

4 Vgl. Fußnote 2.

5 Peter von Moos, Hildebert von Lavardin. 1056-1133. Humanitas an der Schwelle des Höfischen Zeitalters. Stuttgart 1965, S. 209.

6 Ebd., S. 210-214.

7 Ebd., S. 212.

8 Ebd., S. 218.

9 Hrsg. R.B.C. Huygens, Le moine Idung et ses deux ouvrages »Argumentum super quatuor quaestionibus« et »Dialogus duorum monachorum«. In: Studi medievali 13 (1972), S. 355-362.

10 J. Leclercq, Der heilige Petrus Damiani und die Frauen. In: »Erbe und Auftrag« 51 (1975), S. 270-281.

Nachdruck: Die Frau ist als Mensch in nichts dem Mann unterlegen; beide Geschlechter sind geistig und religiös ebenbürtig.«[11] Ein solches geistiges Gleichgewicht ist der rein biblischen und patristischen Bildung Ruperts zu verdanken; man hat alle seine klassischen Quellen nachweisen können, keine von ihnen verrät vor-christlichen Antifeminismus.[12] Ähnlich wurde für den anonymen »Jungfrauenspiegel« des 12. Jahrhunderts festgestellt: »Zitate aus den heidnischen Klassikern begegnen im Jungfrauenspiegel außer wenigen Anklängen an Horaz, Vergil und Lukan überhaupt nicht.«[13]

2. *Die Frau in der Theologie des hl. Bernhard*

Um das Thema objektiv zu behandeln, muß die Gesamtheit der Texte Bernhards, und der seinigen allein, verwendet werden, unter Ausschluß der über ihn verbreiteten Legenden und der ihm zugeschriebenen unechten Schriften. Eine ausführliche Darlegung müßte sowohl die chronologische Ordnung der Schriften wie die verschiedenen literarischen Gattungen darin befragen. In diesem Exposé genügt es, die innere Logik darzulegen, die die Zeugnisse organisiert, und diese so zahlreich wie möglich anzuführen.

Das Grundproblem ist das des Verhältnisses zwischen Gott und der Frau. Dies ist zunächst eine anthropologische Frage. Welche Rolle aber spielt sie im Heilsgeschehen? Eine Frage der Soteriologie. Bernhard erwägt als Theologe vor allem die Stellung der Frau im einzigen realen Geschehen, das ihn interessiert: das Heil der gesamten Menschheit. Als Geschöpf nach dem Bild Gottes ist die Frau genauso fähig wie der Mann, am gleichen Heil teilzuhaben, ja sogar mächtig, beim Werk des Erlösers mitzuwirken als die Mutter Gottes, das Vorbild vieler Tugenden, das Werkzeug wunderbarer Taten, das Sinnbild der Kirche und der mit Gott geeinten Seele. Nach Paulus (Kol 3,11) betont Bernhard das theologische Fundament der gleichen Würde von Mann und Frau: »Bei Gott gibt es kein Ansehen der Person. Wer immer Gott fürchtet und tut, was in seinen Augen recht ist, wird von ihm angenommen.«[14]

Nun spricht die Bibel selbst mehrmals von Gott in weiblichen Wendungen:

---

11 Matthäus Bernards, Die Welt der Laien in der Kölnischen Theologie des 12. Jahrhunderts. Beobachtungen zur Ekklesiologie Ruperts von Deutz. In: Die Kirche und ihre Ämter und Stände, Festgabe für S.E. den Hochwürdigsten Herrn Joseph Kardinal Frings. Köln 1960, S. 515.

12 Hubert Silvestre, Les citations et réminiscences classiques dans l'oeuvre de Rupert de Deutz. In: »Revue d'histoire ecclésiastique« 45 (1950), S. 140-174.

13 Matthäus Bernards, Speculum Virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter. Köln/Graz 1955, S. 17.

14 Sententiae III, 127; VI, 2, S. 249. Hier und im folgenden werden nach Angabe des Titels des Werkes und des Kapitels und Paragraphen darin, Band und Seite der kritischen Bernhardausgabe verzeichnet. (J. Leclercq/C. H. Talbot/H. Rochais, S. Bernardi opera. Rom 1957-1977; Band VI hat zwei Teile, die mit 1 und 2 bezeichnet werden.)

»Kann eine Mutter ihr Kind verlassen?« (Jes 49,5).[15] Als Frauen werden dargestellt die Weisheit Gottes (Spr 5,1), die Töchter Gottes – Hoffnung, Stärke, Erbarmung und andere –, sie gestatten uns einen Blick in das innere Leben Gottes, vor allem in das Gespräch innerhalb seiner selbst zwischen seiner Gerechtigkeit und seiner Liebe, das mit dem Beschluß der Menschwerdung endet.[16] Bei Bernhard wie in der Bibel lassen sich weibliche Wendungen ebenso legitim auf Gott anwenden wie männliche.

Die erste Frau, von der in der Bibel die Rede ist, ist natürlich Eva. Bernhard hütet sich, sie geringzuschätzen, er beschuldigt sie nicht einmal, die Erbsünde begangen zu haben. Im Gegenteil: er entschuldigt sie immer und läßt Adam den Hauptschuldigen sein. Die diesbezüglichen Texte sind zahlreich und gleichlautend. Hier nur zwei davon. Wortspiele verwendend, sagt Bernhard zu Adam, die Frau habe ihn im Darreichen der Frucht nicht vergewaltigt: *offerendo . . . non violentiam inferendo.* »Nicht aufgrund ihrer Macht, sondern deines Willens – *non potestate, sed voluntate* – hast du mehr ihrer Stimme als derjenigen Gottes gehorcht.«[17] Und anderswo: »Sie hat aus Unwissenheit gesündigt, Adam aber, der zustimmte, hat es aus Schwäche getan. Er tat es, weil er seine Gattin im Übermaß liebte, nicht deren Willen ausführend, sondern ihn dem Willen Gottes vorziehend: *erga conjugis affectum, cujus amore peccavit.*«[18]

Die Heilsgeschichte bot Beispiele von Frauen, deren Fehler zu meiden, andere, deren Tugenden nachzuahmen sind. Auf den letztern beharrt Bernhard vornehmlich wie auch auf den Lob- und Dankliedern, die sie Gott sangen. So wird das Lied Deborahs (Ri 5,1) fünfmal erwähnt. Um die Gleichheit von Mann und Frau hervorzuheben, scheut sich Bernhard nicht, eine biblische Formel ergänzend zu verändern. »Wollte ich die Erbarmungen Gottes preisen, so gäbe es einige Männer des Erbarmens«, hatte der Verfasser geschrieben (Sir 44,10), »und auch Frauen«, beeilt sich Bernhard hinzuzufügen.[19] Dieser Zusatz ist bezeichnend.

Auch in der Deutung des Evangeliums wendet Bernhard weibliche Bilder an. Dem Vater des verlorenen Sohnes schreibt er die Empfindungen einer Mutter zu, wie sie der oben erwähnte Text Jesajas (49,15) nahelegt.[20] Wo die göttliche Weisheit ihr Bild im Geschöpf wiederzufinden und neu herzustellen sucht, wird sie mit der »evangelischen Frau« verglichen, die ihre Lampe anzündet und das Haus kehrt, um die verlorene Münze wiederzufinden.[21] Die Kanaanäerin

15 Zitiert nach Bernhard, Parabolae I, 3; VI, 2,262.

16 Parabolae I – V; VI, 2,261-285.

17 De diversis 11, 2; VI, 1,125.

18 De diversis, 66, 1-3; VI, 1,300-301.

19 In Assumptione 4, 5; V, 248.

20 Parabolae I, 3; VI, 2,262.

21 De gratia et libero arbitrio 32; III, 188.

wird zum Vorbild des Glaubens für die ganze Kirche.[22] In Marta und Maria ist die Demut der Anteil der Natur, die Andacht dagegen das Werk der Gnade.[23] »O ihr Frauen, die ihr gut seid!« ruft Bernhard aus, sich an jene wendend, die Christus begraben haben.[24] Die Sünderinnen im Neuen wie im Alten Testament liefern Gott wie Christus Gelegenheit, ihre Macht des Verzeihens zu bekunden.[25]

Am Ursprung des durch die Menschwerdung gekommenen Heils steht eine Frau: Maria, die neue Eva, die Mutter des neuen Adam. In ihr ist die Würde der Frau nicht bloß wiederhergestellt, sondern gesteigert:[26] »sogar der Sohn Gottes wurde von einer Frau geboren, und was weit mehr ist, in einer Frau ausgeformt«, wie Paulus gesagt hatte: *factus ex muliere* (Gal 4,4).[27] Mit Wohlgefallen kehrt Bernhard öfter zu dem Gedanken zurück, daß der Unendliche sich in eine Frau eingeschlossen hat, ihr dann gehorcht hat:[28] eine Frau befiehlt Gott![29] Alles hat mit dieser unvergleichlichen Frau begonnen aufgrund ihres Glaubens, ja ihres Mutes: »Vom Werk einer Frau hängt alles ab: unser aller Heil, die Wiedererlangung unserer Unschuld, unser Sieg über den Feind.«[30] Ihre Schwäche selbst ist Sinnbild der freiwilligen Demut des Gottes, der sich zum Menschen macht. Es war sein Wille, ihrer zu bedürfen. Gewiß hätte alles durch Christus allein gewirkt werden können, »er genügte«. Aber »um unsertwillen« war es gut, daß neben diesem neuen Adam eine neue Eva stand.[31] Zunächst weil beide Geschlechter im Heilsgeschehen vertreten sein mußten, sodann, weil Maria auf besondere Weise die Eigenschaften darstellen sollte, die in der Kirche die Frauen besitzen sollen: Wohlwollen, Mitleiden, Demut.[32] »Der Heilige Geist war auf sie herabgekommen, daher ihre vertraute, innige, engste Einigung mit Christus.« Diese einzigartige Weise der Gegenwart Gottes in ihr erklärt nicht nur ihre Güte, sondern auch ihr Zurücktreten. Sie ist und bleibt die Magd – *ministra* –, aber in einer universalen Hingegebenheit: *omnibus offerens;* in die Herrlichkeit erhoben, ist sie unsere Fürbitterin, nicht als Teilhaberin an der göttlichen Macht – *consors regni* –, sondern als Königin

22 Super Cantica 66, 10; II, 184.

23 Ebd. 71, 4; II, 216-217.

24 Ebd. 75, 8; II, 251.

25 Ebd. 85, 7; II, 306.

26 In laudibus Virginis Matris II, 3; IV, 22.

27 In Feria IV Hebdomadae Maioris 6; V, 60.

28 In laudibus Virginis Matris II, 8-9; IV, 26-28.

29 Ebd. I, 7; IV, 19.

30 Ebd. II, 5; IV, 24.

31 Sermo in Dominica infra Octavam Assumptionis V, 262.

32 H. Cazelles, La Mère du Roi-Messie dans l'Ancien Testament. In: Maria et Ecclesia. Actus Congressus Mariologici-Mariani in Civitate Lourdes, anno 1958 celebrati. Rom 1959, S. 39-56.

und Mutter. Diese Weise, sich ihre Rolle vorzustellen, ist dem Alten Bund entlehnt, entspricht aber auch der Mentalität der Zeit Bernhards; er wendet Bilder und Ausdrücke der höfischen Welt auf Maria an, vor allem den Titel *advocata* im präzisen juristischen Sinn, der damals üblich war.[33] Diese Symbolik trägt dem wesentlichen Unterschied zwischen der einmaligen Macht des Erlösers und derjenigen Marias Rechnung. Kurz, Bernhard beachtet immer ihre Stellung im Rahmen des gesamten biblischen Heilswerks und im Ganzen der geheimnisvollen Beziehungen zwischen Gott und der Menschheit.

Er liebt es, im Evangelium die Ehrungen, die Jesus den Frauen erweist, seine auszeichnende Freundschaft mit Marta und Maria hervorzuheben – *O mulieres Christi familiares!*[34] –, die Weise, wie Jesus die reuige liebende Sünderin auszeichnete, die er beim Pharisäer Simon empfing und die zum Symbol der Kirche und jedes ihrer Glieder wird. Dem Motiv der Magdalena hat Bernhard einige seiner schönsten Seiten gewidmet.[35]

Seine kirchlich-pastorale Sorge erstreckte sich ebenfalls auf alle Männer und Frauen. Wenn er Papst Eugen III. alle Kategorien von Gläubigen aufzählt, denen dieser seine Hirtensorge zuwenden muß, vergißt er nicht zu erwähnen, die Frau gehöre nicht minder dazu als der Mann.[36] Ihre physische Schwäche ist Sinnbild der allen gemeinsamen Menschennatur, sofern diese noch auf Erden im Fragmentarischen – *ex parte* – wandelt, und doch ist die Frau auch schon Symbol der künftigen, endgültigen Vollkommenheit.[37] Was die sittliche Gebrechlichkeit angeht, so ist sie ebenfalls allen Menschen gemeinsam, aber Bernhard bemüht sich vor allem, den Männern praktische Vorsichtsmaßregeln zu bieten. Der Natur wie der Gnade nach gleichwertig, besitzen Mann und Frau verschiedene Funktionen: Die der Gattin und Mutter geben den Frauen Gelegenheit, ihren Gatten und Söhnen gegenüber liebevoll einzugreifen. Die Ordensfrauen ihrerseits spielen die gleiche Rolle wie die Mönche und besitzen die gleichen wesentlichen Mittel, sie auszuüben – das Gebet vor allem –, deshalb hat Bernhard keine besonderen Anweisungen für sie.[38]

Nach der Auferstehung wurden die Gaben des Heiligen Geistes den Frauen zuteil, noch ehe die Männer sie erhielten; ist doch Christus den Frauen erschienen, bevor er sich den Männern zeigte.[39] Schon vorher waren sie die

---

33 J. Leclercq, Marie Reine dans les sermons de S. Bernard. In: Collectanea Cisterciensia 26 (1964), S. 265-276.

34 De gradibus humilitatis et superbiae 52; III, 55.

35 J. Leclercq, Monks on Marriage: A Twelfth Century View from the Cloister. New York 1981 Kp. VI. Harlot and Bride, demnächst.

36 De consideratione I, 6" III, 300.

37 Super Cantica 38, 5; II, 17-18.

38 J. Leclercq, Does St. Bernard Have a Specific Message for Nuns?, demnächst.

39 Sententiae I, 27; VI, 2,16.

Sinnbilder eines der erhabensten Güter der Kirche: des kontemplativen Gebetes.[40]

Es ist nicht verwunderlich, daß Bernhard zuweilen von den kulturellen Schranken seiner Zeit ebenso geprägt wird wie vom Reichtum ihrer symbolischen Ausdruckskraft. Wie er öfter Anleihen beim ritterlichen, ja höfischen Wortschatz seiner Zeitgenossen macht, so kann er gelegentlich auch vom »schwachen Geschlecht« sprechen, ein Ausdruck, der von der patristischen und liturgischen Überlieferung bis ins 12. Jahrhundert mitgetragen wurde. Doch fehlt bei ihm jeder lehrhafte Antifeminismus. In den seltenen Fällen, da er satirisch auf die Frauenkleidung zu sprechen kommt, geschieht es, um die Männer zu tadeln, die Ritter[41] oder die Bischöfe[42]. Eine systematische Anklage Evas gibt es, wie gezeigt, bei ihm nicht. In seinem Werk wird die Frau weder erniedrigt noch idealisiert, sondern in ihrer natürlichen Wirklichkeit und ihrer konkreten Stellung innerhalb der Kirche gesehen.

Das setzt einmal voraus, daß er in sich ein menschliches Gleichgewicht erreicht hat, das ihn nicht nötigt, unbewußte oder unbeherrschte Impulse durch Ironie loszuwerden[43]. Es zeigt aber nicht minder, daß er eine universale Theologie zu lehren vermag, in der jede Einzelheit an seinem rechten Platz im Gesamt des Heilsmysteriums zu stehen kommt. Ist dies seiner besondern Genialität und Begnadung zu verdanken, so erklärt es sich doch auch dadurch, daß er seine ganze Bildung der Bibel verdankt, so wie sie in der dauernden, täglichen Erfahrung der Liturgie gelebt wird. Andere, selbst weltliche Schriftsteller zitieren die Schrift auch, und sie haben gewiß an Gottesdiensten teilgenommen. Doch sich völlig und einzig von der monastischen Liturgie modeln zu lassen: das ist noch etwas anderes. Nun aber stellt die Kirche in ihrem Kult vorbildliche Frauen vor Augen und verwendet entsprechende biblische Texte, um sie zu preisen. Schon die Überlieferung hat eine Auswahl getroffen; Bernhard trifft ebenfalls die seine, bestimmt vor allem durch seine Sorge, alles unter dem Gesichtspunkt der fortschreitenden Offenbarung des Christusmysteriums zu betrachten. Gemäß der in der Liturgie geübten und von ihr gelehrten allegorischen Exegese gibt jeder nach den verschiedenen Schriftsinnen ausgelegte Text Anlaß, die geschichtliche Vergangenheit, die gegenwärtige Wirklichkeit und die künftige Vollendung in einer gleichen Gesamtschau zu betrachten und sie zu einer einheitlichen Erfahrung zu verschmelzen. Zahlreiche die Frau betreffende Verse der Bibel können somit ihre umfassende Wirklichkeit vergegenwärtigen: angefangen von der paradiesischen Eva bis zu der mit der Sonne bekleideten Frau.

40 Super Cantica 12, 8-9; I, 65-66.

41 De laude novae militiae ad Milites Templi 3; III, 216.

42 Epist. 42, De moribus et officiis episcoporum 4-5; VII, 104.

43 J. Leclercq, St. Bernhard et le féminin. In: Nouveau visage de St. Bernard. Approches psychohistoriques. Paris 1976, S. 127-154.

Die Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie des 12. und 13. Jahrhunderts

Von Kaspar Elm

Der Biograph des im 12. Jh. lebenden englischen Ordensstifters Gilbert von Sempringham vergleicht seinen Orden, dem Männer und Frauen angehörten, mit einem Wagen, dessen vier Räder den Anteil der beiden Geschlechter am Ordensleben verdeutlichen sollen. Zwei verweisen auf die Männer, die Kanoniker und Konversen, die beiden anderen auf die Frauen, die Chorfrauen und Laienschwestern. Die mit ihrem Kernbestand bis in Spätantike und frühes Mittelalter zurückreichende Allerheiligenlitanei läßt in ähnlich strenger Parallelität Männer und Frauen aufeinander folgen. Sie ruft nach den Mönchen und Eremiten die Jungfrauen und Witwen an und stellt in jüngeren Fassungen den großen Ordensstiftern ein weibliches Pendant an die Seite. Gemeinsamkeit von Frau und Mann bei der Suche nach Heil und Vollkommenheit war im Mittelalter keineswegs eine Seltenheit. Die Korrespondenz zwischen Hieronymus und den sich seiner Seelenführung anvertrauenden Damen sowie die Briefe des Bonifazius an die in England zurückgebliebenen weiblichen Verwandten und Freunde sind dafür ebenso beredte Zeugnisse wie die Nähe zwischen Benedikt und Scholastika, Franz und Klara sowie Theresia von Ávila und Johannes vom Kreuz. Freilich war diese Gemeinsamkeit nie so spannungs- und problemlos, wie es Liturgie, Vitenliteratur und bildende Kunst erscheinen lassen. Erst recht kann nicht die Rede davon sein, daß es ohne Schwierigkeiten zur Ausbildung von Orden und Klöstern gekommen sei, in denen die Frau die Möglichkeit gehabt hätte, ihr geistliches Leben in einer Weise zu gestalten, die es erlaubte, das für den Gilbertinerorden geprägte Bild eines harmonischen und gleichberechtigten Miteinanders auf das ganze Ordenswesen auszudehnen.

Was für das gesamte Mittelalter zutrifft, gilt in besonderem Maße für das 12. und 13. Jh., für eine Epoche, die wie keine andere eine Fülle neuer Orden und religiöser Gemeinschaften hervorgebracht hat. Will man sich bei der Beschäftigung mit der Stellung, die die Frau damals in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie einnahm, nicht auf diejenigen *mulieres religiosae* beschränken, die in dieser Zeit großer Umbrüche und tiefgreifender Veränderungen problemlos zu einer Übereinstimmung von individueller Frömmigkeit und institutionellen Vorgegebenheiten gekommen sind, ja zwischen ihnen überhaupt keinen Gegensatz empfanden, dann begegnet man vielen anderen, die bei der Suche nach der für sie geeigneten Form des religiösen Lebens nicht nur mit den für ihre Zeit charakteristischen Schwierigkeiten zu kämpfen hatten, sondern

darüber hinaus an die ihrem Geschlecht gezogenen Grenzen stießen, was ihnen erschwerte, wie die Männer oder gar gemeinsam mit ihnen den Weg zur *perfectio* zu gehen, den sie für den richtigen hielten.[1]

*

Seit dem 10. Jh. machten sich an vielen Orten Europas Bestrebungen bemerkbar, das zuerst von Asketen und Wüstenvätern gelebte, durch die Benediktinerregel geordnete Mönchtum zu reformieren und die von den Kirchenvätern aufgestellten Regeln für das gemeinsame Leben der Kleriker wieder zur Geltung zu bringen. Die auf solche Bemühungen zurückgehenden großen Klosterverbände und Orden, die aus der Erneuerung des *ordo monasticus* hervorgegangenen Cluniazenser und Zisterzienser und die für das regulierte Chorherrentum repräsentativen Prämonstratenser, haben angesichts einer die Jahrhunderte überdauernden Stabilität vergessen lassen, daß ihre Gründungsväter Formen der *vita religiosa* suchten und erprobten, die Staunen und Verwunderung hervorriefen. Was bei ihnen durch eine die Anfänge in milderes Licht tauchende Historiographie geglättet wurde, kommt bei anderen deutlicher zutage: bei Nilus von Rossano, Romuald von Ravenna und Johannes Gualberti, bei dem zum Gründer des Kartäuserordens gewordenen Bruno von Köln, vor allem aber bei den apostolischen Wanderpredigern, deren an altchristlichem Asketentum und apostolischer Urgemeinde orientierte Lebensweise die ganze Dynamik und Spontaneität der im 11. und 12. Jh. zu ihrem ersten Höhepunkt kommenden Erneuerungsbewegung erkennen läßt.[2] Was die an der Wende vom 11. zum 12. Jh. im Limousin, in der Bretagne, vor allem aber im Bas-Maine auftretenden Nachfolger Christi für uns wichtig macht, ist die Tatsache, daß sie nicht nur für sich und ihre Geschlechtsgenossen eine adäquate Form christlichen Lebens suchten, sondern auch Frauen an dieser Suche teilnehmen ließen. Robert von Arbrissel, Vitalis von Savigny, Girald von Salles, Bernard von Tiron und Norbert von Xanten sammelten ähnlich wie andere zeitgenössische orthodoxe und häretische Prediger Frauen aus allen Ständen um sich, Jungfrauen, Witwen, von ihren Männern getrennte Ehefrauen und ihres bisherigen Daseins überdrüssige Prostituierte, die sie nicht nur auf ihren Predigtzügen begleiteten, sondern sich ihnen dauernd anzuschließen suchten. Viele Frauen teilten mit den Predigern das strenge Leben der Askese

1 Ausführlicher und mit umfangreicheren Anmerkungen und Literaturangaben wird das Thema behandelt in: K. Elm, Die Stellung der Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der heiligen Elisabeth. In: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze, Dokumente, Katalog. Herausgegeben von der Philipps-Universität Marburg in Verbindung mit dem Hessischen Landesamt für geschichtliche Landeskunde. Sigmaringen 1981.

2 J. v. Walter, Die ersten Wanderprediger Frankreichs. Studien zur Geschichte des Mönchtums. Leipzig 1903, 1906. E. Werner, Pauperes Christi. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums. Leipzig 1956.

und Abgeschiedenheit. Zumindest Robert von Arbrissel und seine Schüler scheinen ein noch engeres Zusammenleben mit Frauen, das Syneisaktentum, gesucht zu haben, um die Krone des weißen Martyriums zu erringen. Andere Frauen verliefen sich oder wurden, wenn sie ihre Existenz nicht mit dem Klosterleben vertauschen wollten, mit ehrbaren Männern verheiratet. Was blieb, waren Klostersiedlungen, in denen sich die Frauen in der Regel der Leitung und Fürsorge einer kleineren Zahl von Männern unterstellten, die für sie die Sakramente verwalteten und die notwendigen Geschäfte besorgten.[3] Ein ähnliches Verhältnis bestand auch in den von Vitalis von Savigny und Girald von Salles gegründeten Klöstern. Als Norbert von Xanten 1120 in Prémontré ein Kloster gründete, brachte auch er innerhalb seiner Mauern einen Teil jener Frauen unter, die er durch seine Predigt angezogen hatte. Sie lebten von den Brüdern räumlich getrennt, nahmen jedoch gemeinsam mit ihnen am Gottesdienst teil und sorgten auf ihre Weise für das Wohlergehen der Gemeinschaft. Eine Priorin stand ihnen vor, dennoch blieb die eigentliche Leitung in der Hand des Abtes oder Propstes: eine Ordnung, die auch in den außerhalb von Prémontré gegründeten »Doppelklöstern« der Prämonstratenser eingeführt wurde.[4]

Robert von Arbrissel, der von sich selbst gesagt hat: »Was ich in dieser Welt getan habe, diente allein zu Nutz und Frommen der geistlichen Frauen, für die ich alle meine Kräfte eingesetzt habe«,[5] schlug einen anderen Weg ein. Das Kloster Fontevrault, das aus einer älteren »Laubhüttenkolonie« gemeinsam lebender Frauen und Männer hervorgegangen war, beherbergte zwei getrennte, in sich wiederum unterteilte Kommunitäten, die rechtlich eine Einheit bildeten, jedoch nicht der Leitung eines Mannes unterstanden. Entsprechend dem Willen Roberts hatten sich vielmehr die Männer bereit erklärt, einer Frau als Äbtissin Gehorsam zu leisten und ihre *plenaria potestas* anzuerkennen. Die Superiorität der Frauen erregte Verwunderung und Mißtrauen bei den Zeitgenossen, dennoch war sie im Ordenswesen des 12. Jh. nicht singulär.[6] Beeinflußt durch das Vorbild Roberts gründete 1131 Gilbert von Sempringham in Lincolnshire einen Konvent für Frauen, der zum Ausgangspunkt für einen Orden wurde, in dem ähnlich wie in Fontevrault dem weiblichen Element größeres Gewicht eingeräumt wurde, als das in den männlicher Leitung unterstellten Doppelklöstern üblich war.[7] Theologisch tiefer begründet, als es bei Robert von Arbrissel der Fall war, machte Abaelard den Vorrang der Frau zur Maxime für das

3 J. Smith, Robert of Arbrissel. Procurator Mulierum. In: Medieval Women (Studies in Church History, Subsidia I). Oxford 1978, S. 175-184.

4 C. Dereine, Les origines de Prémontré. In: »Revue d'histoire ecclésiastique« 42 (1947), S. 352-78. A. Erens, Les soeurs de Prémontré. In: »Analecta Praemonstratensia« 5 (1929), S. 5-26.

5 Vita altera b. Roberti, Migne PL 162, 1059.

6 R. Niderst, Robert d'Arbrissel et les origines de l'ordre de Fontevrault. Rodez 1952.

7 R. Graham, S. Gilbert of Sempringham and the Gilbertines. London 1903.

Ordensleben im Kloster Paraklet in Quincey bei Nogent-sur-Seine. Geleitet von persönlicher Fürsorge für die zur Äbtissin gewordene Héloïse entwarf er eine Ordnung, die das Zusammenleben von Frauen und Männern voraussetzte. Sie stellt die Äbtissin und ihre Schwestern in den Mittelpunkt des Klosterlebens und gibt den Männern auf, ihre *natura fragilior* mit *caritas* und *diligentia* zu umgeben und zu schützen: Die Männer haben den Frauen so zu dienen, wie die Diener eines königlichen Haushaltes, die für die Bedürfnisse der Gemahlin des Herrschers, der *sponsa Christi*, verantwortlich sind.[8]

Die Klosterordnung des Abaelard blieb Episode. Sie wurde auch in Le Paraclet nicht verwirklicht. Fontevrault und seine zahlreichen Tochterklöster gerieten schon am Ende des 12. Jh. in eine Krise. Aus den Klöstern, die für Frauen auch der niedrigsten und verachtetsten Herkunft gegründet worden waren, wurden schließlich »Herbergen« für die Damen des Adels. Die Prämonstratenser machten schon um 1140 dem gemeinsamen Leben ein Ende. »Wegen der gefährlichen Zeiten und der auf die Kirche zukommenden Belastungen« beschloß ihr Generalkapitel, die Doppelklöster aufzuheben und sich damit einer Aufgabe zu entledigen, die Norbert auf sich genommen hatte, als er beschloß, *non solum autem virorum, sed et feminarum cohortes . . . ad Deum convertere.*[9] Was die Prämonstratenser taten, entsprach einer Tendenz, die sich seit der Mitte des 12. Jh. allenthalben bemerkbar machte. Die bis in Spätantike und Frühmittelalter zurückzuverfolgende Zuordnung von Frauen- und Männergemeinschaften, ja das Zusammenleben der beiden Geschlechter in einer einzigen Klostersiedlung, geriet nach dem Aufschwung, den diese Symbiose durch die Wanderprediger genommen hatte, zunehmend in Mißkredit. Einzelne Klöster und Stifte, aber auch ganze monastische und kanonikale Verbände begannen, eine strenge räumliche und institutionelle Trennung der Geschlechter herbeizuführen. Es entstanden so Frauenklöster, die nur noch locker mit den Männerklöstern verbunden waren und ihren bisherigen, durch gemeinsame Aufgaben und Zielsetzungen geprägten Lebensstil zugunsten eines klausurierten und kontemplativen Lebens aufgaben.[10]

Die Auflösung des gemeinsamen Klosterlebens hatte keineswegs eine Minderung der auf die *vita religiosa* gerichteten Frauenfrömmigkeit oder gar einen Rückgang der Zahl der Klostergründungen zur Folge: Im 12. und 13. Jh. wurden sicher mehr Klöster gegründet als in allen Jahrhunderten zuvor. Die Frauen ließen sich auch nicht entmutigen, bei den Orden die geistige Anregung,

8 T. P. McLaughlin, Abelard's Rule for Religious Women. In: »Mediaeval Studies« 17 (1955), S. 241-291. Ders., Peter Abelard and the Dignity of Women: Twelfth-Century »Feminism« in Theory and Practice. In: Pierre Abélard, Pierre le Vénérable. Les courants littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII[e] siècle. Colloque international, Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972. Paris 1975, S. 287-333.

9 Hermannus Monachus, De Miraculis S. Marie Laudunensis, Migne PL 156, 994.

10 Vgl. u. a.: U. Berlière, Les monastères doubles aux 12[e] et 13[e] siècles. In: Mémoires de l'Academie Royale de Belgique 2[e] Sér. 18, Fasc. 3. Brüssel 1923.

organisatorische Stütze und materielle Hilfe zu suchen, die sie anderswo, etwa beim Weltklerus, nicht finden konnten, auch wenn einige Orden starke Zurückhaltung gegenüber der *cura monialium* an den Tag legten. So kam es denn, daß sich viele Orden an der Seelsorge und Betreuung von Ordensfrauen beteiligten, obwohl sie zuvor die engere Gemeinschaft mit ihnen aufgekündigt hatten. Auch wenn man heute noch nicht mit Sicherheit sagen kann, wie groß denn die Zahl der von den einzelnen Orden betreuten bzw. inkorporierten Frauenkonvente gewesen ist, so steht doch fest, daß im 12. und 13. Jh. die Prämonstratenser und Zisterzienser zumindest in West- und Mitteleuropa diejenigen waren, denen sich die Frauengemeinschaften mit besonderer Vorliebe anschlossen. Es galt als unbestritten, daß sich die Prämonstratenser nach der um 1140 angeordneten Auflösung der Doppelklöster auch der gewöhnlichen *cura monialium* verschlossen hätten, was zu der später vom Generalkapitel getroffenen Entscheidung geführt habe, überhaupt keine Frauen mehr in den Orden aufzunehmen. Erst diese Weigerung habe den Zisterzienserorden veranlaßt, seine bisher ablehnende Haltung gegenüber der Frauenwelt zu revidieren, und damit jene »Efflorescence Cistercienne« ermöglicht, die die Zeitgenossen bewundernd sagen ließ, die Zisterzen der Frauen seien so zahlreich wie die Sterne am Himmel![11] Neuere Untersuchungen haben diese Auffassung in Zweifel gezogen. Ihre Verfasser weisen nach, daß auch nach 1140 Doppelklöster der Prämonstratenser bestanden und selbst im 13. Jh. noch zahlreiche Frauenkonvente in den Orden aufgenommen bzw. neu gegründet wurden.[12] Sie rufen in Erinnerung, daß nicht allein Molesme, sondern auch Cîteaux mit Frauengemeinschaften verbunden war, und im 12. Jh. sowohl in Frankreich als auch im Gebiet des alten Reiches zahlreiche Frauenzisterzen nachweisbar sind.[13] So berechtigt solche Korrekturen sein mögen, an dem für unsere Überlegungen wichtigen Tatbestand können sie nichts ändern. Den beiden großen Orden des Hochmittelalters gelang es nie, eine eindeutige und konstante Haltung gegenüber den Frauen und Frauenklöstern einzunehmen. Wenn es dennoch weit mehr Frauen- als Männerzisterzen gegeben hat, und die Zahl der weiblichen Klöster des Prämonstratenserordens nicht weit hinter der der Männerklöster zurückblieb, dann war das in erster Linie ein Ergebnis zahlreicher Kompromisse und Konzessionen. Vielfältig wie die Wege, die in die Orden führten, waren auch die Möglichkeiten, sich ihnen anzuschließen. Sie reichten von den zu vollem Recht inkorporierten Klöstern bis zu den Gemeinschaften, die lediglich mit stiller Duldung des Ordens seine Regel,

11 S. Roisin, L'efflorescence Cistercienne et le courant féminin de piété au treizième siècle. In: »Revue d'histoire ecclésiastique« 39 (1943), S. 342-78.

12 F. M. Stein, The Religious Women of Cologne: 1120-1320 (Diss. phil. Yale 1977), S. 121-27.

13 B. Degler-Spengler, Zisterzienserorden und Frauenklöster. Anmerkungen zur Forschungsproblematik. In: Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Ergänzungsband. Köln 1982.

Gewohnheiten und Statuten befolgten. Solche Vielfalt rührte zweifellos daher, daß die Orden und die Klöster ihre Einstellung gegenüber den Frauen abhängig machen mußten von den materiellen und personellen Möglichkeiten, die ihnen zur Bewältigung der »Frauenfrage« zur Verfügung standen.[14] Sie war jedoch auch Folge einer gewissen Unsicherheit und Ausdruck der Furcht, sich selbst und das eigene Ordensideal zu verlieren bzw. aufgeben zu müssen, wenn man allen Wünschen nach Fürsorge und Leitung entsprechen wollte. Wenn ein Kartäuser äußern konnte, sein Orden litte an den mit ihm verbundenen Frauenklöstern wie Christus an seinen fünf Wunden, wie gequält mußte dann einem ähnlich eingestellten Zisterzienser der eigene Orden erscheinen, dem ja unverhältnismäßig mehr Frauenklöster anvertraut waren.[15]

Der Wille zur Nachfolge Christi und zur Erneuerung der Urkirche der schon am Anfang der apostolischen Wanderpredigt gestanden hatte, erreichte im 12. und 13. Jh. in den städtereichen Regionen Italiens und Südfrankreichs unter veränderten sozialen und politischen Umständen einen neuen Höhepunkt. Er ließ auf der einen Seite zahlreiche Gemeinschaften entstehen, die die Legitimität der Kirche in Zweifel zogen, und führte auf der anderen Seite zur Bildung zahlreicher Bettelorden. Mit ihrer Entstehung erhielt die Frage nach der Beteiligung der Frau am Ordensleben neue Aktualität, fühlten sich sehr viel größere Kreise als zuvor von ihr betroffen.

Als Klara von Assisi die Summe ihres Lebens zog, nannte sie den hl. Franz den »Gründer, Pflanzer und Helfer«, der sie wie eine »kleine Pflanze« gehegt und gepflegt habe. Klara erinnert damit an eine Nähe zu Franz, die 1211/12 begonnen hatte, als sie der zum Büßer gewordene Sohn des Kaufmanns Pietro Bernadone »wie eine edle Beute der argen Welt abjagte«, und 1225 endete, als sich der kranke Ordensstifter von der Äbtissin von S. Damiano verabschiedete, um in Rieti Heilung zu suchen.[16] Diese Nähe resultierte nicht allein aus gemeinsamer Herkunft und persönlicher Sympathie, sie hatte ihren Grund im Willen Klaras, wie Franz dem Herrn in vollkommener Armut und mit der Bereitschaft zu Mission und Martyrium zu folgen. Wir wissen, daß es ihr und ihren Schwestern nie gelang, ihr Leben so zu gestalten, wie es Franz und seine Brüder trotz allen Widerstandes vermochten. Es kam nie zu der Übereinstimmung in Ordensleben und Ordensorganisation, die 1216 Jakob von Vitry glaubte beobachtet zu haben, als er bewundernd von den *Fratres Minores* und *Sorores Minores* berichtete, die in Umbrien am Tag predigend durch Städte und

14 M. de Fontette, Les religieuses à l'âge classique du droit canon. Recherches sur les structures juridiques des branches feminines des ordres (Bibliothèque de la Société de l'Histoire ecclésiastique de France). Paris 1967.

15 Dies., Recherches sur les origines des moniales chartreuses. In: Etudes d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel le Bras, 2. Paris 1965, S. 1143-51.

16 E. Grau, Leben und Schriften der heiligen Klara (Franziskanische Quellenschriften 2). Werl ^{4}1976, S. 109, 38. R. B. Brooke/Ch. N. L. Brooke, St. Clare. In: Medieval Women (wie Anm. 3), S. 275-87.

Dörfer zogen, sich in der Nacht jedoch in getrennten Eremitorien und einsam gelegenen Häusern der Betrachtung und dem Gebet widmeten.[17]

Innozenz IV. hat Klara am 9. 8. 1253, genau zwei Tage vor ihrem Tode, das Privileg erteilt, in S. Damiano mit ihren Schwestern in völliger Armut leben und einer Regel folgen zu dürfen, die weitgehend derjenigen des hl. Franz entsprach. Das war eine pietätvolle Geste am Ende eines Prozesses, der schon wenige Jahre nach der Bekehrung der jungen Frau begonnen hatte und trotz liebevollen Verständnisses mit einer Entfremdung zwischen denen endete, die der Bischof von Akkon *Fratres Minores* und *Sorores Minores* genannt hatte. Als es nämlich 1218/19 darum ging, den Frauen von S. Damiano und ihren anderswo lebenden Mitschwestern eine Regel zu geben, schrieb ihnen Kardinal Hugolino, der Freund und Förderer des hl. Franz, nicht die Befolgung der franziskanischen *formula vitae*, sondern der Benediktinerregel und eigener, von ihm entworfener *observantiae regulares* vor. Das aber bedeutete strenge Klausur, gemeinsamer Besitz und Gliederung des Konventes in *dominae* und *servientes*, also das, was Franz und Klara ursprünglich nicht gewollt hatten. Die Frauen von S. Damiano haben sich dieser Anordnung nicht widerspruchslos gefügt. Die Tatsache, daß Päpste und Kardinalprotektoren zwischen 1219 und 1263 nicht weniger als sechs Regeln prüfen und genehmigen mußten, ist dafür der beste Beweis. Dennoch konnten Klara und ihre Freunde nicht verhindern, daß sich im Laufe der Zeit ihr Ordensleben auf eine Weise entwickelte, die es am Ende nicht mehr wesentlich von dem unterschied, das schon lange vor ihnen geistliche Frauen in Weltabgewandtheit und Kontemplation geführt hatten. Das war nicht nur das Ergebnis einer päpstlichen Politik, die glaubte, so am besten der weiblichen Natur und ihren Bedürfnissen gerecht werden zu können. Auch wenn die Zeichen der Sympathie und Anteilnahme zwischen Franz und Klara nie aufhörten, ist unübersehbar, daß schon zu Lebzeiten des Heiligen eine mehr vom Verstand als vom Herzen diktierte Distanzierung von Klara und ihren Schwestern erfolgte. Sie findet ihren Ausdruck in Beschlüssen, die sich nur schwer in Einklang bringen lassen. Franz hat den armen Frauen von S. Damiano zugesagt, sich immer mit *cura diligens* und *sollicitudo specialis* um sie zu kümmern, und dies dem ganzen Orden zur Pflicht gemacht. Die *Regula Bullata* enthält hingegen ein Kapitel, in dem den Brüdern nur mit päpstlicher Zustimmung erlaubt wird, die Klöster der Nonnen zu betreten, wodurch, wie sich von selbst versteht, die Frauenseelsorge der Franziskaner nicht gerade erleichtert wurde.[18]

Das Verhältnis der Dominikaner zu den Frauen ihrer Zeit war weniger

17 B. B. Huygens, Lettres de Jacques de Vitry (1160/1170-1240), Évêque de Saint-Jean-d'Acre. Edition critique. Leiden 1960, S. 71-78.

18 Über die frühe franziskanische Frauenfrömmigkeit jetzt: Movimento religioso femminile e Francescanesimo nel secolo XIII. Società internazionale di Studi Francescani. Atti del VII Convegno Internazionale, Assisi, 11-13 ottobre 1979. Assisi 1980.

persönlich als zwischen Franz und Klara, auch wenn Frauen wie Cecilia Cesarini und Diana d'Andalo größere Bedeutung für die ersten Predigerbrüder gehabt haben dürften, als die Ordensgeschichtsschreibung erkennen läßt. Die »Frauenfrage« stellte sich den in den Hochburgen der Ketzerei zum Kampf für die Orthodoxie angetretenen *praedicatores* in einer Weise, die eher an die apostolischen Wanderprediger als an Franz und seine Gefährtin denken läßt. Sie hatten die von ihnen bekehrten Frauen unterzubringen und ihnen die Fortführung eines religiösen Gemeinschaftslebens zu ermöglichen, das unter häretischem Vorzeichen begonnen worden war. Prouille bei Toulouse, das um 1206 von Dominikus von Caleruega und Diego von Osma zu diesem Zweck gegründet wurde, blieb jedoch nicht nur Versorgungsanstalt für bekehrte Ketzerinnen. Seine Bewohnerinnen versorgten Dominikus und seine Prediger, ja wurden selbst zu »educatrici« und »predicatrici« im Dienste der Ketzerbekämpfung und Glaubensverkündigung.[19] Ähnlich wie bei Franziskus läßt sich aber auch bei Dominikus schon bald Zurückhaltung gegenüber der Mitarbeit der Frauen beobachten. Wie der eine befürchtete offenbar auch der andere, daß seine Jünger durch ein allzu starkes Eingehen auf die Bedürfnisse der Frauen von ihrer eigentlichen Aufgabe abgelenkt werden könnten. Wie sehr Dominikus diese Aussicht bedrängte, geht daraus hervor, daß er noch auf seinem Sterbebett vor zu enger Gemeinschaft und zu vertrautem Umgang mit ihnen glaubte warnen zu müssen. Schon die übrigen von ihm selbst gegründeten Klöster, erst recht aber die nach seinem Tode entstandenen Frauenklöster hatten einen sehr viel konventionelleren Charakter als die Gemeinschaft von Prouille. Ihre Konstitutionen verbanden mit dominikanischen Elementen Vorschriften aus der Benediktinerregel, was bedeutete, daß das weibliche Ordensleben von Weltabgeschiedenheit und Kontemplation bestimmt wurde, also wenig mit Studium und Seelsorge, den Haupttätigkeiten ihrer Mitbrüder, zu tun hatte. Die Dominikanerinnen teilten nicht nur diese Verengung mit den Klarissen. Wie sie hatten sie hinzunehmen, daß ihr Wunsch nach intensiverer Betreuung und engerer Bindung, erst recht aber nach Ausweitung ihres »Ordenszweiges«, Anlaß zu heftigen Auseinandersetzungen unter ihren geistlichen Brüdern wurde: ein Vorgang, der so oder ähnlich bei den übrigen großen und kleinen Bettelorden zu beobachten ist.[20]

Niemand wird erwarten, daß sich das Ergebnis der im Laufe vieler Jahrzehnte angestellten, von verschiedenen Voraussetzungen ausgehenden und mit immer neuen Impulsen unternommenen Bemühungen um größere Partizipation der Frau am Ordensleben mit ein paar Worten zutreffend beschreiben ließe. Nur die Richtung, in der dieser Prozeß verlief, kann angedeutet werden:

19 L. A. Redigonda, Dominicane. In: Dizionario degli Istituti de Perfezione III. Rom 1976, S. 781.

20 O. Decker, Die Stellung des Predigerordens zu den Dominikanerinnen 1207-1267 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens 31). Vechta 1935.

Ursprüngliche Nähe und Übereinstimmung führten über freiwillige oder erzwungene Distanzierung zu einem nicht immer von Problemen und Spannungen freien Nebeneinander des männlichen und weiblichen Elementes. Was das Leben der Frauen in den autonom gebliebenen oder einzelnen Orden angeschlossenen Klöstern angeht, so verlief der Prozeß in ähnlicher Weise. Es entfernte sich oft schon in der ersten, meistens jedoch in der zweiten Generation von dem, was man in der Gründungszeit gewollt hatte. An die Stelle eines von den Forderungen des Evangeliums geprägten Lebens trat ein Stil, der über die Grenzen einzelner Klöster und Orden hinweg durch die Klausur, die Konzentration auf Kontemplation und Gebet, durch Beschränkung des aktiven Lebens auf Krankenpflege, Erziehung und Fürsorge sowie eine weitgehende jurisdiktionelle und spirituelle Unterordnung unter männliche Amtsgewalt gekennzeichnet ist. Man neigt heute dazu, in diesem Vorgang eine bedauernswerte »Systematisierung« und »Domestizierung« zu sehen, und beschreibt sein Ergebnis als »eine außerordentlich gut zu einem Ganzen verzahnte und fest untermauerte Organisation zur Herrschaft über Ordensfrauen und zu ihrer geregelten Ausnützung«.[21]

So gut dieses Urteil gegenwärtige Anschauungen widerspiegelt, so wenig wird es der Wirklichkeit der mittelalterlichen Ordensfrauen gerecht. Trotz aller Konvergenz blieb auch im weiblichen Ordenswesen eine große Vielfalt erhalten, die in der jeweiligen Ordensspiritualität und Geschichte, in lokalen Verhältnissen und gesellschaftlichen Umständen begründet war. Sie gewährte den Frauen eine nicht geringe Freiheit ihrer Lebensgestaltung, ohne daß man sie deswegen in die Nähe der von Chaucer meisterhaft beschriebenen Damen rücken müßte, die das Ordensgewand durchaus nicht als Hindernis für ein lockeres Leben ansahen. In aller Legitimität stand neben der dienenden Hospitalschwester und der streng klausurierten Klarissin die weltzugewandte Äbtissin und geschäftstüchtige Priorin, die mit männlicher Energie die Rechte ihres Klosters verteidigte und seine Interessen wahrnahm. Wenn man vorwurfsvoll auf die geistige Domestizierung der mittelalterlichen Klosterfrau hinweist, sollte man nicht vergessen, wie viele Frauen im Kloster als Ordensfrauen im Vollsinne, aber auch als *conversae*, *famulae* und *ancillae*, Versorgung, Sicherheit und Freiheit von der Herrschaft des Vaters oder des Ehemannes fanden. Das Kloster war sicherlich auch mehr als nur ein Ort, in dem Frauen zur Unterwerfung unter den männlichen Willen gezwungen wurden. Hildegard von Bingen, Mechthild von Hackeborn und viele andere bekannte und unbekannt gebliebene Klosterfrauen haben nicht in der Welt, sondern im Kloster, nicht allein, sondern in enger Gemeinschaft mit männlichen Ordensleuten »eine Spiritualität entwickelt, welche eine weibliche Gott-Sprache und Gott-Symbolik bejahte und die psychische und religiöse Erfah-

21 E. Caroll, Frauen im Ordensleben. In: »Concilium« 12 (1976), S. 52.

rung der Frauen und Männer widerspiegelte«, wie es von einer besonnenen Verfechterin der weiblichen Emanzipation formuliert wurde.[22]

*

Wenn am Ausgang des 12. und in den ersten Jahrzehnten des 13. Jh. wiederholt in den Quellen von *sorores, swestriones, susteren, mulieres devotae, virgines continentes, mulieres poenitentes, sanctae, santarellae, beatae, pinzochere* oder *beginae* die Rede ist, dann sind nicht die Frauen gemeint, die gemeinsam in einem Kloster lebten und als Ordensfrauen angesprochen werden müssen. Es handelt sich bei ihnen weder um Laien noch um Religiosen, sondern um fromme Frauen, von denen die Kanonisten im 13. Jh. sagten, sie bildeten einen eigenen Stand zwischen den Laien und den Ordensleuten, so daß sie nur in weiterem Sinne als Religiosen gelten könnten. Was es mit diesem sogenannten Semireligiosentum auf sich hat, läßt sich am besten am Beispiel der Beginen beschreiben, die seit dem 13. Jh. in Nordwest-, Mittel- und Mittelosteuropa ein unübersehbarer Bestandteil des geistlichen Lebens waren.[23] Sie sind seit den ersten Jahrzehnten des 13. Jh. in Städten wie Köln, Mainz, Straßburg und Basel nachweisbar. Neben diesen Metropolen läßt sich eine Vielzahl von Mittel- und Kleinstädten nennen, in denen seit dem 13. Jh. Beginen lebten. Während in ihnen meist nur eine Handvoll Beginenhäuser zustande kam, verfügten Basel und Mainz im 14. Jh. über 22 bzw. 28 Häuser. Das war im Vergleich zu Straßburg und Köln noch wenig. Straßburg zählte 85 Beginensammlungen, Köln hatte nicht weniger als 169 Häuser mit rund tausend Bewohnerinnen in seinen Mauern.

Die meist aus den Städten selbst, oft aber auch aus ihrem Umland stammenden Frauen waren auf die Stadt und ihre Erwerbsmöglichkeiten angewiesen. Soweit sie zusammenwohnten, konnten sie sich nur zum Teil auf ausreichenden Besitz stützen. Abgesehen von gelegentlichem Bettel und hin und wieder angenommenen Schenkungen rührten ihre Einkünfte vielmehr von eigener Tätigkeit her. Sie pflegten Kranke und Sieche, begleiteten Tote zur ewigen Ruhe und kümmerten sich um Gräber und Totengedächtnis, brachten aber auch jungen Leuten Kenntnisse und Fertigkeiten bei. Ihre eigentliche Ein-

22 E. McLaughlin, Die Frau und die mittelalterliche Häresie. Ein Problem der Geschichte der Spiritualität, ebd., S. 41 ff.

23 H. Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter (Historische Studien 267). Berlin 1935, 4. Aufl. Darmstadt 1977. Ders., Zur Geschichte der Beginen im 13. Jahrhundert. In: Archiv für Kirchengeschichte 21 (1931), S. 296-320. A. Mens, Oorsprong en betekenis van de Nederlandse Begijnen- en Begardenbeweging. Verglijkende studie: XII^{de}-XIII^{de} eeuw. Université de Louvain. Receuil de travaux d'Histoire et de Philologie III, 30. Löwen 1947. E. W. McDonell, The Beguines and Beghards in Medieval Culture, with Special Emphasis on the Belgian Scene. New Brunswick 1969.

kunftsquelle aber war die Handarbeit: Sie beschäftigten sich mit Nadel und Faden, kochten und wuschen in Klöstern und Privathaushalten.

Das Leben der außerhalb von Kloster und Stift nach Vollkommenheit strebenden Frauen hatte seine Grundlage weder in Ordensregeln noch in Konstitutionen. Es orientierte sich vielmehr an kirchenrechtlich unverbindlichen Statuten und Hausordnungen, die dem Willen der Gründer, den Bedürfnissen der Frauen und den speziellen Umständen des jeweiligen Hauses entsprachen. Dennoch gibt es Gemeinsamkeiten: Die Frauen, die in den Niederlanden gewöhnlich in Höfen, in Deutschland jedoch meist in einzelnen Häusern lebten, unterstanden einer Leiterin, die häufig als Martha bezeichnet wurde. Sie verpflichteten sich für die Zeit ihres Beginenstandes zu Armut, Keuschheit und Gehorsam und konzentrierten sich auf Gebet und Beschauung, soweit ihnen ihre Arbeit dazu Zeit und Gelegenheit ließ. Ihre geistlichen Übungen sind nur fern mit dem Chorgebet, den Meditationen und Kollationen der Nonnen und Chorfrauen verwandt, die sehr viel stärker als sie aus dem Traditionsgut des Mönchtums schöpften. Bei aller Distanz zu Orden und Klerus wollten die Frauen jedoch keineswegs auf die Unterstützung durch die Geistlichkeit verzichten. Gelegentlich sind es Weltgeistliche, manchmal Mitglieder der Mönchs-, Kanoniker- und Ritterorden, denen sie sich anvertrauten. Am häufigsten suchten sie den Anschluß an die Bettelorden. Nicht nur geistig, sondern auch räumlich gesehen waren deren Klöster Mittelpunkte ihres Lebens. Viele der frommen Frauen wohnten im Schatten ihrer Kirchen und nahmen an ihren Gottesdiensten teil, so daß man von Beginenkolonien in der Nachbarschaft der Prediger- und Minderbrüderklöster sprechen kann. Diese Nähe war nicht selten der Grund für heftige Auseinandersetzungen zwischen Ordensleuten und Pfarrklerus, aber auch zwischen den Bettelorden selbst. Sie mußte hier und da aufgegeben werden, wenn die frommen Frauen – zu Recht oder zu Unrecht – der Ketzerei verdächtigt, verfolgt oder zum Verzicht auf ihren Stand gezwungen wurden.

Die hier nur grob skizzierte Eigenart des Beginentums kann den Eindruck erwecken, es habe sich bei ihm um nichts anderes als um einen auf weniger Begüterte und minder Befähigte zugeschnittenen Ersatz für das eigentliche Ordensleben gehandelt. Dieser Eindruck ist, soweit er das Spätmittelalter betrifft, nicht unberechtigt. Die Beginen rekrutierten in dieser Zeit ihren Nachwuchs vornehmlich aus den niederen Schichten der Bevölkerung. Ihre Tätigkeit war oft so, daß man sie in die Nähe der verfemten Berufe rücken konnte. Die Beginen selbst zählten sich denn auch zu den letzten der im Dienst Gottes und der Kirche stehenden geistlichen Korporationen. Das hinderte sie freilich nicht, ein ausgeprägtes Selbstbewußtsein an den Tag zu legen. Sie rückten ihren Status in die Nähe der Gemeinschaft der um Christus versammelten Jünger und sahen in der Armut und Bescheidenheit ihres Daseins nicht eine Zurücksetzung, sondern eine Auszeichnung, die ihnen von dem verliehen

worden war, der die Herrlichkeit des Himmels verlassen und Knechtsgestalt angenommen hatte.

Die Hinordnung auf das Leben Christi und seiner Jünger ist ein Erbe, das aus der Frühzeit des Beginentums stammt, die um die Wende vom 12. zum 13. Jh. anzusetzen ist. Will man Leben und Zielsetzung der ersten Beginen richtig verstehen, muß man vieles von dem vergessen, was im Spätmittelalter für die frommen Frauen bezeichnend war. Es handelt sich nämlich bei ihnen keineswegs nur um Angehörige sozial niederer Schichten; ihre Armut und Ehelosigkeit waren auch nicht nur durch äußere Umstände bedingt, wie das im Spätmittelalter oft der Fall war, sondern beruhten normalerweise auf freiwilliger Entscheidung. Von intellektueller Beschränktheit und quietistischem Gewährenlassen kann nirgendwo die Rede sein. Die Frauen aus Brabant, Flandern, vom Niederrhein und aus dem Bistum Lüttich, von denen Maria von Oignies und Ivetta von Huy die bekanntesten sind, stammten fast alle aus Adels- und Patrizierfamilien, die den Entschluß ihrer Töchter und Ehefrauen, sich radikal von der Welt abzuwenden, in Armut zu leben, sich von Bettel oder Handarbeit zu nähren, die Hungernden zu speisen, die Aussätzigen zu pflegen, den Sterbenden beizustehen, die Toten zu begraben und durch strenge körperliche Askese am eigenen Leibe die Leiden Christi nachzuvollziehen, nicht ohne Widerstand hingenommen haben.

Voraussetzung dafür war eine geistliche Fülle, die sich sowohl am Vorbild Christi und seiner Jünger als auch an den strengen Bußpraktiken der Mönchs- und Wüstenväter orientierte. Sie nährte sich, wie bei Christina von St. Trond und Margarethe von Ypern zu beobachten ist, aus der Eucharistie und erhielt ihre Formung durch geistliche Seelenführer. Menschliche Kraft und geistliches Feuer machten diese ersten Beginen zum unbestrittenen Mittelpunkt ihrer Kreise und erweckten die Bewunderung nicht zuletzt ihrer Betreuer, eines Jakob von Vitry, Fulko von Toulouse, Thomas von Cantimpré, Hugo von Floreffe, Siger von Lille und Johann von Lier, die von ihnen mehr geführt und geprägt wurden, als daß sie sie geführt und geprägt hätten.[24]

Das Beginentum war kein isoliertes Phänomen. Allenthalben lassen sich seit der Wende vom 12. zum 13. Jh. vergleichbare Erscheinungen beobachten. In Katalonien, Kastilien und Aragon ist von den ohne Regel ein Ordensleben führenden *beatae* die Rede. In der Provence wird Douceline, die Schwester Hugos von Digne, als Béguine zum Mittelpunkt der Dames de Roubaud, die wie viele gleichgerichtete Frauengemeinschaften unter Verzicht auf den Anschluß an einen Orden ein Leben der Keuschheit, der Armut und des

24 G. G. Meersseman, Les frères Prêcheurs et le mouvement dévot en Flandre au XIII[e] siècle. In: Archivum Fratrum Praedicatorum 18 (1948), S. 69-130. B. M. Bolton, Vitae matrum: A further Aspect of the »Frauenfrage«. In: Medieval Women (wie Anm. 3), S. 253-273. Dies., Mulieres sanctae. In: Sanctity and Secularity. The Church and the World (Studies in Church History 10), Oxford 1973, S. 76-95.

Gebetes führen. In den städtereichen Regionen Italiens entschlossen sich zahlreiche Männer und Frauen, ein bewußteres Christenleben zu führen, ohne deswegen in ein Kloster oder einen Orden einzutreten. Freiwillig begannen sie vielmehr ein Leben, das Gebet, Fasten und vorbildlichen Wandel forderte, den Verzicht auf unrecht erworbenes Gut einschloß, den Dienst an Schwachen, Armen und Kranken zur Verpflichtung machte und die Bereitschaft zu weitgehender sexueller Enthaltsamkeit voraussetzte. Das Büßerleben, das mit einer Verpflichtung gegenüber einem Geistlichen, einem Weltkleriker oder einem Ordensmann begann, und in der Annahme eines Büßergewandes seinen äußeren Ausdruck fand, vollzog sich im eigenen Haus, führte in vielen Fällen aber auch zu bruderschaftlichen Zusammenschlüssen. Im allgemeinen suchten die Büßer die Nähe der Orden und Ordensleute. In manchen Fällen waren es Angehörige anderer Orden, selbst der Ritter- und Hospitalorden, die sich zu ihrer Betreuung bereit erklärten. Normalerweise übernahmen jedoch die Bettelorden die geistliche Leitung der Büßergemeinschaften. Es war daher kein Zufall, daß am Ende des 13. Jh. viele die von den Franziskanern und Dominikanern aufgestellten Drittordensregeln annahmen und sich so auch organisatorisch mit den großen Bettelorden verbanden. Das hat vergessen lassen, daß es sich beim Büßertum um eine Erscheinung handelt, die älter ist als das Mendikantentum und ihrer Genese nach auf eine selbständige, nicht durch das Ordensleben bestimmte christliche Vollkommenheit angelegt war.[25]

*

In den Berichten über die zu Beginn des 11. Jh. in Frankreich und Italien entdeckten Ketzer wird immer wieder auf die Beteiligung von Frauen hingewiesen.[26] Der Chronist Raoul Glaber gibt an, daß die Verbreitung der Ketzerei in Gallien auf eine aus Italien stammende Frau zurückzuführen sei. Sie habe nicht nur Laien, sondern auch Kleriker für ihre Irrlehre gewinnen können. Ademar von Chabannes weiß von Ketzern zu berichten, die um 1022 in Orléans entdeckt wurden, nachdem sie nicht nur Männer, sondern auch Frauen zum Abfall vom Glauben veranlaßt hatten. Nach dem Bericht Landulfs von Mailand überführte Erzbischof Aribert um 1028 in der Nähe von Turin eine Gruppe von Irrlehrern, der Männer und Frauen angehörten. Sie lebten wie Brüder und Schwestern miteinander und unterstanden der Leitung einer Frau,

25 G. G. Meersseman, Dossier de l'Ordre de la Pénitence au XIII[e] siècle (Spicilegium Friburgense 7). Freiburg/Schweiz 1961. Ders., Ordo Fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo, 3 Bde. (Italia Sacra 24-26). Rom 1977.

26 G. Koch, Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter. Die Frauenbewegung im Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln, 11.-14. Jahrhundert (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte 9). Berlin 1962. G. Gonnet, La donna presso i movimenti pauperistico-evangelici. In: Movimento religioso (wie Anm. 18), S. 103-29.

der Gräfin von Monteforte. Was im 11. Jh. nur ein Kuriosum war, beunruhigte im folgenden Jahrhundert, als die Häresie der Katharer Eingang in die lateinische Christenheit fand, Gläubige und Klerus. Aufmerksamen Beobachtern wie Hildegard von Bingen und Bernhard von Clairvaux fiel auf, daß die Frauen den Ketzern nicht nur in Scharen zuliefen, sondern auch ihre Männer veranlaßten, ihnen zu folgen. Sie wurden von den Katharern nicht nur in den Kreis ihrer Sympathisanten, der *credentes*, aufgenommen, sondern gehörten auch zur Gruppe der Eingeweihten, der *perfecti*. Hildegard bemüht sich, dafür eine Erklärung zu finden. Sie meint, die Frauen fänden bei den Ketzern jene Betreuung durch wahre Lehrer, die sie in der Kirche vergeblich suchten.[27] Bernhard hält sich mit Erklärungsversuchen gar nicht erst auf. Das Zusammenleben von Männern und Frauen ist für ihn das entscheidende Symptom für die Irrlehre. Mit Abscheu konstatiert er, daß Frauen ihre Ehemänner und Männer ihre Ehefrauen verlassen, um im Kreise der Ketzer als enthaltsam lebende Männer und Frauen zusammenzuwohnen, gemeinsam zu essen und zu arbeiten. »Will man die Kirche rein erhalten«, so sagt er, »muß man solche Konventikel auflösen, die Frauen vertreiben und die Männer aus der Kirche ausschließen«.[28]

Aus den Protokollen der im 13. Jh. in Südfrankreich tätigen Inquisitoren geht hervor, daß die ein Jahrhundert zuvor drohende Gefahr zu einer Wirklichkeit geworden war, die sich mit den von Bernhard vorgeschlagenen Maßnahmen nicht mehr eindämmen ließ. Die Albigenser, so nannte man die Katharer hier nach einer ihrer Hochburgen, hatten zahlreiche Frauen für sich gewinnen können, die entweder als *amicae* in der Welt blieben oder sich als *indutae* oder *vestitae* auf eine an das Ordensleben erinnernde Weise um Vollkommenheit bemühten. Um sie erreichen zu können, scheinen sie einer ständigen Gemeinschaft mit den männlichen Gliedern der Sekte nicht bedurft zu haben. Sie schlossen sich vielmehr zu Gemeinschaften zusammen, die man nicht zu Unrecht mit Frauenkonventen und Beginengemeinschaften verglichen hat. Gebet, Fasten und Kontemplation bestimmten ihr Leben, Krankenpflege und Kindererziehung gehörten zu ihrer Beschäftigung, sich durch Handarbeit und Bettel den Unterhalt zu verdienen, war nicht ungewöhnlich. Die Frauen, die als Mädchen, Witwen, Geschiedene oder Verlassene der Häresie beitraten, stammten aus allen sozialen Schichten. Die Vornehmste dürfte Esclarmonde von Foix gewesen sein, die man im 19. Jh. zur »inspiratrice visible du mysticisme Cathare« gemacht und als angebliche Herrin von Montségur für das Herz des gegen die Inquisition geleisteten Widerstandes gehalten hat.[29] Dafür gibt es in den Quellen keine Beweise. Was wir von ihr wissen, reicht jedoch aus,

27 S. Hildegardis, Epistolae, Migne PL 197, 251.

28 S. Bernardus, Sermones in Cantica, Migne PL 183, 1092.

29 S. Coinca-Saint Palais, Esclarmonde de Foix dans l'histoire et le roman. In: »Revue de la Gascogne« 52 (1911). S. 60.

um die Gräfin von Foix neben ihre Landsmännin Douceline von Digne und ihre Standesgenossin Elisabeth von Thüringen zu stellen. Esclarmonde schloß sich um 1200, nach dem Tode ihres Gatten, der ihr lediglich eine bescheidene Geldsumme hinterlassen hatte, einem Ketzer als Seelenführer an. Er erteilte ihr die Geisttaufe, das *consolamentum*, und nahm sie damit in den Kreis der *perfecti* auf. Die zur Vorsteherin einer Frauengemeinschaft gewordene Adelige meldete sich 1207 das letzte Mal zu Wort. Sie griff in den Disput ein, den Waldenser und Katharer auf der einen, Dominikus und die Bischöfe von Toulouse und Couserans auf der anderen Seite führten – nicht ohne dabei den Unwillen eines Mönchs zu erregen, der sie anfuhr: »Geht hinweg zu Eurem Spinnrocken, Herrin, es kommt Euch nicht zu, in dieser Versammlung zu sprechen.«[30]

Was die Katharer zuließen, war erst recht bei den Waldensern möglich.[31] Obwohl der reiche Lyoneser Kaufmann Waldes 1177 seine eigene Frau in der Welt zurückgelassen und seine beiden Töchter in einem Kloster des Ordens von Fontevrault untergebracht hatte, hegte er keinerlei Bedenken, Frauen, die sich ihm anschließen wollten, an seinem unruhigen Leben als wandernder Prediger teilnehmen zu lassen. Die Quellen reden denn auch ganz selbstverständlich von seinen Anhängern als den »Brüdern und Schwestern«. In der Frühzeit war das Verhältnis der beiden Geschlechter so eng, daß sich eigene Frauengemeinschaften nicht beobachten lassen. Es ist daher kein Wunder, daß Innozenz III. und andere Kritiker den Waldensern vorwarfen, sie zögen nicht nur gemeinsam durch das Land, sondern wohnten auch in denselben Häusern und Hospizen.[32]

Die Frauen, die sich den beiden großen Häresien anschlossen, statt in ein Kloster zu gehen, hatten Gründe, die von Fall zu Fall verschieden waren. Ein Motiv nannten zwei Ketzerinnen, die am Ende des 12. Jh. nach den Gründen für ihren Abfall gefragt wurden: In der Sekte seien sie frei und niemandem unterworfen, hier dürften sie sogar predigen, während sie unter dem Klosterjoch in Elend und Trübsal lebten.[33] Damit hatten sie einen wichtigen Punkt angesprochen. In der Tat bot sich den Frauen in den Anfangsjahren der beiden Häresien die Möglichkeit eines Lebens in enger Gemeinschaft mit den durchs Land ziehenden, öffentlich und verborgen agitierenden Männern. Wichtiger war noch, daß ihnen prinzipiell das gestattet wurde, was die Kirche den Laien, erst recht aber den Frauen, vorenthielt: die öffentliche Predigt und die Verwaltung der Sakramente.[34] Spätestens seit 1182/83 sind unter den Walden-

30 Guillaume de Puylaurens. Chronique. Chronica magistri Guillelmi de Podio Laurentii. Texte éd., trad. et annoté par J. Duvernoy. Paris 1976.

31 K.-V. Selge, Die ersten Waldenser I (Arbeiten zur Kirchengeschichte 37/I). Berlin 1967.

32 Die Chronik des Propstes Burchard von Ursberg, MGH SS rer. Ger. hg. von O. Holder-Egger u. B. v. Simson, 2. Aufl. 1916, S. 107.

33 G. Gonnet, Enchiridion Fontium Valdensium (Torre Pellice 1958), S. 46.

34 R. Zerfaß, Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum

sern Schwestern nachweisbar, die in aller Öffentlichkeit predigen und disputieren, wofür sie sich durch ein intensives Studium der Heiligen Schrift vorbereiteten. Gleichberechtigung bestand aber nicht nur bei der Predigt, sondern auch im Gottesdienst und bei der Sakramentenspendung. Der Dominikaner Stephan von Bourbon sagt, daß es den Waldenserinnen, wenn sie ein gutes Leben führten, erlaubt sei, das priesterliche Amt auszuüben.[35] In der Tat wissen wir, daß sich Frauen aktiv am Aufnahmeritus ihrer Gemeinschaft beteiligten, daß sie tauften und das Altarssakrament spendeten. Bei den Katharern hatten die *perfectae* nach dem Empfang des *consolamentum* zumindest in Ausnahmefällen das Recht, dieses Sakrament zu spenden, die Beichte der *credentes* zu hören und die Brotbrechung vorzunehmen. Wenn sie auch nur selten in der Öffentlichkeit predigten, wird man dennoch annehmen dürfen, daß sie sich um ein vertieftes Verständnis ihrer Lehre bemühten, hätten sie sonst, wie Esclarmonde, in die Diskussion zwischen Ketzern und Rechtgläubigen eingreifen können?

Die Bereitschaft der Häresien, den Frauen Anteil an den von der Kirche den Männern vorbehaltenen Funktionen zu gewähren, wird gelegentlich als Beweis für ein enges Bündnis zwischen weiblichem Emanzipationsstreben und sozialreligiösem Protest verstanden und als ideologische Basis einer Massenbewegung bezeichnet. Neuere Untersuchungen haben jedoch gezeigt, daß die Offenheit gegenüber dem anderen Geschlecht auch bei den Ketzern lediglich in der Frühzeit bestand und nur wenigen Frauen der Aufstieg in die höheren Ränge der Hierarchie ermöglicht wurde.[36] Die im übrigen weder von den Katharern noch von den Waldensern einmütig gebilligte Partizipation der Frau trat in der Tat in dem Maße zurück, in dem sich die Häresien institutionalisierten. Die Ausbildung einer Amtshierarchie, die nachlassende Mobilität und die schwindende Intensität des religiösen Lebens führten innerhalb der Heterodoxie zu Erscheinungen, die auch in der Orthodoxie zu beobachten sind. An die Stelle großzügig gewährter Entfaltungsmöglichkeiten und relativ weitgehender Gleichberechtigung traten »Klausurierung«, »Domestizierung«, »Subordination« und »Einschränkung der apostolischen Tätigkeit« – also dieselben Verengungen, die man als charakteristisch für die Entwicklung des weiblichen Ordenswesens bezeichnet hat.

Was sich in der Häresie immanent vollzog, wurde den Gruppen von außen zur Auflage gemacht, die sich von ihr lösten und in den Schoß der Kirche

---

Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert. Freiburg 1974.

35 A. Lecoy de la Marche, Anecdotes historiques, légendes et apologies. Mailand 1766-80. I., S. 296.

36 M. C. Barber, Women and Catharism. In: »Reading Medieval Studies« 3 (1977), S. 45-62. R. Abel/E. Harrison, The Participation of Women in Languedocian Catharism. In: »Mediaeval Studies« 41 (1979), S. 215-51.

zurückkehrten. Als sich zu Beginn des 13. Jh. französische Waldenser mit der Kirche versöhnten, mußten sie versprechen, die Gesellschaft von Frauen zu meiden, nie mehr mit ihnen in einem Hause zu wohnen oder an einem Tische zu essen. Konkret bedeutete dies, daß sich z. B. in Elne mit päpstlicher Erlaubnis eine Gemeinschaft von Klerikern und Laien bildete, in der eine strenge Trennung der Geschlechter durchgeführt wurde, was diese nicht hinderte, gemeinsam ein Xenodochium zu unterhalten, »in dem die Müden und Armen erquickt, Kranke versorgt, von den Müttern verlassene Kinder ernährt, arme schwangere Frauen gepflegt und beim Beginn des Winters Arme mit Kleidern versehen werden sollten«.[37] Einen ähnlichen Weg waren die oberitalienischen Humiliaten gegangen, die 1184 zusammen mit den Waldensern als Ketzer verurteilt worden waren. Als sie sich 1198/99 zur Rückkehr in die Kirche entschlossen, gestattete ihnen Innozenz III., ihre durch das Nebeneinander von Klerikern und Laien, Frauen und Männern gekennzeichnete Organisation beizubehalten, wenn sie gewisse Modifikationen vornähmen. Wie aus ihrem von der Kurie approbierten *Propositum* hervorgeht, gliederte sich seither die Humiliatengemeinde in drei Gruppen oder Orden. Die beiden ersten umfaßten unverheiratete Männer und Frauen, die getrennt lebten und den Status von Ordensleuten einnahmen. Dem dritten Orden gehörten hingegen Laien an, die ihr bisheriges Leben im Kreise ihrer Familien fortführten, jedoch gemeinsam aßen und beteten, sich schlicht kleideten und Gottes Gebote zu befolgen suchten. Als Konzession an ihre ursprünglichen Absichten wurde ihnen gestattet, sich am Sonntag zu versammeln und die Predigt aus dem Munde von Laien zu hören, die durch Glaube und Kenntnis zur Verkündigung geeignet waren.[38]

Der Rekonziliierung der Waldenser und Humiliaten, die in ihrem *Propositum* die später vom hl. Franz im Minoritenorden verwirklichte *trina militia* vorweggenommen hat, war ein Sonderfall. Normalerweise führte die Nähe zwischen Häresie und Orthodoxie nicht zu solchen Kompromissen, sondern zu Verwirrung, Unsicherheit und Verfolgung. Die Vielzahl der im 12. und zu Beginn des 13. Jh. entstandenen religiösen Gemeinschaften machte es nämlich Papsttum und Episkopat schwer, den Überblick über das Ordenswesen zu behalten. Es war fast unmöglich, die in Kleidung und Lebensführung einander ähnlichen Gruppen frommer Frauen und Männer, was Gehorsam und Rechtgläubigkeit anging, gerecht zu beurteilen und so die Schafe von den Böcken zu scheiden, zumal bei ihnen selbst die Einsicht in das Wesen des wahren Glaubens und die Notwendigkeit des Gehorsams sicher nicht so groß war wie in Klöstern, an Hohen Schulen und bei Inquisitoren. Überdies neigten die

37 Selge (wie Anm. 31), S. 217.

38 B. Bolton, Innocent III's Treatment of the Humiliati. In: Popular Belief and Practice (Studies in Church History 8). Cambridge 1977, S. 95-103.

Frommen dazu, über theologische Subtilitäten zu disputieren und ohne entsprechende Vorkenntnis die Heilige Schrift auszulegen, was nicht selten dazu führte, daß man gefährlichen Irrtümern zum Opfer fiel.[39] Es bildete sich ein Milieu aus, das nicht nur Abweichungen und Ungehorsam begünstigte, sondern auch Ketzer anzog, die durch die Kraft ihrer Argumente, häufig aber auch durch ihr vorbildliches Leben Gutwillige für sich gewannen und in die Irre führten. Die Furcht, die *religionum diversitas* könne die Kirche in große Verwirrung stürzen, veranlaßte daher schon das IV. Laterankonzil, nicht nur die Gründung neuer Orden, sondern auch einzelner *domus religiosae* zu verbieten, es sei denn, sie nähmen eine der approbierten Ordensregeln an, fügten sich also dem bestehenden Ordenswesen ein. Diese auf dem II. Konzil von Lyon erneuerte Vorschrift machte es denen, die andere als die üblichen Wege gehen wollten, nicht leicht. Wollten sie weder in die Ketzerei abwandern noch sich bestehenden Orden anschließen, bewegten sie sich auf einem schmalen Grat. Was nämlich bis dahin von Klerus und Episkopat noch als tolerabel angesehen wurde, erschien den Theologen und Inquisitoren angesichts der allenthalben sich ausbreitenden Ketzerei als gefährlicher Irrglaube und strafwürdiger Ungehorsam. Erst im Spätmittelalter fand man Rechtsformen und Argumente, die den Semireligiosen nicht nur Rechtssicherheit verschafften, sondern sie auch in dem Bewußtsein bestärkten, ein Leben zu führen, das an Verdienst keineswegs hinter dem der Ordensleute zurückzustehen brauche, ja für die Kirche von gleicher Bedeutung sei wie die *vita regularis*.

*

Die Intensivierung der Frauenfrömmigkeit und die wachsende Bedeutung der Frau in Ordenswesen und Häresie hängen eng zusammen mit ihrer im 12. und 13. Jh. in allen Lebensbereichen wachsenden Selbständigkeit, die einherging mit einer höheren Einschätzung, wie sie u. a. in der Zunahme der Marienverehrung und der Kultivierung des Minnedienstes ihren Ausdruck findet. Einige Historiker sehen darin ähnlich wie in der Aufwertung der Arbeit und der Armut das wichtigste Charakteristikum des Hochmittelalters. Sie reden, in wohl bewußter Übertreibung, von dem Durchbruch »starker matriarchalischer Unterströmungen«, die zu »Abkehr von sexueller Unterdrückung«, »Emanzipation von der kirchlichen Herrschaft«, »Gleichberechtigung« und verstärktem »sozialen Engagement« der Frau geführt hätten.[40] Um dies erklären zu können, werden viele Gründe angeführt. Man bezeichnet es als

39 Vgl. z. B. R. E. Lerner, The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages. Berkeley 1972.

40 K. Bosl, Armut, Arbeit, Emanzipation. Zu den Hintergründen der geistigen und literarischen Bewegung vom 11. bis zum 13. Jahrhundert. In: Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Mittelalters. Festschrift für Herbert Helbig zum 65. Geburtstag, Köln 1976, S. 134-35.

Epiphänomen der gregorianischen Kirchenreform, als Folge zunehmender Verstädterung, als Konsequenz des Frauenüberschusses infolge der Kreuzzüge und der Verschärfung des Zölibates, glaubt Einflüsse von außen feststellen zu können oder sieht in dem ganzen Vorgang einen sich gesetzmäßig vollziehenden Schritt in die Richtung auf äußere und innere Emanzipation nicht nur der Frau, sondern des Menschen schlechthin. Solche Erklärungen lassen gelegentlich verkennen, daß Frauenfrömmigkeit, weibliches Ordensleben und Ketzerei im hohen Mittelalter nicht allein auf gesellschaftliche Prozesse, einen bestimmten ökonomischen Unterbau oder gar auf typisch weibliche, von Männern nur schwer nachvollziehbare Vorstellungen zurückgeführt werden können. Schon bei einer ersten Musterung wird deutlich, daß sich das geistliche Leben der Frau wie des Mannes in erster Linie an der Heiligen Schrift, genauer dem Neuen Testament, orientierte. Ihm öffneten sich beide Geschlechter auf eine neue Weise, indem sie seine Berichte wörtlich nahmen und der Radikalität seiner Ansprüche Genüge zu tun suchten. Wenn sich die Frauen gemeinsam mit den Männern um ein intensiveres geistliches Leben bemühten, bettelnd, ja sogar predigend durch die Lande zogen, ging es ihnen in erster Linie darum, den Spuren Christi und seiner Apostel zu folgen, die, umgeben von Jüngern und Jüngerinnen, durch Judäa und Galiläa gezogen waren. Wenn sich Frauen der Führung von Männern anvertrauten, Männer die Leitungsgewalt von Frauen anerkannten und beide Geschlechter gemeinsam lebten, dann fehlte auch dem nicht eine neutestamentliche Legitimation: Jesus selbst hatte Maria der Fürsorge des Johannes anvertraut und eine Gemeinde hinterlassen, die zunächst nichts anderes war als eine Gemeinschaft von Männern und Frauen, die, um Maria geschart, den Heiligen Geist empfingen. Wenn schließlich Ordensleute, Theologen und Kanonisten bereit waren, die Frau aktiver als bisher am geistlichen Leben zu beteiligen, hat das seine Gründe nicht zuletzt in dem Rekurs auf die Bibel, genauer auf den Herrn, der sich der Ehebrüchigen und Prostituierten annahm, sich von Frauen die Füße salben ließ und sie zu den ersten Zeugen seiner Auferstehung machte.[41]

Dieses Vorbild wurde auch dort als normativ empfunden, wo man sich nicht mehr im Rahmen der Rechtgläubigkeit bewegte oder der Hierarchie den Gehorsam aufkündigte. Es galt für die Waldenser, die sich um der strikten Befolgung des Evangeliums willen von der Kirche getrennt hatten, traf aber auch für die Katharer zu. Obwohl ihre dualistische Weltauffassung sie eigentlich daran hinderte, der Frau als der besonderen Garantin für den Fortbestand der als Erscheinungsform des bösen Prinzips verstandenen Menschheit den gleichen Rang wie dem Manne zuzuerkennen, argumentierten auch sie mit dem

41 M. D. Chenu, Moines, clercs, laics au carrefour de la vie évangélique (XII[e] s.). In: »Revue d'histoire ecclésiastique« 49 (1954), S. 59-89. M. H. Vicaire, L'imitation des apôtres. Moines, chanoines, mendiants. Paris 1966.

Neuen Testament, wenn sie Frauen in ihren Kreis aufnahmen und ihnen die Spendung der Sakramente gestatteten.[42]

Der Versuch, durch den Rekurs auf Evangelien und apostolische Urgemeinde zu einer Revision der Stellung der Frau in Kirche und Ordensleben zu kommen, führte im hohen Mittelalter nur zu geringen Veränderungen der bisherigen Verhältnisse. Man kann dafür allerlei Gründe anführen: die Tatsache der Geschlechtsverschiedenheit und die aus ihr resultierenden Verhaltensweisen, die auf einer faktischen oder auch nur beanspruchten Überlegenheit des Mannes beruhenden gesellschaftlichen Strukturen oder gar die soziologischen Gesetzmäßigkeiten beim Übergang von pneumatischen Bewegungen zu organisierten Institutionen. Für Kleriker und Ordensleute waren wie für die Partizipationsbereitschaft so auch für die Zurückhaltung gegenüber dem weiblichen Geschlecht weniger solche Überlegungen als vielmehr theologische Argumente von Bedeutung. Wenn sie sich bei deren Formulierung auf Patristik und Scholastik, auf Kirchenrecht und Tradition stützten, war das kein Zufall.[43]

Es war letzten Endes die Schrift selbst, die Anlaß zu jenen »Illogismen«, »Kontradiktionen« und »Inkonsequenzen« gab, die über Jahrhunderte das Verhältnis der Kirche zur Frau bestimmten.[44] Angesichts dieses Sachverhaltes ginge man fehl, wollte man in der hier angesprochenen Problematik lediglich ein auf das Hochmittelalter beschränktes Phänomen sehen. Die Frage nach der adäquaten Stellung der Frau in Kirche und Ordensleben hat schon die Spätantike und das Frühmittelalter bewegt, sie hat auch in der Neuzeit nicht an Dringlichkeit verloren. Wie wenig ihre Lösung eine sich durch historische Veränderungen von selbst erledigende Angelegenheit ist, zeigt ein Blick in die gegenwärtig an Zahl zunehmenden Publikationen über diese Variante der »Frauenfrage«: In so gut wie allen christlichen Religionsgemeinschaften diskutieren Theologen und Laien heute noch die Probleme, mit denen Heilige wie Elisabeth und Klara, aber auch viele andere unbekannt gebliebene Frauen innerhalb und außerhalb der Klöster, diesseits und jenseits der Grenze zwischen Orthodoxie und Ketzerei zu tun hatten.

---

42 Selge (wie Anm. 31). A. Borst, Die Katharer (Schriften der MGH 12). Stuttgart 1953.

43 Vgl. u. a.: R. Metz, Le statut de la femme en droit canonique médiéval. In: La femme (Recueils de la Société Jean Bodin 12). Brüssel 1962, II. S. 59-113. M. Th. d'Alverny, Comment les théologiens et les philosophes voient la femme. In: »Cahiers de civilisation médiévale« 20 (1977), S. 105-29.

44 Metz (wie Anm. 43), S. 112.

Am Scheideweg

Zur gegenwärtigen Situation von Studenten- und Hochschulgemeinden

Von Wilhelm Nyssen

Seit dem Ende der sechziger Jahre hat sich im bisherigen Verständnis von Studenten- und Hochschulgemeinden ein merkwürdiger Wandel vollzogen. Während man um 1970 einer verstärkten Politisierung im Hochschul- und Sozialbereich, aber auch in Hinsicht auf die Länder der Dritten Welt, vor allem Lateinamerikas, das Wort sprach und sich bemühte, durch eine demokratisierte Gremienordnung den politischen Aspekt auf breiter Basis fordernd herauszuheben, hat sich an vielen Orten nach endlosen Satzungsdebatten eine Gemeindestruktur entwickelt, die ganz nach den Formen einer plebiszitären Demokratie ausgerichtet war. Die eigentlichen geistlichen Grundelemente von Gemeinde im Sinne eines Sichtbarwerdens der Gesamtkirche am einzelnen Ort traten in den Hintergrund. Wenn sie auf bischöfliche Anordnung hin gefordert wurden, ließ man sie als »von oben kommende« Ordnung gleichsam als Alibi bestehen, mühte sich aber konkret um eine ganz andere Ordnung und versuchte deren Rechte festzulegen.

Aus einem Brief, den die Würzburger Studentengemeinde am 3. 2. 82 an ihren Bischof schrieb und gleichzeitig an alle anderen Studentengemeinden versandte, kann man, symptomatisch für viele andere Studentengemeinden, das neue Gemeindeverständnis deutlicher als durch jede Kritik der anderen Seite ablesen. Man wendet sich gegen die Entscheidungen, die in der Kirche stets »von oben nach unten« fallen und dadurch gegen den »Stiftungsgedanken« der Kirche stehen, und man behauptet nun:

»In einem unserer Gottesdienste wurde diese Sicht kürzlich so beschrieben: ›Natürlich ist auf der rechtlichen Ebene und um der Einheit der Kirche willen die Konstituierung, die Anerkennung, die Einrichtung durch den Bischof – in diesem Sinne von oben! – nötig, aber dies ist ein Zweites (ein *notwendiges* Zweites, aber immer ein *Zweites),* das ein anderes Erstes voraussetzt.‹ Und dieses Erste ist im vollen Sinn ›ganz von *oben*‹, weil ein Anspruch von Gott, und ›ganz von *unten*‹, weil ein Zusammenkommen derer, die den Anspruch aufnehmen.

Zu diesem Verständnis stehen wir, und wir sehen es in keiner Weise verletzt, wenn sich die Gemeindemitglieder mit den Studentenpfarrern zusammensetzen und gleichberechtigt die notwendigen Entscheidungen suchen.«

Das verführerische Wort lautet: »gleichberechtigt«. Wiewohl es als die selbstverständlichste Sache der Welt erscheint, der »heute doch keiner mehr« widersprechen wird, enthüllt es letztlich einen plebiszitären Charakter, der in verbrieften Satzungen grundgelegt ist und dem Wesen des kirchlichen Gemeindebewußtseins von Auftrag, gemeinsamem Gespräch und Entscheidung zuwiderläuft, zumal Glaube und Taufe im überlieferten Verstehen der Kirche hier kaum als Voraussetzung angenommen werden können. Wenn das überlieferte Wort des Evangeliums gilt, daß man die Menschen an ihren Früchten erkennen wird, möchte man meinen, daß diese Denkweise bisher viele Verwirrung ins Land getragen hat.

Von bischöflicher Seite wurden diese Gemeinden nach Aufgaben und gewählten

Räten zwar oft den Pfarrgemeinden gleichgesetzt, aber eigentlich nur zum Schein und zur Beruhigung, denn in Wirklichkeit änderte sich rechtlich nichts. Die Studentengemeinden wurden weder Pfarrgemeinden noch Personalgemeinden. Sie führen weder ein Taufbuch noch ein Traubuch und sind bis heute kirchenrechtlich nicht existent. Ihre Pfarrer sind Verwalter von Seelsorgstellen und von ihren Bischöfen jederzeit abrufbar. Manchmal gewann man den Eindruck, daß die gesamte kirchliche Studentenarbeit von der geistlichen Obrigkeit für eine Art Spielwiese gehalten wurde, auf der sich die Studenten mit Modellen und Experimenten ruhig so lange tummeln sollen, bis sie in das »gesetztere Alter« kommen und dann sowieso Glieder geordneter Pfarrgemeinden werden. Ein solcher Gesichtspunkt einer Scheindemokratie, hinter der doch keinerlei Rechte stehen, hat sich an manchen Orten folgenschwer ausgewirkt. Während sich in den Pfarrgemeinden die Gemeindeglieder aufgrund ihres ständigen Wohnens kennen, besteht bei »Wahlen« in Studentengemeinden aufgrund von Anonymität und bestimmten Interessengruppen die Möglichkeit der Manipulation in jede nur mögliche Richtung. Wie schwer ist es, bei deren Versammlungen genau festzustellen, ob einer wirklich zur Kirche gehört.

Auch die Würzburger Synode bediente sich hinsichtlich der Studentenarbeit an manchen Stellen unklarer Formulierungen. Sie spricht zwar deutlich von Hochschulseelsorge, nicht von Gemeinde, und fordert für diese die Verkündigung des ungeteilten Glaubens der Kirche, aber sie will auch Experimenten oder sogar dem Experimentieren Raum geben, ohne sich konkret darauf festzulegen, was damit gemeint sein kann.

Nachdem sich nun gegenüber dem studentischen Aufbegehren um 1970 die Geister weithin beruhigt hatten, behält man stillschweigend die verschiedenen Entwicklungen an den einzelnen Orten bei. Oftmals sorgten Studentenpfarrer für neue und schärfere Diskussionen um neue Gemeindesatzungen, um neue und freiere Spielräume, während andere Pfarrer ihre Aufgabe nur im Sinne von Moderatoren ansahen und beschwichtigend zu wirken suchten. Oftmals drückten verschiedene Bischöfe ein Auge zu, wenn nur die Lage im allgemeinen ruhig blieb. Im Kölner Bistum wurde eine Rahmenordnung für Studenten- und Hochschulgemeinden aufgestellt, die vor allem den kirchlichen Auftrag dieser Arbeit betonte und die Bestellung der Pfarrer als ausschließliche Aufgabe des Bischofs festlegte.

Dennoch hatte sich in der Zwischenzeit vieles gründlich geändert. Die früheren Pfeiler der gesamten kirchlichen Studentenarbeit, die Feier der Eucharistie und die Glaubensverkündigung, das gemeinsame Lesen der Heiligen Schrift und der studentische Bruderdienst wurden einem Wandel unterworfen, bei dem man stillschweigend das Gesetz der Anpassung an den Zeitgeist der Humanität als Voraussetzung annahm. Durch die bestehenden Gemeindesatzungen ist man weithin auf ein Semesterprogramm festgelegt, das nur dieser möglichst umfassenden Anpassung Rechnung trägt und oft genug den Gesichtspunkt der Treue zur uneingeschränkten Überlieferung des Glaubens der Kirche als unzeitgemäß und weltfremd hinstellt, weil »dies heute doch keiner mehr verstehen kann«. Manchmal formulierte man spitz: »Es geht nicht um Dogmatik, sondern um Leben.« Das geschah angesichts einer Studentenschaft, die durch Familie und Schule kaum noch mit dem Glauben der Kirche und mit den Grundkenntnissen ihrer Geschichte vertraut war. Die überlieferte Feier der Eucharistie ist dabei im Bewußtsein vieler Studenten am meisten dem Unverständnis und der Willkür ausgesetzt. Man sieht sie als einen Ort thematischer Aktion und eigener Selbstdarstellung

durch Texte und Lieder, aber nicht mehr als Ort der kirchlichen Verkündigung des Wortes der Heiligen Schrift und als Feier des Vermächtnisses Jesu, die im Kanongebet der Gesamtkirche und im Opfermahl der Glaubenden ihren Höhepunkt hat. Oftmals gehen Gestaltungsprogramme dieser Feier, weil sie von Unkenntnis und falscher Intention getragen sind, völlig am Wesen der Eucharistie vorbei und setzen damit Akzente, die nur einer augenblicklichen Bestätigung oder Selbstbestätigung dienen, niemals aber dem getreuen Erfüllen des Vermächtnisses Jesu in seiner Kirche.

In diesem Zusammenhang ist eine Mitteilung aller Jesuitenpatres zur Situation der Hochschulpastoral bedeutsam, die in Deutschland als Hochschul- oder Studentenpfarrer eingesetzt sind. Sie ist noch nicht veröffentlicht, aber als Ausdruck von wenigstens zwölf Studentenpfarrern des Jesuitenordens in der Bundesrepublik hat sie ein öffentliches Gewicht. Wenn man den Studenten in einzelnen Studentengemeinden nachsagen könnte, daß sie ihre Gedanken aus Unkenntnis der kirchlichen Gegebenheiten und aus sprühendem Idealismus äußern, so muß man allerdings erkennen, daß hier eine gezielte, der kirchlichen Überlieferung zuwiderlaufende Tendenz spürbar wird, da beständig versucht wird, Gemeinde (im neutralsten Sinne des Wortes) gegen Kirche und ihr universales Mysterium auszutauschen. Einige Auszüge mögen genügen:

»Das Leben in der Hochschulgemeinde und die darin notwendigen Entscheidungsabläufe vollziehen sich fast immer in einem vertrauensvollen Miteinander und Zueinander von Gemeinde und Amt. Von seiten der Gemeindemitglieder werden die spezifischen Aufgaben des Gemeindeleiters und Priesters respektiert, und der Gemeindeleiter versucht bewußt, die Mitverantwortung aller Gemeindemitglieder nicht nur zu tolerieren, sondern zu wecken und zu fördern. Keiner darf bloßes Objekt der Gemeinde sein, jeder muß sich auch als Subjekt des Glaubens und des Gemeindelebens erfahren und einbringen können. Sollte es in extremen Einzelfällen wirklich einmal zu einem Gegeneinander von einer Mehrheit in einer Gemeinde und ihrem Gemeindeleiter kommen, so wird die Gemeinde nichts ohne ihren Leiter und der Leiter nichts ohne die Gemeinde tun können. Hier wird im konkreten Einzelfall nach einer Konfliktlösung zu suchen sein.« (3.4)

»Das heißt zum Beispiel für die Feier der Liturgie, daß nicht nur ›Gemeinschaft‹ verkündet wird. Die Verkündigung und Zusage der Gemeinschaft in Christus und in christlicher Brüderlichkeit untereinander soll – wenn auch erst als ›Angeld‹ auf die Vollendung – in der Feier selbst konkret erlebbar werden. Solche möglichen Erfahrungen sind auf keinen Fall schon dadurch garantiert, daß alle Regeln und Rubriken perfekt beobachtet werden. Zur echten Mystagogie gehört beispielsweise, daß große liturgische Feierlichkeiten anderen gestalterischen Prinzipien unterliegen als liturgische Feiern in Kleingruppen. Manche vorgegebenen Rubriken und auch manche Gebetsformulierungen haben wohl eher eine Großgemeinde im Blick als eine Kleingruppe. Ein gewisses Eingehen auf die konkret bei der Liturgiefeier anwesende Gemeinde hat nicht den Charakter eines beliebigen Experiments, sondern ist notwendiger Ausdruck lebendigen Glaubens. Viele liturgischen Gestaltungsformen, die seit Jahren z. B. in Hochschulgemeinden, Jugendgruppen, kirchlichen Gemeinschaften, aber auch in zahlreichen Pfarrgemeinden praktiziert werden, sind schon längst dem Stadium des ›Experimentierens‹ entwachsen. Sie haben sich umfassend bewährt und schon zahllosen Katholiken einen tieferen Zugang zum Verstehen und Erleben christlichen Glaubens eröffnet.

Ziel jeder eucharistischen Feier ist die Vergegenwärtigung des Abendmahles Jesu, wie

es in einer fast zweitausendjährigen kirchlichen Tradition in vielfältigen Formen gefeiert wurde, verlebendigt in der konkreten Gemeinde. Es sollte deshalb nicht ungeprüft unterstellt werden, daß das Bemühen um eine lebendige Vergegenwärtigung des Abendmahles Jesu bloß eine willkürliche Darstellung eigener Kreativität zum Ziele habe.« (3.5.1)

»Wo sich Christen verschiedener Kirchen in ihrem Glauben und Leben offen begegnen, beginnen Lernprozesse, die zu einem vertieften Wahrnehmen des eigenen und des anderen Glaubens führen. So können mögliche Perspektiven für eine künftige Einheit der Kirchen eröffnet werden, die in den wesentlichen Fragen ein vertieftes gemeinsames Glaubensverständnis mit sich bringt und es allen Kirchen und Gemeinden erlaubt, ihre wertvollen eigenen Traditionen in diese Einheit einzubringen und in ihr zu wahren. Zum Beispiel hat das Erleben wirklich ansprechender katholischer Gottesdienste bei vielen evangelischen Christen ein neues Bedenken der Bedeutung des Abendmahles bewirkt, und viele katholische Christen lernten in der Begegnung mit evangelischen Gemeinden eine neue und vertiefte Wertschätzung der Bibel.« (4.6)

Wenn die Intention dieses Schreibens immer noch als situationsbedingte Reaktion verstanden werden kann, so wird spätestens bei der Frage der Eucharistie ein Denken offenbar, das der Überlieferung der Gesamtkirche total zuwiderläuft, denn die Eucharistiefeier der Kirche war und ist niemals Vergegenwärtigung des Abendmahles Jesu, sondern Vergegenwärtigung seiner Stiftung in Brot und Wein innerhalb des Dankgebetes der Kirche.

Die Vorstellung von Eucharistie als Vergegenwärtigung des Abendmahles Jesu läuft Gefahr, im »Abendmahl« einer im letzten unterschiedslosen Verbrüderung von allen, die sich »gerufen« wissen zur »Sache Jesu«, zu huldigen, gleich aus welchem Lager sie kommen mögen.

Trotz der verbindlichen Darstellung dieses Textes, dessen Problematik manchen tiefer Fragenden erst nach längerer Lektüre aufgeht, scheint es so, als müsse doch noch eine Rechtfertigung der Gesamtdarstellung erfolgen, inwieweit sie überhaupt mit dem Geist des Heiligen Ignatius vereinbar sei.

Genau diese Rechtfertigung wird in dem genannten Papier unter Nr. 5 »Das Ignatianische unserer Arbeit« geliefert. Dort heißt es:

»Als Jesuiten gehen wir in all unserem seelsorglichen Bemühen von der Grundeinsicht ignatianischer Exerzitien aus: Gott will für jeden einzelnen Menschen etwas ganz Besonderes. Dieser Wille Gottes für den einzelnen ist nicht ableitbar aus der Summe aller Glaubenswahrheiten und aller moralischen Normen. Auf dem Horizont der allgemeinen Lehren und Normen kann dieser Wille Gottes letztendlich nur von dem Betroffenen selbst gesucht und erkannt werden. Seelsorge bedeutet daher für uns im letzten: Ermutigung und Ermöglichung zum Suchen und Finden des persönlichen Anrufes Gottes und Antwort in Freiheit.« (5)

Mit dieser Entfaltung scheint der verhängnisvolle Bogen eines neuen Neutralismus, der gewiß nicht mehr der Ignatianischen Grundidee entspricht, geschlossen. Gott will für jeden Menschen etwas Besonderes, das aus dem Glauben der Kirche nicht ableitbar ist. Zu diesem Besonderen wollen die heutigen Söhne des Ignatius ermutigen, das Suchen danach wollen sie ermöglichen – damit man den persönlichen Anruf Gottes findet und ihm in Freiheit antworten kann.

Wer ist dieser Gott, mag man fragen? Worte wie Umkehr, Bekehrung, totale

Infragestellung seiner selbst kommen nicht vor, aber auch nicht Worte wie Nachfolge oder Selbstaufgabe allein vor dem Jesus des Glaubens. Alles ist einem vollständigen Neutralismus gewichen, der letztlich den besonderen Anruf an den einzelnen durch »Gott« gegen den Glauben der Kirche auszuspielen vermag.

Neben solchen grundsätzlichen Äußerungen kann man weitere Einzelphänomene in den Studentengemeinden betrachten und deutlich erkennen, wie stark sie übereinstimmen:

Oftmals tritt an die Stelle der früher immer angebotenen Schriftlesung das Wort Meditation. Aber was kann sich hinter diesem Wort nicht alles verbergen: gemeinsames stilles Beieinandersein im Wissen umeinander; Sichselbstfinden durch Einübung ins innere Leerwerden; Wortmeditation eines zufälligen Satzes; Bildmeditation eines zufälligen Bildes, wobei es nicht auf seinen Inhalt ankommt, sondern auf das, was ich daraus für mich mache. Auch hier ist Assoziation auf meine Lage Trumpf.

Während man früher die Heilige Schrift als unmittelbare Glaubensquelle ansah und wie in der Verkündigung der Kirche annahm, ist heute der Zugang zu ihr durch beständiges kritisches Hinterfragen verstellt. Übrig bleibt dann oft nur ein abstrakter Impuls, der keinen mehr im Herzen bewegen kann, weil er von der ansteckenden Intensität des Wortes der Heiligen Schrift weit entfernt ist. Oder es bleibt der Gag einer anderen oder Neuauslegung, etwa: »Das Neue Testament materialistisch interpretiert« und führt zu Willkür und Unverbindlichkeit.

Schaut man in die Semesterprogramme vieler Studentengemeinden der letzten Jahre, so hört man von anderer Seite immer neu den Vorwurf, hier entstehe eine selbstgestrickte studentische Volkshochschule, die in verschiedensten Kreisen vom Kochkurs bis zum Gitarrenspiel, vom Tanztee bis zum Meditationskreis, mit Vortragsangeboten und vielen sozialen Initiativen ihren breitesten Ausdruck findet. Die frühere Gemeindearbeit ist jetzt vielerorts zu einer Art »Foyer der Impulse« geworden, die das Gefühl von Geborgenheit vermitteln soll. Schon die Programme und Anzeigen sollen auf breitester Basis einladend wirken, alle Schwellenhemmung beseitigen und gleichsam durch sich selbst mitteilen: Wir sind Gemeinde für alle. Kirchlichkeit ist auf ein Mindestmaß reduziert, wenn nicht ganz eliminiert: Zuerst sollen einmal alle kommen, dann werden wir demokratisch beschließen, was gemacht wird. Das ist unser Leben nach dem Evangelium. Auch Pfarrer mischen sich in diesen Prozeß ein, manchmal durch Anbiederung, z. B. im Semesterprogramm durch Foto mit aufgekrempelten Hemdsärmeln. Darunter steht: »Ich heiße Polykarp. Ihr könnt alle ›du‹ zu mir sagen.« Solche Anbiederungen, die offenbar widerstandslos geschluckt werden, aber ganz sicher alle tiefer Denkenden und mehr Wollenden abstoßen, erinnern an das Wort Hölderlins: »O der Menschenkenner! Er stellt sich kindisch mit Kindern. Aber der Baum und das Kind suchet, was über ihm ist.« Viele Programme sind obendrein an allen passenden und unpassenden Stellen mit kleinen Trickzeichnungen versehen: Tarzan mit Keule, Mönchlein mit Kutte, Zeigefingern, Pärchen, Glocken, Fröschen etc. Dadurch wird auch bei einem »ernsten« Thema angedeutet, daß so ernst doch nicht alles ist. Hauptsache: wir sind zusammen.

Hier bahnt sich neben dem geistlichen ein gesamtmenschlicher Minimalismus an, der mit einem ansteckenden Infantilismus Hand in Hand geht und, wie es scheint, weil keine Forderung mehr gestellt wird, auf Dauer angelegt ist.

Das schwierigste an diesem noch wachsenden Prozeß ist einmal ein der Kirche

zuwiderlaufender Sinn von missionarischem Wirken, andererseits der Verlust jeder Erfahrung von Kirche und Weltkirche.

Unter missionarischem Wirken verstand man früher gläubige Christen, die sich ganz mit dem Glauben ihrer Kirche identifizierten und nun in jeder Form des Glaubenszeugnisses und der Brüderlichkeit nach außen traten und andere zu erreichen suchten. Heute sagt man im demokratischen Gemeindeverständnis: Gemeinde ist der Ort für alle, gleich welchen Glaubens. Dabei wohnt und wirkt man in Häusern der Kirche. Alles kirchliche Leben wird auf ein reines Humanum nivelliert.

Es ist klar, daß dann auf diese Weise keine Erfahrung vom Geheimnis der Kirche und ihrer weltumfassenden Dimension mehr gewonnen werden kann. Es ist ein Standpunkt von Nutznießern, nicht aber von Bekennenden. Das einzige Bekenntnis ist der Humanismus, die Menschlichkeit und Brüderlichkeit, auf den man alle Impulse des Evangeliums reduziert hat. Die Mittel der Kirche werden ausgeschöpft zu allseitiger Freundlichkeit und Wohlbehagen, an manchen Orten und im Bewußtsein vieler sogar die heilige Eucharistie, das Geheimnis des Glaubens, das man nicht mehr an den Glauben der Kirche und all ihrer Glieder gebunden sehen will. Dadurch wird es zur Magie, zum Hokuspokus, zur letzten Form der Selbstdarstellung.

Wiewohl hier viele Schattenseiten deutlich aufgezeigt sind, gibt es auch Lichtblicke, vor allem in den bestürzenden Aufbrüchen einzelner, die sich inmitten des Wirrwarrs ganz dem Leben der Kirche öffnen. Man muß jedoch deutlich sehen, daß solche Aufbrüche selten geschehen und sich dann in so geschilderten Gemeinden kaum halten können.

Aber die Frage lautet: Was ist zu tun? So sehr diejenigen, die die geschilderten Formen als eigentlichen Lebenssinn von Kirche heute verstehen und sogar militant verstehen wollen, indem sie sie auf Pfarr- und Personalgemeinden ausweiten möchten, müssen sich gerade jetzt von neuem gläubige Studenten mit ihren Priestern und Professoren als Gemeinde im Sinne von Kirche, nicht von plebiszitärer Demokratie versammeln, am Lebensort, der Feier der Eucharistie, und müssen dort das Geheimnis des Glaubens, nicht der Selbstbestätigung, im Sinne der Gesamtkirche begehen, auch wenn sie zuerst nur Zellen darstellen. Je entschiedener die Treue gelebt wird, desto stärker wird ihre Ausstrahlung sein.

Dann erst, wenn solche Zellen entstehen, wird die Studenten- und Hochschulgemeinde in dieser typischen Zwischenzeit zwischen Schule und kommendem Beruf zum Ort vertiefter Katechese, natürlich mit Einschluß der gerade heute bedrängenden Glaubens- und Lebensproblematik. Statt vager Meditationsübungen können hier von neuem die eigentlichen Quellen des geistlichen Lebens der Kirche erarbeitet und erschlossen werden. Es entsteht ein neuer Geist des Horchens auf das Wort der Heiligen Schrift, jenseits von Theorie und Kritik. Ökumenische Arbeit wird sich vertieft um das Umdenken nach dem Evangelium, aber nicht um geschichtslose Verbrüderung bemühen.

Aus solchen Voraussetzungen wächst auch erneut ein vielfältiger und umfänglich angelegter Bruderdienst: Sorge um die ausländischen Studenten, Sorge um Behinderte, soziale Aufgaben, alle Impulse, die aus dem Leben, das sich am Evangelium der Kirche orientiert, erwachsen ohne Nötigung und ohne intendierte Organisation.

Der Pfarrer einer solchen Gemeinde sollte zuerst Seelsorger sein, in allem auf den Glauben der Kirche bedacht, Anreger zu vertiefter Arbeit an diesem Glauben, aber auch

Ratgeber und Helfer, vor allem aber Beter, der aus der eigenen Erfahrung etwas vom abenteuerlichen Leben des Gebetes vermitteln kann. Es müßte die besondere Sorge der Bischöfe sein, nur solche Priester zu diesem Dienst zu bestellen, die bereits bewiesen haben, wie sie unermüdlich weder sich noch irgendein Humanum, sondern den Glauben der Kirche erwecken.

Die Antwort auf diesen die Gemeinde überflutenden Humanismus eines verkürzten Glaubens ist also nicht die Antidemokratie oder die gelenkte Demokratie oder eine andere trickreiche Organisationsform, in der man durch großzügige Bereitstellung von »Mitteln« alles wieder in den Griff bekommen will, sondern die Antwort ist die Zelle des Glaubens, die nicht ohne Gebet und Fasten bestanden werden kann. Sie muß zwei große Gefahren erkennen, einmal die Esoterik, die zur Blindheit und damit zu einer neuen Form der Selbstbestätigung führt, dann aber auch die Gefahr der Verharmlosung, die die großen und schneidenden Gegensätze unserer Zeit nicht mehr sehen will. Diesen Gefahren kann man nur durch die Bereitschaft trotzen, täglich in jenen Läuterungsprozeß einzugehen, den die Kirche in Gebet und Askese vor Augen stellt. Daran zeigt sich, daß die Zelle nicht vom Aufgebot der Zahlen lebt und leben kann, nicht von Berechenbarkeiten, auch nicht von den sattsam bekannten Erfolgsvorstellungen in der Kirche. Sie lebt aus einer anderen Glut, aus dem Wissen, daß Zahlen nur der Arithmetik Gottes entspringen und dann zur Beglückung werden. Wir können nur helfen, graben, beten, bezeugen.

Vom »Sofortprogramm« zum Frühwarnsystem – Kirche und Publizistik im Jahrzehnt nach der deutschen Synode

Von Otto B. Roegele

Kaum ein anderes Gebiet des heutigen Gesellschaftslebens verändert sich so rasch wie das der Massenmedien. Daran hat vor allem die Technik bedeutenden Anteil, die ihre neuen Möglichkeiten in kürzer werdenden Abständen anbietet und damit nicht nur den Käufer von Geräten, sondern auch die Politiker und nicht zuletzt die Verantwortlichen der Kirche immer öfter vor die Qual der Wahl stellt.

Da ist es vielleicht nicht unnütz, häufiger als früher Rückschau zu halten und das Stück Weges zu bedenken, das gerade bewältigt wurde. Daß Fehler und Irrtümer vorkommen, ist auf dieser Welt unvermeidlich; aber falls man aus ihnen zu lernen bereit ist, können sie zu wertvollen Quellen besseren Verständnisses und erfolgreicheren Handelns werden. Wo Fortschritte zu verzeichnen sind, sollten sie nicht verschwiegen oder verkleinert werden. Auch in der Kirche gibt es ein Recht auf Anerkennung für das Geleistete, und an der Bereitschaft zum Danken sollten Christen es nicht fehlen lassen, sie ist noch wichtiger als die Bereitschaft zu Kritik und Selbstkritik.

Am 4. Januar 1971 begannen die Beratungen der Sachkommission VI der Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland über ein Dokument, das später den Titel »Kirche und gesellschaftliche Kommunikation« erhielt. Und am 11. Mai 1972 verkün-

dete Dr. Georg Moser, damals Weihbischof in Rottenburg, namens der Publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskoferenz im Würzburger Dom ein »Sofortprogramm« zur Förderung der publizistischen Arbeit der Kirche.

Man kann wohl sagen, daß mit dieser – nahezu improvisierten, wenn auch auf gründlichen Vorüberlegungen aufbauenden – Erklärung ein neuer Abschnitt der kirchlichen Medienarbeit in Deutschland begonnen hat, wohingegen der Synodenkommission VI ein langer und dornenreicher Weg beschieden war, an dessen Ende sich nur bestätigte, was sich schon vor Beginn der Synode hatte erkennen lassen: Die Verantwortlichen dieses in der neueren Kirchengeschichte erstmaligen Unternehmens interessierten sich zwar stark für theologische, insbesondere ekklesiologische und pastorale Fragen und räumten diesen entsprechend gute Stellen auf der Prioritätenliste ein; sie empfanden aber gegenüber den Themen der Publizistik eher Unbehagen und ließen sich nur mit Mühe überzeugen, daß diese nicht ganz zu umgehen waren. Sie verkoppelten dann die Fragen der Publizistik mit denen der Bildung und riefen dabei eine kaum arbeitsfähige Kommission ins Leben, die erst nach viereinhalb Jahren voller Rückschläge und Entmutigungen zu einem – übrigens recht guten – Ende kam, wofür sie dadurch bestraft wurde, daß ihr Abschlußdokument kräftig zensiert und zum »Arbeitspapier« herabgestuft wurde.

Aber wie sah es mit dem »Sofortprogramm« aus?

Seine Verkündigung geschah in einem dramatischen Augenblick am seither so genannten »Publik«-Tag der Synode, dem 11. Mai 1972. Diese Debatte im Plenum war durch einen Kompromiß zustande gekommen: Eine Gruppe von 87 Synodalen hatte zunächst eine Sondersitzung verlangt, in der über das Ende von »Publik« debattiert, die »Schuldigen« ermittelt und die Wiedergründung beschlossen werden sollte. Andere Synodenmitglieder hatten sich diesem Antrag widersetzt. Schließlich wurde ausgehandelt, daß die reguläre Frühjahrssitzung 1972 um einen Tag verlängert und dadurch eine Debatte über die Situation nach dem Ende von »Publik« ermöglicht werden sollte.

Für diesen Tag wurden mehrere Dokumentationen – rund tausend Seiten – über Vorbereitung, Verlauf und Scheitern des Experiments »Publik« vorgelegt, zwei Gutachten wurden erstattet, kaum eine Einzelheit blieb unerwähnt. Mit Recht konnte ein Debattenredner (Franz Kamphaus) erklären, »Publik« liege vor den Augen der Synodalen »in einem gläsernen Sarg«. Man muß zugeben, daß er mit diesem so makabren wie romantischen Bild nicht nur die Sache, sondern auch die Stimmung der meisten Anwesenden in der Aula recht genau traf.

Die Debatte förderte sehr kontroverse Meinungen zutage; sie ließ erkennen, daß es den Bischöfen vor allem darauf ankam, dem Vorwurf zu begegnen, sie hätten »Publik« fallengelassen, weil sie dessen redaktionelle Linie mißbilligten, und sie machte deutlich, daß die Gruppe der 87 auf keine andere Weise zufriedengestellt werden konnte als durch schlichte Wiederingangsetzung des Versuches, diesmal freilich mit der Garantie der uneingeschränkten Dauer. Die Versammlung war in hohem Grade emotionalisiert. Rationale Argumente wurden kaum gehört. Längst geklärte Tatsachenirrtümer wurden endlos wiederholt. Die Stimmung war gekennzeichnet durch Erbitterung, Anklage und Gegenklage.

Man muß sich diese Situation vergegenwärtigen, um heute verstehen zu können, in welche unglückliche Konstellation der Gefühle damals das »Sofortprogramm« hineingesprochen wurde. Den Anhängern eines neuen »Publik« erschien das Versprechen der

Bischöfe als ein schwächlicher Versuch, von der Hauptsache abzulenken. Den Synodalen, die sich auftragsgemäß mit einem Dokument über Kirche und gesellschaftliche Kommunikation abquälten, kam es als irritierende Vorwegnahme von Ergebnissen vor, die sie erst noch erarbeiten und begründen sollten. Den Befürwortern eines »Gesamtkonzeptes kirchlicher Publizistik«, die von der Vision eines großen systematischen Entwurfs kirchlicher Medienarbeit fasziniert waren, war das Sofortprogramm zu wenig, zu kleinkariert, zu hausbacken.

Dabei hatte jeder, der zu hören willens war, feststellen können, daß die Bischöfe die Geringschätzung der Synode für das Feld der Publizistik ausdrücklich nicht teilten, sondern sich in sehr eindeutiger Weise darin zu engagieren bereit waren. Bischof Moser sprach davon, die Bischöfe seien »sich nach wie vor ihrer Verantwortung in publizistischer Hinsicht bewußt«; sie betrachteten daher das »Publik-Ende nicht im entferntesten als eine Ablösung oder als eine Dispens von dieser Verpflichtung«. Sie seien aufrichtig bereit, »das Mögliche zu realisieren«, nicht »um einen wortreichen, bunten Blumenteppich über das verblichene Publik auszubreiten«, sondern um »konkrete, die Situation verändernde und bessernde Schritte« (Protokoll der Synode, 11. Mai 1972) zu tun.

Dieses seinerzeit mit Skepsis und Vorbehalten aufgenommene Sofortprogramm – was ist aus ihm geworden?

1. Der erste seiner sechs Punkte bezieht sich auf die Deutsche Bischofskonferenz selbst. Er sieht die Errichtung eines Referates für Publizistik im Sekretariat der Konferenz und eine »wirksame Koordinierung der kirchlichen Hauptstellen« vor. Er erwähnt außerdem, wenn auch nicht als konkrete Absicht, sondern als »Plan«, »die Stelle eines ständigen Sprechers der Deutschen Bischofskonferenz« und ein »ständiges Gesprächsforum mit den vielen am publizistischen Reformgespräch Beteiligten«.

Davon sind die beiden konkreten, auf die Institution bezogenen Absichten verwirklicht durch die Schaffung der »Zentralstelle Medien« und die Einordnung der Hauptstellen in diese. Auch ein Referat für Presse- und Öffentlichkeitsarbeit gibt es, und viele Journalisten konnten sich inzwischen seiner Aussendungen, seiner Auskünfte und seiner Unterstützung – etwa beim Papstbesuch – mehr oder weniger erfolgreich bedienen. Freilich ist das nicht dasselbe wie der im Sofortprogramm erwähnte ständige »Sprecher der Deutschen Bischofskonferenz«. Da der jetzige Vorsitzende der Konferenz selbst ein sehr klares Bewußtsein von der Öffentlichkeitsaufgabe seines Amtes besitzt und es tatkräftig ausübt, indem er sich in entscheidenden Fragen aktuell und publizistisch wirksam zu äußern pflegt, tritt im Normalfall kein Mangel in Erscheinung. Es hat jedoch auch einige Situationen gegeben, in denen er recht schmerzlich fühlbar wurde: Das Blackout, das nach den Angriffen auf den im Herbst 1980 veröffentlichten gemeinsamen Wahlhirtenbrief der deutschen Bischöfe entstand und tagelang andauerte, weil die Spitzen des Episkopats sich in Polen aufhielten und dort offenbar von allen modernen Kommunikationsmitteln abgeschnitten waren, ist jedem Journalisten, der es miterlebt hat, in schlimmer Erinnerung geblieben. Unwiederbringliche Zeit ging dabei verloren, eine Lawine der Mißdeutungen und der an sie anschließenden Vorwürfe setzte sich in Bewegung, eine Lawine, die sich nicht mehr aufhalten ließ und deren Schadenswirkung bis heute nicht beseitigt werden konnte.

2. Der zweite Punkt des Sofortprogramms visierte ein »Dokumentationszentrum« an,

»das künftig sowohl intern für die kirchlichen Gremien wie nach außen für die Abnehmer aus dem Bereich der Publizistik zur Verfügung stehen soll«.

Man muß sich in Erinnerung rufen, daß zur gleichen Zeit das Kabinett Brandt mit Minister Ehmke umfassende Pläne für gigantische Dokumentionszentren des Staates an den Horizont der Zukunft projizierte – Pläne, für die inzwischen viele Hunderte von Millionen Mark ausgegeben wurden, ohne daß über die Brauchbarkeit der dafür geschaffenen Einrichtungen viel bekannt geworden wäre. Manche Nachrichten über das »Informations- und Dokumentationsprogramm« der Bundesregierung, das übrigens noch immer mit erstaunlich hohen Summen weitergefördert wird, deuten darauf hin, daß es zwar der Sache nach längst aufgegeben wurde, aber dennoch weitergeführt wird, weil die eingerichteten Planstellen nicht einfach wegzurationalisieren sind und das Scheitern nicht öffentlich eingestanden werden soll. Der Datenschutz mag das Seinige dazu beigetragen haben, daß diese Bäume nicht in den Himmel wachsen konnten, und die Geschwindigkeit, mit der die technische Entwicklung immer neue und bessere Systeme hervorbringt, wohl auch.

Unter diesem Gesichtspunkt erscheint es eher als ein Glück, daß dieser Punkt des Sofortprogramms noch nicht weiter vorangekommen ist. Mit dem Aufbau eines Archivs für kirchliche Zeitgeschichte ist die »Kommision für Zeitgeschichte« befaßt, die sich nicht nur durch ihre soliden Quellenpublikationen und Darstellungen eine angesehene Stellung in der wissenschaftlichen Welt erringen, sondern auch durch einige inhaltsreiche Taschenbücher in die aktuelle Diskussion eingreifen konnte.

3. Was die vom »Sofortprogramm« anvisierte Förderung der »Katholischen Nachrichten-Agentur« (KNA) betrifft, so ist in den zurückliegenden Jahren einiges getan worden, um die Regionalarbeit auszubauen und die Außenredaktion in Rom leistungsfähiger zu machen. Die technischen Voraussetzungen für eine aktuelle Nachrichten-Verarbeitung und -Aussendung wurden verbessert. Auch die Stellen für Redakteure wurden vermehrt, wiewohl nicht in ausreichender Weise angesichts der wachsenden Aufgaben.

Für die Ausbildung und die Anleitung von journalistischem Nachwuchs ist die KNA eine wichtige Durchgangsstelle geworden – eine Tatsache, die natürlich zwei Seiten hat: Die relativ starke Fluktuation führt zu Schwankungen in der Qualität der Arbeit und erschwert die wünschenswerte Team-Bildung. Andererseits hätten viele Redaktionen – nicht nur der Kirchenpresse, sondern auch anderer Medien – noch größere Rekrutierungsschwierigkeiten, gäbe es nicht die KNA, die immer wieder junge Journalisten in ihre Dienste nimmt und mit den Besonderheiten kirchlicher Informationsarbeit vertraut macht. Diese »Nebenfunktion« der KNA darf nicht außer acht gelassen werden, wenn Bedürfnisse und Leistungen dieser Institution zur Debatte gestellt werden.

Trotz dieser Erweiterung von KNA kann man nicht sagen, Punkt 3 des Sofortprogramms sei heute wirklich erfüllt. Es fehlt nämlich nach wie vor an der Hauptsache: Es genügt nicht, daß die Kirche in Deutschland über eine leistungsfähige Nachrichtenagentur verfügt, sie muß auch etwas mit ihr anfangen, sie einsetzen, das Mögliche aus ihr herausholen können.

Aus zahlreichen Untersuchungen in mehreren Ländern der westlichen Welt wissen wir, daß unsere Vorstellungen vom Prozeß der Bildung dessen, was wir »öffentliche Meinung« zu nennen pflegen, revisionsbedürftig sind. Was in der Öffentlichkeit

diskutiert wird, hängt weit stärker von den *Themen* ab als von den unterschiedlichen *Meinungen*, die zu diesen Themen geäußert werden. Insofern legt der Begriff »öffentliche Meinung« eine Täuschung nahe, als es offenbar mehr auf die Gegenstände als auf das Meinen ankommt. Lange bevor Parteivorstände Beschlüsse gefaßt, Bischofskonferenzen Hirtenbriefe durch die Filter ihrer Kommissionen getrieben, Experten Gutachten erstattet haben, hat sich ein neues Thema in den Köpfen festgesetzt. Und mit dem neuen Thema dringt in der Regel auch bereits eine Vorstellung, eine Meinung, eine Bewertung, eine mit Emotionen beladene Einschätzung des Für und Wider in die Gemüter ein.

Dabei gibt es zwar Themen, die sich nicht vorhersehen lassen, die als Überraschungen eintreffen, aber auch solche, die man als sicher oder wahrscheinlich erwarten kann und bei denen man auch vorher ziemlich genau weiß, welche Diskussionen, welche Gefühlsbewegungen sie auslösen werden und in welche Richtung sich die Meinungsbildung schließlich entwickeln wird, und zwar hauptsächlich infolge der von diesen neuen Themen und Begriffen mitgebrachten oder vorgefundenen affektiven Begleit-Stimmung.

Infolgedessen gehört es zu den Hauptaufgaben einer publizistischen Strategie, die Fragen, die besonders wichtig erscheinen, sei es im Interesse des Ganzen, sei es im eigenen Interesse, gemäß den Aufmerksamkeitsregeln, die in Geltung sind und sich ermitteln lassen, in die öffentliche Erörterung einzubringen. Erst in zweiter Linie kommt es darauf an, möglichst rasch und wirksam Stellung zu nehmen zu Themen, die bereits auf der Tagesordnung stehen, so notwendig und so schwierig dies im Einzelfall auch sein mag.

Wer die öffentliche Meinung eines modernen Gemeinwesens mit freiheitlicher Kommunikationsverfassung mitgestalten will, hat dazu um so mehr und bessere Möglichkeiten, je wirkungsvoller es ihm gelingt, Ereignisse zu schaffen und so zu präsentieren, daß sie zu Nachrichten werden, die allgemeiner Aufmerksamkeit sicher sein können. Welcher Art diese Ereignisse im einzelnen sein müssen, um die gewünschte Wirkung (und möglichst wenige schädliche oder störende Nebenwirkungen) auszulösen, ist nicht festgelegt; der Phantasie ist hier viel Freiheit gelassen. Jedenfalls genügt es nicht, daß eine nützliche Verwaltungsentscheidung getroffen und den Zuständigen bekanntgegeben wird, auch nicht, daß ein objektiv wichtiges Problem im kleinen Kreis besprochen wird und dort womöglich seine Lösung findet. Was in der Regel hinzukommen muß, um die Aufmerksamkeit so auf dieses Problem zu lenken, daß es als Thema der öffentlichen Auseinandersetzung akzeptiert wird, ist ein – oft banales – äußeres Ereignis, das die Menschen auch emotional anspricht, das Namen und Tatsachen in Erinnerung bringt, mit denen sich sinnenhafte Vorstellungen verbinden können. Welche entscheidende Funktion im Rahmen einer solchen »Strategie der Nachricht« und der zu ihrer Aufbereitung und Vermittlung eingerichteten Nachrichten-Agentur zukommt, braucht nicht ausführlich dargelegt zu werden. Als illustrierendes Beispiel mag der Papstbesuch in Deutschland gelten.

4. Das Sofortprogramm von 1972 nannte als nächsten Hauptpunkt die »Weiterentwicklung der Kirchenpresse« und, in Zusammenhang damit, die Förderung verlegerischer Zusammenarbeit in Werbung und Vertrieb. Im Hintergrund stand seinerzeit ein alarmierender Rückgang der Auflagen nahezu aller Bistumsblätter in der Bundesrepublik Deutschland, der, zusammen mit den rasch steigenden Produktionskosten, viele

Objekte notleidend werden ließ und manchen Verlag, der früher namhafte Summen des Gewinns für amtskirchliche Aufgaben abgeführt hatte, in einen Subventionsempfänger verwandelte.

Auch wenn man wie der langjährige Vorsitzende der »Arbeitsgemeinschaft katholische Presse«, Ferdinand Oertel, (in: »Rheinischer Merkur/Christ und Welt« vom 12. Juni 1981) eine Liste unerfüllter Hoffnungen aufstellen kann, was die seinerzeit geäußerten Pläne für eine redaktionelle und technische Zusammenarbeit und die Verlebendigung des Inhalts der Bistumsblätter angeht, so darf man doch auch feststellen, daß der bedrohliche Bezieherschwund zum Stillstand gekommen ist und die wirtschaftliche Lage der Verlage sich konsolidiert hat.

Aufs Ganze gesehen, schneidet die Bistumspresse bei einem Vergleich mit der Gesamtsituation der Pastoral nicht schlecht ab: Sie kann das Verdienst für sich buchen, daß sie weniger Bezieher verloren hat als die Gemeinde-Seelsorge sonntägliche Kirchenbesucher. Es sei daher ohne Überheblichkeit, nur als Frage für eine vielleicht aufschlußreiche Untersuchung formuliert: Woran liegt es, daß die Journalisten ihr Publikum eher festzuhalten vermochten als die Prediger?

An dieser stabilisierenden Entwicklung waren gewiß zahlreiche Faktoren beteiligt. Auf jeden Fall muß in diesem Zusammenhang die »Medien-Dienstleistungs-Gesellschaft« (MDG) genannt werden, die in den siebziger Jahren gegründet wurde, um die Bischöfe in den mit der Publizistik zusammenhängenden wirtschaftlichen Fragen zu beraten und die von ihnen beschlossenen Förderungsmaßnahmen durchzuführen und zu kontrollieren. Es war kein leichtes Beginnen; die MDG mußte sich gegen manchen Argwohn und manche eingefahrene Gewohnheit durchsetzen. Es war auch nicht von Anfang an klar, worin ihr Hauptauftrag und ihre Grenzen zu suchen seien. Von der Idee, aus ihr eine Art Holding-Gesellschaft oder Kooperative aller katholischen Verlage einschließlich der privaten Unternehmungen zu machen, mußte bald Abschied genommen werden. Was übrigblieb, ist noch sehr viel und wohl auch genug, um die wichtigsten Aufgaben zu lösen. Vielleicht läßt sich die Tätigkeit der MDG am ehesten mit der des Stabes eines Verlagskonzerns vergleichen, in dem umschriebene Aufgaben sowohl von der Konzernspitze wie von den beteiligten autonomen Firmen, aber auch von außen, gestellt, bis zur Entscheidungsreife bearbeitet und dann in gemeinsamer Anstrengung der Beteiligten und in möglichst vollständigem Konsens gelöst werden.

Die Bischöfe haben durch die MDG ein Werkzeug geschaffen, das ihnen den fachlichen Teil ihrer Verantwortung abnehmen und sie damit weitgehend entlasten kann. Was die Kirchenpresse von der MDG und durch sie bisher gewonnen hat, ist nicht allein eine wertvolle Feldstudie, die über die Bezieherschaft, ihre Bedürfnisse und ihre Gewohnheiten Aufschluß gibt und damit die redaktionelle wie die werbliche Arbeit erleichtert, sondern auch mannigfache Anregung und Hilfe zur Kooperation, sei es bei der Herstellung eines gemeinsamen »Mantels«, sei es bei redaktionellen Aufgaben, sei es beim Druck.

5. Was das »Sofortprogramm« mit dem Stichwort Förderung der publizistischen Bildungsarbeit meinte, hat seine wichtigste Realisierung in dem »Institut zur Förderung des publizistischen Nachwuchses« in München erfahren. Aus diesem Institut sind inzwischen – neben einigen Irrläufern – zahlreiche tüchtige junge Kräfte hervorgegangen, die schon jetzt das Bild der katholischen Publizistik mitbestimmen; auch die

Weiterbildung der bereits in Kommunikationsberufen Tätigen hat sich dort bereits fest etabliert. Die Mitarbeiter der neu geschaffenen und der schon älteren kirchlichen Stellen für Presse- und Öffentlichkeitsarbeit sind einbezogen.

Man tut gut daran, sich zu erinnern, daß der Initiator von »Publik«, Hans Suttner, bevor er sich ganz dem Vorhaben der Wochenzeitung verschrieb, ein umfassendes Projekt ausgearbeitet hatte und unter dem Namen »Katholisches Publizistik-Institut« propagierte. Darin waren der Nachwuchspflege, der »Talentsuche«, einer Zentralstelle mit Kartei über alle einschlägig tätigen Katholiken wichtige Plätze eingeräumt. Das heute bestehende Münchner Institut hat das Mögliche aus diesem Wunschbild in die Tat umgesetzt, und der Umstand, daß die Publizistische Kommission der Deutschen Bischofskonferenz im Mai 1981 empfohlen hat, die Aufnahmekapazität und die Mittel dieses Instituts zu erweitern, spricht wohl dafür, daß auch der Episkopat seine Leistungen als zufriedenstellend anerkennt.

Das »Sofortprogramm« wollte die Bildungsangebote nicht auf die Träger von Kommunikationsberufen beschränkt wissen. »Gelegentlich«, so heißt es darin, soll auch »die Förderung von Amtsträgern,« die keine professionellen Journalisten sind, aber doch immer wieder »journalistisch aktiv werden«, stattfinden. Dieses weitausgreifende Vorhaben ist keineswegs in Vergessenheit geraten. Bemühungen, in das Studienprogramm von Theologen, die das priesterliche Amt anstreben, neben den traditionellen Kommunikationsfächern wie Rhetorik-Homiletik auch Lehrangebote aus der empirischen Kommunikationswissenschaft, aus Medienkunde und Medienpädagogik einzubringen, sind schon recht weit gediehen. Als einen Höhepunkt der »Förderung von Amtsträgern« darf man es betrachten, daß die Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 23. September 1980 einen ganzen Tag dem Studium von Medien-Problemen widmete und dabei einem halben Dutzend Laien, die in ihrem Fach Experten sind, ihre Aufmerksamkeit schenkte, um sich über den derzeitigen Stand der Dinge ins Bild setzen zu lassen.

Zu der Klage, daß die Bischofskonferenz Fragen der Publizistik nicht mit der Priorität behandle, die diesem Sachgebiet gebühre, ist in der Vergangenheit oft genug Anlaß gewesen; leider sind manche wichtige Entscheidungen »zwischen Tür und Angel« getroffen worden, weil die Tagesordnung sie erst an letzter oder vorletzter Stelle vorsah. Der Studientag im Herbst 1980 beweist, daß der Stellenwert der Publizistik heute wirklichkeitsgerechter eingeschätzt wird als früher.

6. Mit den genannten fünf Punkten ist abgehandelt, was das »Sofortprogramm« in Aussicht gestellt hatte. Erfreulicherweise ist es dabei nicht geblieben. Zumeist auf Empfehlung der Publizistischen Kommission, die ihrerseits auf Anregungen aus der Praxis zustande kamen, hat die Bischofskonferenz eine Reihe weiterer Aktivitäten ermöglicht, die durchaus auf der Linie des »Sofortprogramms« liegen und diese fortsetzen.

Dazu gehört der »Katholische Journalistenpreis«, der jährlich verliehen wird. Er wurde vorgeschlagen und wird verwaltet von den beiden Berufsorganisationen katholischer Publizistik, der »Arbeitsgemeinschaft katholische Presse« und der »Gesellschaft katholischer Publizisten Deutschlands«. Die Deutsche Bischofskonferenz finanziert ihn und leiht ihm ihre Autorität.

In einem weiteren Sinne ist auch der Katholische Kinderbuchpreis hier zu nennen,

ebenso die Mitwirkung kirchlicher Stellen in jenen neuen Initiativen, die der Förderung des Buches, ja der Lesekultur überhaupt, dienen. Daß die Kirche ein genuines Interesse daran hat und haben muß, das Lesen nicht aus der Mode kommen zu lassen, kann nichts heller beleuchten als ein Hinweis auf das Buch der Bücher, das den Schatz der Offenbarung für alle Zeiten unverändert aufbewahrt und dessen Übersetzung in unsere Muttersprache die Deutschen wenigstens zu einer Sprachnation hat werden lassen, wenn es ihnen schon verwehrt bleibt, bis zum heutigen Tage, eine Staatsnation zu sein.

Die Erfahrungen mit dem »Sofortprogramm«, seiner durchweg recht zügigen und erfolgreichen Ausführung, verglichen mit den strapaziösen und wenig fruchtbaren Bemühungen um ein »Gesamtkonzept kirchlicher Publizistik« lehren, daß konkrete Projekte, aus den überschaubaren Aufgabenstellungen der Gegenwart geboren und mit dem Minimum an dazu nötigem Aufwand durchgeführt, mit relativ kleinem Personalbestand und jederzeit revidierbar, der Wirklichkeit besser gerecht werden als langfristig konzipierte Generalpläne, deren Voraussetzungen ständig in Gefahr sind, von den technischen und politischen Entwicklungen überholt zu werden.

Das mag in anderen Bereichen durchaus anders sein, etwa beim Bau von Kindergärten und Schulhäusern, bei der Trassierung von Autobahnen und der Anlage von Kraftwerken (obzwar die Erfahrungen der letzten Jahre auch dort erwiesen haben, wie gründlich die zunächst als sicher eingeschätzten Voraussetzungen sich ändern können, wie schnell die Wirklichkeit solche Planungen überholen kann) – für die Welt der Massenmedien jedenfalls dürfte die Skepsis bestätigt worden sein, die zu Anfang des Jahres 1972 in dieser Zeitschrift (Franz Greiner und Otto B. Roegele: »Gesamtkonzept kirchlicher Publizistik?« 2/72, S. 177-186) ausgesprochen und begründet wurde.

Daran kann auch die Tatsache, daß inzwischen ein »Publizistischer Gesamtplan der Evangelischen Kirche in Deutschland« (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1979) existiert, vorgelegt von der Kammer der EKD für publizistische Arbeit und herausgegeben im Auftrag des Rates der EKD, nichts ändern. Es handelt sich dabei nämlich in erster Linie um eine systematische Aufzählung, Begründung und Funktionsbeschreibung von bereits bestehenden Institutionen, nur in einzelnen Bereichen um Mosaiksteinchen für ein Zukunftskonzept.

Vielmehr kann daraus eine zweifache Bestätigung entnommen werden:

– für die seinerzeit im Blick auf die Forderung nach einem »Gesamtkonzept« geäußerte Feststellung, daß es »dergleichen bisher in keinem Land der Welt gibt«, und
– für die Erkenntnis, daß der kirchlichen Publizistik weniger gedient werden dürfte durch radikale Transformationen, sondern eher durch die geduldige Weiterentwicklung des Bestehenden für absehbare Aufgaben von heute und morgen, durch pragmatische Konzepte wie das »Sofortprogramm« und durch dessen flexible Fortschreibung.

Dabei wäre es wahrscheinlich hilfreich, nähme man sich Intervalle von etwa drei bis fünf Jahren vor, nach denen die Überprüfung des Geschehenen und Überlegungen zur Fortschreibung oder Zurücknahme fällig würden, auch wenn es keinen akuten Anlaß dazu gibt.

Die hier versuchte Schilderung dessen, was in dem Jahrzehnt seit der deutschen Synode geschehen ist, würde gründlich mißverstanden werden, wenn sie als eine bloße Aufzählung von Erfolgen erschiene. In der Tat bestehen erhebliche Defizite, so etwa bei der Ausschöpfung der Pflichten und Rechte, die durch die Mitwirkung von Repräsen-

tanten des katholischen Volksteils in den Aufsichtsgremien der Rundfunkanstalten gegeben sind. Diese und andere Mängel unserer Teilnahme am demokratischen Vollzug sind gewiß sehr wichtig, gehören aber in einen anderen Zusammenhang und können hier nicht näher behandelt werden.

Eine in den letzten Jahren merkwürdigerweise eher zu- als abnehmende Erscheinung kann mit dem Begriff »katholischer Provinzialismus« bezeichnet werden. Unsere eigenen Probleme erscheinen uns oft riesig, während wirklich große Fragen gar nicht ins Blickfeld treten. Über das unerfüllte Begehren nach »Interkommunion« mit evangelischen Christen regt man sich heftig auf, während man von der Anwesenheit einiger Hunderttausend griechisch-orthodoxer Christen in unserem Lande – und den daraus sich ergebenden Notwendigkeiten – kaum Notiz nimmt. Unsere »ökumenische Perspektive«, durch die wir anderen Völkern überlegen zu sein meinen, leidet u. a. an der Verkürzung, die durch den Verzicht auf eine eingehende Beschäftigung mit den orientalischen Kirchen verursacht wird.

Um diesen Provinzialismus zu überwinden, sollte die Kenntnis fremder Kulturen, Länder und Sprachen entschieden gefördert werden. (Übrigens macht nichts einen Journalisten so krisenfest in seinem Beruf wie gute Sprachenkenntnisse!) Journalisten berichten nun einmal vornehmlich über das, was sie gesehen und gehört haben. Der allgemein-menschliche Trieb der Neugier gehört, geschult und diszipliniert, zu den Berufstugenden des Journalisten. Stipendien für Reisen, für längere Aufenthalte im Ausland, für Austausch mit Medien-Institutionen des Auslandes sind die besten Mittel, um dem »Provinzialismus« entgegenzuwirken.

Die Erfahrungen der letzten anderthalb Jahrzehnte haben gelehrt, daß es eine Art West-Ost-Wanderung der großen politisch-kulturellen Bewegung gibt. Was gestern auf dem Campus einer kalifornischen Universität gesprochen, diskutiert, umkämpft wurde, kommt heute zu uns: die neomarxistische Rebellion, der Aufstand gegen die Umweltverschmutzung, die pentekostalische Welle, die »Bewußtseinserweiterung durch psychedelische Drogen«, die »neue Innerlichkeit«, der »konservative Trend« – manchmal abgeschwächt, manchmal modifiziert, aber in jedem Falle erkennbar und vergleichbar mit dem Urbild.

Es wäre nicht nötig, daß wir uns jedesmal neu überraschen, zuweilen überwältigen lassen. Wir könnten uns auf diese Neuheiten vorbereiten, ihnen von Anfang an einigermaßen gerüstet gegenübertreten, wenn wir sie an ihrem Entstehungsort rechtzeitig entdeckt, beobachtet und dann analysiert hätten. Dadurch könnte viel Kraft gespart und wohl auch mancher pastorale und publizistische Erfolg erzielt werden, wenn es sogleich beim Auftreten solcher Zeitströmungen bei uns einen Empfang gäbe, der klug unterscheidet, der das Gute aufnimmt und das Unzuträgliche mit einleuchtenden Argumenten zurückweist.

Dazu wäre vor allem erforderlich, daß ein »Frühwarnsystem« eingerichtet wird, das die Aufgabe des Beobachtens und Analysierens übernimmt, das sich nicht in jahrelangen Untersuchungen ergeht, sondern rasch arbeitet, auch einmal das Risiko einer Fehleinschätzung auf sich nimmt, also ohne Prestige-Komplexe auskommt. Der Aufwand, der dazu nötig ist, hält sich in engen Grenzen. Er muß winzig erscheinen, bedenkt man, daß daraus nicht nur die Publizistik, sondern auch die Seelsorge, die Bildungsarbeit, zumal die Programmplanung der katholischen Akademien, große Vorteile ziehen könnten.

Die Sozialpsychologen sagen uns, daß Vor- und Leitbilder heute wieder angenommen, ja gesucht werden. Die Zeit, da solche Begriffe verpönt waren, scheint vorüber zu sein. Dazu gehört, daß die Heiligenbilder im Begriffe sind, die Kirchenräume, aus denen man sie verdrängt hatte, wiederzuerobern.

Nun haben aber auch die katholischen Publizisten ihre Leitbilder, und sie dürfen sich guten Gewissens ihrer erinnern:

Maximilian Kolbe ist hierzulande hauptsächlich bekannt als der Priester, der sein Leben hingab, damit ein Familienvater das seine behalten könne. Wer weiß schon, daß er auch ein großer Publizist war, daß er ein riesiges Unternehmen zur Herstellung und Verbreitung kirchlicher Druckschriften aufgebaut und betrieben hat und hauptsächlich deshalb den nationalsozialistischen Besetzern unliebsam aufgefallen ist?

Auch unter den großen Gestalten des deutschen Widerstandes ist ein Publizist: der Jesuitenpater Alfred Delp, einige Jahre lang Redakteur der »Stimmen der Zeit«, bis zum letzten Augenblick seines Lebens ein Vorbild für jene christliche Haltung, die den Tod nicht sucht, ihn aber auch nicht fürchtet, die das Zeugnis für den Glauben mit einer aufrichtigen und tatkräftigen Liebe zur Welt und mit einem klaren Begriff der persönlichen Verantwortung verbindet. Es ist unbegreiflich, daß Alfred Delp weiten Kreisen unseres Volkes ein Unbekannter geblieben ist, bis auf den heutigen Tag.

Ein Besuch bei Benedetto Croce

Von Curt Hohoff

Der Kardinal von Neapel stutzte einen Augenblick, als er mir am Vormittag des 19. September 1938 die Ampulle mit dem Blut des heiligen Januarius zum Luftkuß reichte. Ich war der einzige blonde und blauäugige Mensch in der Schlange von dunkeläugigen und schwarzköpfigen Neapolitanern, die sich vor der Kommunionbank drängten, um das Wunder zu sehen. Das Blut floß in einer in der Mitte wie eine Eieruhr verengten Flasche von oben nach unten. Dann wurde die Flasche umgedreht. Der Vorgang dauerte jeweils etwa dreißig Sekunden. Hin und wieder trat der Kardinal einen Schritt zurück und hob das Sakramentale hoch in die Luft, damit alle es sehen konnten. Dann erhob sich beifälliges Gemurmel: Neapel freute sich an der Pünktlichkeit des Stadtheiligen. Das Blut sah aus wie dunkelroter Wein und floß in einem dünnen Strahl. Es wirkte längst nicht so entsetzlich auf mich wie die Zunge des heiligen Antonius von Padua, die so frisch war, als sei sie dem Prediger soeben aus dem Schlund gerissen.

»Und du glaubst daran?« entsetzte sich die schöne Marjorie drei Tage später.

»Ich wollte es sehen«, erwiderte ich, »der Glaube kommt vom Hören (ex auditu), wie Thomas von Aquin sagt, und natürlich erst recht vom Sehen.« Ich starrte auf die schöne Wölbung ihres sommerlichen Kleides.

Solche Sorgen nordischer Zweifler hatte nicht mein Freund Bertone, mein Führer in Neapel, Schwarzhändler, Strizzi und bei Gelegenheit wohl auch Zuhälter. Ohne Bertone hätte ich Neapel nie so gut kennengelernt. Er wußte, wo Benedetto Croce wohnte. Ich hielt ihn mit Zigaretten und Espresso bei Laune. Geld nahm er nicht von

mir, das hing mit »onore«, der Ehre, zusammen, wie sie unter Gleichaltrigen gilt oder nicht gilt. Ich war ein genauso armer Teufel wie er. Ich war Bertone nach anfänglichem Mißtrauen zuverlässig erschienen. Er wußte, wo ich meine Wäsche waschen lassen mußte. Wie alle Neapolitaner pflegte er im Notfall zu arbeiten. Er begleitete mich auf meinen Streifzügen. Seine Tante unterhielt ein Bordell an der »Toledo«, der Hauptstraße, und eines Abends durfte ich es besichtigen. Dieser Bertone hatte mich zum heiligen Januarius gebracht. In Pozzuoli hatte er mir die Ruinen des Amphitheaters gezeigt, wo Januarius, Bischof von Benevent, wilden Tieren vorgeworfen worden war. Da die Löwen ihn nicht annahmen, wurde er in der Solfatara enthauptet, am 19. September 305, und seither wallt sein Blut an diesem Tage auf, wenn es in die Nähe des Hauptes des Heiligen gebracht wird. Ganz Neapel schwört darauf.

Ich war auf dem Posilipp gewesen, war nach Kap Misenum und bis Cumä gelaufen, hatte die Grotten gesehen, wo Mussolini die bronzenen Tafeln mit Vergils unsterblichen Versen hatte anbringen lassen. Ich hatte den Vesuv bestiegen, der noch stark rauchte, und hatte mir beim Abstieg durch den Aschenkegel – sowas wagt man nur mit fünfundzwanzig – die Schuhe zerrissen. Vor allem hatte ich Pompeji besichtigt und entziffert. Die Schätze Pompejis sind im Museum von Neapel. Am schönsten fand ich die Malerei der Antike, wie man sie nur hier damals sah. Die pompejanische Malerei, vermutlich nach Schablonen, geht auf griechische Originale zurück. In solcher Vollkommenheit ist nie wieder gemalt worden. Daran gemessen, ist alles spätere Nachahmung. Die Antike hatte künstlerisch gelebt. Bei wirtschaftlichen, technischen und sozialen Mängeln war eine ästhetische Kultur aufgekommen. Alle Gerätschaften Pompejis, Tische, Stühle und Krüge, zeugen von der Durchsetzung des Alltags mit schönen und schönsten Dingen. Auch das Obszöne war ästhetisch erfaßt. Die Frauen und Mädchen sehen auf den pompejanischen Fresken genauso aus wie heute. Die Menschen sind immer gleich – aber damals waren sie sensibler. Lange betrachtete ich die Bilder von der Einweihung der Frauen in den Dionysoskult. Sie haben erotische Strahlung, waren aber religiös gemeint, eine Mysterienhandlung mit Tanz, Musik und Peitschung: Vor dem Gott sollst du erschrecken. Weibliche Schönheit ist eine Offenbarung Aphrodites. Als ich nach Neapel zurückkam, fand ich James Marcs Telegramm aus Cambridge: Marjorie sei in Amalfi. Nun hielt mich nichts mehr, aber ich mußte zu Croce.

Croces Wohnung lag hinter der Universität in einer engen Straße in einem altmodisch herrschaftlichen Haus. Sein Name stand nicht im Telefonbuch, und so versuchte ich mein Glück im Vertrauen auf meinen Brief an Croce und einen Gruß von Karl Voßler in München. Croce war in den zwanziger Jahren so berühmt gewesen, daß eine Buchhandlung in Emden seine Essays über Shakespeare und Corneille im Schaufenster hatte. Dann war ich in Münster bei Günther Müller, meinem Lehrer, auf Giambattista Vico, einen Geistesverwandten unseres Johann Georg Hamann, gestoßen worden. Vico war Neapolitaner. Seine Mitbürger sehen ihn auf dem Denkmal. Croce hatte ein Buch über ihn geschrieben.

Ein junges Mädchen öffnete die Tür. Ich stammelte mein Anliegen, nannte meinem Namen, bereute meine Dreistigkeit. Sie ließ mich stehen bei offener Tür. Nach einer halben Minute kam Benedetto Croce selbst, entschuldigte sich höflich, daß er meinen Brief nicht beantwortet habe, und ging, da er mein kümmerliches Italienisch als Beleidigung empfinden mußte, zur deutschen Sprache über. Ich hatte ihm geschrieben,

daß ich Vicos »Scienza nuova« besäße und ein Verehrer seiner, Croces, Schriften wäre. (Eine Lüge; ich fühlte mich nicht als sein Verehrer, sondern Kritiker, so lächerlich das klingt.) »Studiert man im heutigen Deutschland Vico?« wollte Croce wissen. Ich nannte den Namen Günther Müllers. Croce hatte ein berühmtes Gedächtnis und agglutinierte: »Barock?!« Seine Meinungen über das Barock, oder vielmehr über das, was wir so nennen, waren sehr negativ. Ich klärte ihn auf, Müller habe über Hamann und Herder gelesen, und da war die Verbindung zu Vico hergestellt.

Ich hatte mir Croce anders vorgestellt, größer, schlanker und, da er Minister gewesen war, staatsmännischer. Statt dessen sah er gedrungen, voll und ländlich aus. Es schien ihn zu interessieren, was ich, im Anschluß an Hamann, Herder und Vico, mitzuteilen hatte, die Entstehung der Literatur im Anschluß an die Entdeckung der Lieder und Märchen bei den Bauern, dem einfachen Volk. Ähnliche Ideen, sagte Croce, habe er in seiner »Poesia« zum Ausdruck gebracht, aber das gelehrte Italien habe ihm nicht die Ehre einer Würdigung zuteil werden lassen. Er sagte das alles, um zu prüfen, wie ich reagiere. Plötzlich rief er: »Alda, Alda!«

Darauf erschien jenes Mädchen, das die Tür geöffnet hatte. Er stellte sie mir als seine zweite Tochter vor. »Sie ist eine Barocknärrin«, sagte er, »allerdings in spanischer Literatur. Lope de Vega ist ihr Halbgott. Carlos Werk (Karl Voßlers Buch über Lope) kennt sie fast auswendig.« Er behandelte seine Tochter mit der neckischen Ironie großer Männer und fragte, ob sie Günther Müller kenne.

Alda mochte zwanzig Jahre alt sein und entschuldigte sich, sie wisse nichts.

»Bringst du uns vielleicht etwas zu trinken?« fuhr Croce fort, wobei er mir einen Blick zuwarf, als eigne sich Alda für diesen Zweck mehr als für die Wissenschaft. »Der Dottore kommt von Monaco di Baviera, da Carlo Voßler . . .« Dann fiel er vom Italienischen wieder ins Deutsche: »Ich hatte gehofft, Voßler werde uns im Herbst besuchen; aber es wird nichts mehr, ach, es wird nichts mehr!« Croce war etwa siebzig Jahre alt (und es wurde wirklich nichts mehr). Er hörte sich an, was ich ihm von der Lage der Universität München berichten konnte, von dem Dekan und Rektor Wüst, von der Kaltstellung des Historikers Heinrich Günter, und daß der berühmte Martin Grabmann es abgelehnt habe, römischer Kardinal zu werden und in München ausharren wolle. Croce lachte trocken: »Der Grabmann hat die Schriften des Petrus Hispanus entdeckt . . .« Und als ich ein dummes Gesicht machte, erklärte er mir, Petrus Hispanus sei der spätere Papst Johannes XXI., ein Aristoteleserklärer. Croce zog ein saures Gesicht. Offenbar hielt er die Grabmannschen Entdeckungen für obsolet.

Meine Berichte über die Entlassungen deutscher Professoren reizten ihn zu Ausfällen über die Rolle der Politik in der Wissenschaft und die politische Ignoranz der Professoren: »Zwei euerer bekanntesten Leute, Carl Schmitt und Martin Heidegger, haben dem Usurpator Salz und Brot gereicht –.« Ich fühlte mich bemüßigt, den Pegel des Croceschen Wissens ein wenig anzuheben, indem ich bemerkte, Carl Schmitt sei kaltgestellt und Heidegger erwecke Reu und Leid.

Croce aber, einmal im Zuge der politischen Suada, ließ sich nicht abhalten, über die Autorität der Diktatoren zu sprechen; sie beruhe nicht auf kritischen Gedanken, sondern auf dilettantischen Ideen. Hegel verstehe man nicht mehr.

Ich wagte zu fragen, ob Hegels Lehre, verwässert durch Sorel und Federzoni (und durch ihn, Croce, in Italien erneuert) – ob diese Lehre nicht eine Rolle im Staatsdenken des modernen Italien spiele. Den Namen Mussolinis erwähnte ich lieber nicht. Ich

erntete Spott: »Ihr Deutschen seht immer nur Hegel! Hegel hat nicht politisch gedacht, sondern philosophisch. Daher die Ausstrahlung, rechts wie links. Gefährlich ist das Bündnis des Faschismus mit der Kirche, weil bei Euch die Protestanten in Hitler den Defensor fidei gegen Rom sehen.« Er lachte.

Wenn du wüßtest, dachte ich bei mir, daß ich heute morgen schon beim San Gennaro war . . .

Alda servierte uns ein eisgekühltes Sorbet, schweigend, strafend. In meiner Tasche knisterte das Telegramm von Marjories Ankunft in Amalfi.

Benedetto Croce hatte sein Leben lang gegen die Kirche gekämpft. Er konnte nicht ahnen, wie katholisch er auf mich wirkte. In Italien rechnet man die Deutschen überhaupt, und erst recht die Protestanten, nicht unter die Christen. Nur Katholiken gelten als »Cristiani«! Deshalb hatte der Kardinal gestutzt, als er mich sah – wenn der Italiener auch höflich genug ist, es nicht merken zu lassen. Croce hingegen, bei aller Feindschaft gegen die Kirche, war ein überzeugter Christ und hatte in seinem Vicobuch heftig gegen pantheistische Gedanken gestritten. Die Transzendenz, der persönliche Gott und die personale Seele waren Bedürfnisse seines Gewissens.

Als ich ihm erzählte, ich sei in England gewesen, kam er auf seine Reise in den Norden zu sprechen. 1933 war er mit seiner Tochter Elena nach England gefahren und hatte ihr bei dieser Gelegenheit die deutschen Rheinstädte gezeigt. Elena war sein Stolz. »Stellen Sie sich vor«, sagte er, »sie hat mit zweiundzwanzig Jahren den Dr. jur. gemacht!« Ich stellte es mir vor, »immaginarsi« heißt das. Wir hatten ausgetrunken. Wein hatte ich abgelehnt. Croce riet mir, die Sprache Vicos zu lernen, das Neapolitanische. Schon Kaiser Tiberius habe sich damit befaßt wegen der syrischen und griechischen Bestandteile: »Später kamen das Französische und Spanische dazu.«

Croce sprach übrigens, wie er mir anvertraute, nicht neapolitanisch. Er lebte und dozierte seit Jahrzehnten an der Universität, stammte aber aus dem Apennin, aus der Gegend von Aquila. »Wir sprechen weicher«, sagte er, «nicht ›Spoleto‹ mit harten Labialen und Dentalen, sondern mit weichen, nämlich ›Sboledo‹? Hören Sie es?« Ich weiß nicht, warum sich Croce mir zuliebe auf das dialektische Wortfeld einließ. Er erklärte, die Redeweise des Neapolitaners gelte im Norden und in Rom als rasch, hart und mundfertig, so wie das Sächsische im Deutschen, und obwohl man die Klugheit der Neapolitaner, ihren Geschäftssinn, fürchte, lache man über ihre Redeweise.

Alda kam und schaute nach dem Sorbet. Noch einmal sprach Croce von Voßlers Lope. Er fand, Voßler sei hispanophil. Neapel habe seine eigenen Ansichten über Spanien. Doch bemerkte er, Spanien habe den Ruhm, die Kirche im siebzehnten Jahrhundert vor dem Untergang bewahrt zu haben. Ich wunderte mich, daß Croce einen Gewinn darin sehen konnte, und sagte es ihm. Ich hatte nur zu gut die Einleitung zur »Geschichte Europas im 19. Jahrhundert« gelesen. Voßler hatte sie im April 1932 in der »Corona« veröffentlicht, einen skandalösen Essay, erfüllt vom Kathedergeist gegen die »Schwarzen«, die »Klerikalen«: Mit solchen Begriffen analysierte Croces Suada die moderne Kirche.

Die Entwicklung der herrlichen Zeitschrift bewegte ihn, und ich war froh, vom heiklen Thema ab und zur Anbetung Rudolf Borchardts zu kommen. Der hatte Croce eine Akademie der Wissenschaften, eine Universitas litterarum genannt und ihm das zwanzigste Jahrhundert als das seine zugeschrieben, so wie Cicerco das erste vor Christus, Petrarca das vierzehnte, Erasmus das fünfzehnte, Leibniz das siebzehnte,

Voltaire das achtzehnte, Goethe das neunzehnte. Jeden dieser Namen verbrannte ich wie Weihrauchkörner auf dem Altar der Bewunderung, und Croce war genügend Südländer, genügend Italiener, sie tiefaufatmend durch die Nase zu ziehen. Er stand auf, schwer aus dem Sessel, die Audienz war zu Ende, und er sagte: »Wenn Sie mögen, Dottore, übermorgen abend«, und dann folgte etwas, das ich nicht verstand und ungefähr so klang: »al vino e frutta insalata.« Ich war eingeladen.

Croce machte aus dem Handgelenk eine Bewegung, und ich wußte von Bertone, was sie bedeutete: »Mach's gut.«

Bertone lungerte draußen herum. Durch den Besuch bei Croce war mein Ansehen unermeßlich gestiegen. Das Volk wußte und verstand, daß Croce damals wie ein gefangener Löwe unter ihm hauste. Als ich Bertone fragte, was die Einladung »al vino e frutta insalata« bedeute, stutzte er, dachte nach und lachte: »Ah, nonsenso, impossibile«, und erklärte mir so gut es ging, es handle sich um eine Einladung zum späten Abend, nach dem Essen und nur unter Herren. Er sah mich von der Seite an, und während wir die Toledo hinunterbummelten zum Isotta Genéve, unterließ er seine Scherze, wenn uns Mädchen entgegenkamen. Es tat mir leid um seine Unbefangenheit; niemand konnte so wie er mit Augen und Fingern reden, hoch komisch; der Neapolitaner ist ein Naturkind des Theaters. Wir tranken einen Campari Soda, und ich eröffnete ihm, daß ich morgen unbedingt und ohne ihn nach Amalfi müsse.

Um nach Amalfi zu kommen, fuhr ich mit der Bahn nach Salerno und marschierte auf der schönen Straße am Meer entlang, in der Hoffnung, daß mich jemand aufläse. Ein Autobus mit Bauern nahm mich auf. Sie hatten Hunde, Ziegen und Hühner im Gepäck. Nach einiger Zeit bemerkte ich, daß der Sack, auf dem mein Fuß stand, sich bewegte – es war ein Schwein. Die Reisenden bejubelten die Künste des Fahrers, wenn er abschüssige Stellen im Leerlauf nahm oder auf zwei Rädern über dem Abgrund zu schweben schien. Der Kühler kochte. In den Kurven fiel man auf den Nachbarn. Ein Demjon Rotwein machte die Runde, und der Conduttore wurde ebenso wie der Tedesco zum Mithalten genötigt.

In Amalfi suchte ich das Hotel Luna im ehemaligen Augustinerkloster. Als ich fragte, stutzte man: es gäbe kein Augustinerkloster. Ich stieg die schöne lange Treppe zur Kathedrale hinauf und dann hinab zur Krypta, wo die Gebeine des Apostels Andreas verehrt wurden. Gegenüber dem Altar befand sich ein Halbrund mit weißgestrichenen Kinderbänken für den Chor. Ich konnte nicht herausbekommen, ob die Amalfitaner ihrem Andreas so vertrauten wie die Neapolitaner dem Januarius. Ich fragte einen Soutanenträger nach dem Augustinerkloster. Doch er schüttelte den Kopf – ob ich nicht das Antonianerkloster meine mit dem heutigen »Luna«? James Marc hatte in seinem Telegramm die Ordensklöster verwechselt. Als ich den Portier des »Luna« nach Marjorie fragte, leuchteten die dunklen Augen seiner sarazenischen Mutter auf, und er gab mir ein Zimmer unmittelbar neben ihr. Das Zimmer ging auf einen weinbewachsenen Umgang, wie südliche Hotels ihn lieben, mit Blumentöpfen vollgestellt. Ich rasierte mich und kam mir wie jener Wahnwitzige vor, der drei Tage lang vergebens auf Greta Garbo hatte warten müssen.

Als ich an der Marina flanierte, sah ich Marjorie in Begleitung zweier Tweedjacken. Sie trug ein Kleid aus lose flatterndem Stoff. Die Arme waren bloß, und an den Füßen trug sie modische Klappersandalen aus Holz mit dünnen Riemchen. Die Tweedjacken sahen wie etwas zu elegante Tennistrainer aus und rauchten Players Navy Cut. Ich

überholte das Trio und kehrte plötzlich, um Marjorie von vorne zu sehen, um. Die Farbe ihrer Haut war goldbraun wie Metall im Regen. Wir hatten uns anderthalb Jahre lang nicht gesehen. Sie erkannte mich sofort. Sie war das Leben selber. Ich wußte, daß Marjorie Italienisch sprach, hatte sie doch damals im »Blue Bird« mit Robert Auty den ersten Gesang von Dantes »Divina Commedia« rezitiert. Und da sie für mich »beata e bella« war wie Beatrice, sprach ich sie italienisch an, in der Hoffnung, daß die Tweedjacken uns nicht verstünden: »Ich bin froh, dich zu sehen, ich bekam einen Brief von James aus Trinity, du wärst hier – che fai?« Noch nie im Leben hatte ich so viele Worte mit Marjorie gesprochen. Sie zog mich beiseite und sagte: »Hast du ihre Gesichter gesehn?« Sie meinte ihre Begleiter. »Weil ich ein Deutscher bin?«

»Ach nein«, sie lachte und in der Stimme hörte ich die Melodie eines Liedes. Diese Stimme hatte mich damals verzaubert. Ich sagte, wir wollten zu Sant'Andrea gehen.

»Sie lassen mich nicht aus den Augen«, sagte Marjorie; dann riß sie mich fort, und wir rannten die Treppe hinauf. Wir hielten am Weihwasserbecken, und ich wollte sie bekreuzigen. »Bist du verrückt geworden«, sagte sie. Die Kirche war leer, und ich brachte es fertig, Marjories Stirn zu berühren.

»Dieser Aberglaube!« sagte sie aufgeregt. Aber im Ausland löst sich die englische Moral, wie man weiß, wie ein Tropfen Essig in einem Eimer Wasser auf. Wir aßen an diesem Abend gemeinsam und tranken den nach Veilchen duftenden Taurasi, sprachen durcheinander englisch, deutsch, italienisch und walisisch. Die Tweedjacken kamen nämlich aus Llandudno. Wenn sie schwer trinken, fallen englische Studenten in eine Art Koma – und so kam es, daß Marjorie und ich plötzlich allein in der Nacht waren. Ich hätte alle Herrlichkeiten von Neapel nicht gegen Marjories Haare vertauschen mögen. So kam es, daß ich Bertone verriet, Benedetto Croce und Alda verriet, das Isotta Genéve verriet und erst nach fünf Tagen, nur die Rückfahrkarte in der Tasche, einen Schnellzug nach Deutschland bestieg.

DER PAPST UND DIE JESUITEN. Schon in den letzten Jahren der Regierung Pauls VI. hatte man den Eindruck, daß es zwischen der päpstlichen und der jesuitischen Kurie, nur wenige Schritte voneinander entfernt, manche Reibungen gebe. Der Orden schien in Lehre und Disziplin nicht mehr so zuverlässig zu sein wie früher. Die Besorgnis Pauls VI. wuchs offenbar noch angesichts der Überlegungen der 32. Generalkongregation von 1974/75. Er hatte, wie es schien, den Eindruck, als wolle sich der Orden aus seiner besonderen Bindung an den Papst lösen. Das war jedoch nicht beabsichtigt. Man wollte lediglich eine andere Form dafür finden. Die besondere Bindung des Ordens an den Papst besteht in einem eigenen Gelübde, das jedoch nur von einem kleineren Teil der Priester des Ordens abgelegt wird, den sogenannten Professen. Der Orden hat sich aber immer in seiner Gesamtheit als an den Papst gebunden gefühlt. Die 32. Generalkongregation überlegte, wie sie den ordensinternen Unterschied überwinden könne. Schon ihre Vorgängerin hatte in den Jahren 1964/65 Überlegungen darüber angestellt.

Unter Johannes Paul II. verschärfte sich offenbar die Spannung. Nur mühsam erreichte der Generalobere des Ordens, P. Pedro Arrupe, im April 1980 eine Audienz, in der er den Papst um Einverständnis für seinen Rücktritt vom Amt bat. Kurz angebunden lehnte der Papst dies ab und bat Arrupe, alle Vorbereitungen für eine Generalkongregation, die seinen Nachfolger wählen sollte, zu unterlassen. Kurz vor der Abreise des Papstes nach Afrika im Mai 1980 erhielt P. Arrupe einen Brief des Papstes, worin das in der Audienz Besprochene bestätigt wurde. Dann brach der Kontakt bis zur Audienz am 17. Januar 1981 ab, in der Arrupe die Gründe für seinen Rücktritt darlegen konnte. Der Papst entschied nichts. P. Arrupe litt sichtlich unter dieser Zurückhaltung. Das Attentat vom 13. Mai 1981 machte den Papst für Monate arbeitsunfähig.

Erst als Arrupe bei seiner Rückkehr von den Philippinen im August 1981 einen Schlaganfall erlitten und einen Generalvikar für den Orden eingesetzt hatte, den bisherigen Generalassistenten Vicent O'Keefe, hörte er wieder vom Papst, diesmal allerdings etwas ganz Unerhörtes in der Geschichte des Ordens. In einem Brief vom 15. Oktober 1981 griff Johannes Paul II. unmittelbar in die Regierung des Ordens ein. Er setzte den von Arrupe ernannten Generalvikar ab und ernannte einen persönlichen Delegaten, der die Vorbereitung der Generalkongregation übernehmen sollte. Das war P. Paolo Dezza, früher einmal Rektor der Gregoriana und dann Generalassistent des P. Arrupe. Dem Achtzigjährigen gab er den Provinzial der japanischen Provinz, den Sarden P. Giuseppe Pittau, zur Seite. Der Orden trug den außerordentlichen Eingriff des Papstes mit wenigen Ausnahmen in schweigendem Gehorsam. Man darf darin eine Frucht der überaus geistlichen Führung und des Vorbilds von P. Arrupe sehen.

Die Entwicklung des Ordens in den letzten fünfzehn Jahren – soll man sie Krise nennen? – ist nicht einfach Ergebnis und Ausdruck der nachkonziliaren Umbrüche in der Kirche. Den Keim dazu hat sich der Orden schon in den Jahren davor geholt. Zwar gehörten viele der Konzilstheologen dem Orden an, und nicht wenige von ihnen trugen entscheidend zu einer richtig verstandenen Öffnung der Kirche bei. Aber das Gros des Ordens und wohl auch seine Leitung wurden vom Konzil überrascht. Rückblickend wird man sagen müssen, daß er in diesem Jahrhundert zu groß geworden ist. 1914 zählte er 16 894 Mitglieder, 1965 waren es 36 038. Der seitherige Schwund – durch viele Austritte bedingt – auf 26 622 dürfte zeigen, daß zu viele zu wenig philosophisch und theologisch und wohl auch geistlich geschult waren, um das Konzil richtig einordnen zu können. Dazu kam, daß von der damaligen Führung des Ordens kaum Impulse geistiger und geistlicher Art ausgingen. Sie erschöpfte sich in Anordnungen rein institutioneller und formaler Art, deren Sinn häufig schwer einzusehen war, vor allem dann nicht, wenn man die ungeheuren geistigen Probleme der Zeit sah.

Die unmittelbar nach dem Konzil abgehaltene Generalkongregation diskutierte zwar derarti-

ge Probleme auf dem Hintergrund der Konzilsdekrete und der Konstitutionen des Ordens. Aber ihre Überlegungen blieben zu sehr Mosaiksteinchen, als daß ein Gesamtbild der geistigen und geistlichen Situation von Kirche und Orden in einer säkularisierten Welt hätte entstehen können. Ein solches Bild war um so schwerer zu gewinnen, als die Situation in den einzelnen Ländern und Kulturbereichen, aus denen die Patres kamen, damals noch grundverschieden waren. Schließlich – und das ist gewiß ein Entschuldigungsgrund – darf nicht übersehen werden, daß es nicht Aufgabe einer gesetzgebenden Versammlung sein kann – und das ist die Generalkongregation in der Gesellschaft Jesu –, theoretische Einsichten philosophischer, theologischer oder gar geschichtlicher Art zu erarbeiten und verbindlich festzulegen. Aber man hätte vielleicht einen Weg finden müssen, der die Existenz des Ordens in dem ungeheuren Umbruch der Zeit einsichtiger gemacht hätte. Zu sehr waren zu viele von der Idee besessen, daß alles anders werden müsse, ohne zu bedenken, daß Veränderung in sich noch keinen Wert darstellt.

Auf diesem Hintergrund ist die Ansprache des Papstes zu verstehen, die er am 27. Februar 1982 vor den Provinzialen hielt, die P. Dezza aus der ganzen Welt zusammengerufen hatte. Angesichts der grundsätzlichen Probleme konnte sich der Papst nicht darauf beschränken, eine Philippika zu halten, die in der Aufzählung einiger Gravamina steckengeblieben wäre. Daß er dies nicht getan hat, ist beileibe keine Bestätigung der Entwicklung der letzten fünfzehn Jahre. Er hat viel grundsätzlicher ausgeholt und den Orden von seinen Konstitutionen her zur Ordnung gerufen. Er setzte kräftige Markierungen und steckte eine Fahrrinne ab, innerhalb derer sich der Orden frei bewegen kann. Über die Richtung kann niemand verwundert sein, der das Programm des Papstes kennt: die Verwirklichung des Konzils. So wie die Gesellschaft Jesu vor 400 Jahren geholfen hat, die Dekrete des Konzils von Trient ins Leben der Kirche einzubringen, so solle sie sich nach dem Wunsch des Papstes im Geist ihres Gründers auch für das einsetzen, was der Geist Gottes mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der Kirche wachgerufen hat. Der Nachdruck ist groß: Feierlich, so sagt der Papst, besteht er auf der genauen Auslegung des Konzils. Das ist der stärkste Ausdruck, den ein Papst gebrauchen kann. Und die «genaue Auslegung« geschieht für ihn in der Kirche und im Heiligen Geist, dessen Werk das Konzil ist. Sie kann nicht nach psycho-soziologischen Kriterien erfolgen. Die Gesellschaft Jesu soll zusammen mit Papst und Bischöfen an der genauen Verwirklichung des Konzils mitarbeiten, um jene, die sich vom Progressismus einerseits, vom Integralismus anderseits verführen ließen, zur Gemeinschaft mit ihm und den Bischöfen zurückzubringen. Unüberhörbar ist, daß der Papst offenbar der Meinung ist, der Orden stände nicht wie ein Mann hinter dieser Aufgabe, sei vielmehr selbst Abweichungen ausgesetzt (Nr. 7).

Es wäre falsch, darin eine Vergatterung auf eine geistige Uniformität zu sehen, die es weder in der Kirche noch in der Gesellschaft Jesu je gegeben hat. Der Papst wünscht sich einen Orden, der sich durch Beweglichkeit und Dynamik auszeichnet (Nr. 6), der ein Vorkämpfer der von der Kirche gewünschten Erneuerung ist. Einem solchen Orden kann man nicht das Denken und die geistige Auseinandersetzung mit den Fragen der Zeit verbieten. Dann ist es unausbleiblich, daß er sich gerade mit Grenzfragen befassen muß, daß es dabei auch zu Grenzüberschreitungen kommen kann, daß nicht wenigen, die nicht zu den Vorkämpfern, sondern zur großen Marschkolonne gehören, Wagnisse und Unternehmungen des Ordens zu riskant erscheinen. Das hat sich in der Geschichte des Ordens nie verhindern lassen und wird sich auch nie verhindern lassen.

Um so dringender ist deswegen für den Orden die Einordnung in die Kirche. Es ist ihm sozusagen eine institutionelle Bremse eingebaut: die enge Bindung an den Papst, die seinen Elan und seine Dynamik gewiß nicht unterbinden, wohl aber immer wieder das rechte Maß finden lassen soll. Der Hinweis auf die loyale Treue gegenüber dem kirchlichen Lehramt durchzieht die ganze Rede, wird aber in Nummer 12 zur eigentlichen Thematik. Der Papst nennt sie den »Wesenskern des ignatianischen Charismas«, »das, was das Innerste eures Ordens ausmacht«. Bisher wurde diese Bindung als besondere Verpflichtung dem Heiligen Stuhl gegenüber angesehen. Johannes Paul II.

dehnt zwar nicht das Gehorsamsgelübde, wohl aber die loyale Treue im Sinn des Konzils auch auf das Kollegium der Bischöfe aus. Ja er schließt auch die römischen Dikasterien darin ein, die Hilfsorgane des Papstes bei der Regierung der Kirche sind.

Dabei wird es naturgemäß zu Meinungsverschiedenheiten kommen müssen. Aber wer unvoreingenommen Publikationen und Meinungsäußerungen von Jesuiten in den letzten Jahren prüft, wird unschwer erkennen, daß manche Jesuiten dabei einen schlechten Stil entwickelt haben. Nicht selten entstand der Eindruck, als stehe der Orden nicht auf seiten der Kirche, sondern in einem anderen Lager, als sei er immer und schon von vorneherein gegen das, was Bischöfe erklären und tun, als hätten bei ihm Schwätzer das große Wort.

Es wird daher eine der vordringlichen Aufgaben des Ordens sein, die richtigen Leute auszuwählen, sie richtig auszubilden und die Ungeeigneten rechtzeitig zu entlassen. Der Papst warnt ausdrücklich davor, die Ausbildung der jungen Jesuiten zu verwässern, was er wohl nicht getan hätte, wenn er der Meinung wäre, sie sei in jeder Hinsicht in Ordnung. Dabei legt er besonderes Gewicht auf die geistliche Ausbildung. Es kann kein Zweifel sein, daß der Orden nach Jahren des Experimentierens wieder mehr Mut zur Führung aufbringen muß, die sich nicht von dem bestimmen läßt, was die jungen Leute wünschen, sondern von dem unaufgebbaren Ziel des Ordens: heute genauso wie eh und je Christus und seiner Kirche unter dem Römischen Papst zu dienen, indem sie dem gekreuzigten Herrn folgen. Dies allein kann ihn vor allzu großer Weltlichkeit bewahren.

Die konkreten Arbeiten, die der Orden dabei zu leisten hat, sind heute dieselben wie früher, auch wenn sie anders getan werden müssen. Der Papst legt das Gewicht durchaus auf die herkömmlichen Arbeiten des Ordens: die Erneuerung des geistlichen Lebens der Gläubigen, die Erziehung der Jugend, die Ausbildung des Klerus, der Ordensmänner und -frauen, die Missionstätigkeit. Dazu kommen seiner Ansicht nach die Beschäftigung mit dem Ökumenismus, mit den Beziehungen zu den nichtchristlichen Religionen und dem Atheismus. Einen längeren Abschnitt widmet er dem Einsatz für die Gerechtigkeit, der für ihn integrierender Bestand der Verkündigung des Evangeliums ist (Nr. 8). Der Papst hat also die Überlegungen der 32. Generalkongregation um den Einsatz des Ordens für die Gerechtigkeit nicht widerrufen. Wohl aber hat er mit seinen Ausführungen konkrete Entwicklungen korrigiert, wenn er sagt, daß es zwar früher vorkommen konnte, daß Priester auch Aufgaben des Arztes, des Sozialarbeiters, des Politikers oder des Gewerkschaftsführers übernehmen mußten, daß heute aber im allgemeinen dafür katholische Laien zur Verfügung stehen. Dabei weiß er natürlich, daß es auch heute noch Ausnahmen geben kann, »wenn auch nur stellvertretend« (Nr. 8). Normalerweise aber sieht der Einsatz des Priesters und damit eines Priesterordens wie der Gesellschaft Jesu anders aus als der des Politikers oder Gewerkschafters, auch wenn Trennungslinien oft nicht leicht zu ziehen sind.

Die Rede des Papstes ist klar. Er hat den Orden vor den Kernpunkt seiner Existenz gestellt. Daran ist nichts zu beschönigen. Die Rede kann auch nicht zu einem Lob für die Gesellschaft Jesu uminterpretiert werden. Es ist genau genannt, worauf es dem Papst beim Orden ankommt. Das entspricht bis ins Letzte dem, worauf es Ignatius von Loyola ankam. Die Frage ist nur, ob der Orden die Kraft aufbringt, das zu tun.

Oskar Simmel SJ

NOCH EINMAL: DAS »LEERE« GRAB. – In dem Aufsatz »Das ›leere Grab‹ und der Glaube an Jesu Auferstehung« will R. Pesch in der Frage nach der Historizität des leeren Grabes und seiner Rolle im Osterglauben »eine für unseren Wissensstand wie für unsere theologische Reflexion verantwortbare Position«[1] formulieren. Sein Urteil, daß »die Entdeckung des geöffneten und leeren Grabes Jesu ... nicht als historisch gesichert gelten kann«,[2] würde sich aber wirklich zwingend nur dann ergeben, wenn »der Glaube aus dem Wort und der

1 In dieser Zeitschrift 1/82, S. 6.

2 Ebd., S. 19.

Glaube kraft der Epiphanie verschiedene Dinge sind«,[3] wenn also der Glaube »gegen die Vernunft, auch gegen die historische Vernunft«[4] ist und darum historische Untersuchungen im Glaubensgeschäft die Aufgabe haben, alle Beweise für den Glauben zu zerstören.[5] Das aber wäre eine protestantische Voraussetzung. Peschs Reflexion zu dem, was er historisch-kritisch gefunden zu haben meint, entspricht dieser Prämisse: Der Glaube sei »nicht auf die historische Vergewisserung durch ein ›leeres Grab‹ angewiesen«,[6] vielmehr werde vom Auferstehungsglauben her »das Grab, das Symbol des Todes, als ›leer‹ erkennbar«.[7]

Muß man, um »für unsere theologische Reflexion« Verantwortbares zu sagen, nicht auf die Unterschiede der theologischen Anthropologie, die das historisch-kritische Urteil beeinflussen können, reflektieren? Der Unterschied aber ist, kurz gesagt, dieser: Nach katholischer Auffassung werden wir durch die philosophische und historische Vernunft für den Glauben erschlossen; nach lutherischem Verständnis dagegen ist der Glaube gegen alle philosophische und historische Vernunft. Pesch hofft, daß »uns das Bewußtsein dafür neu geschärft werden könnte«,[8] daß der Glaube von der historischen Vergewisserung unabhängig ist. Aber der katholische Glaube hat ein anderes Verhältnis zur Geschichte, das K. Adam so formulierte, daß es zwar »in Sachen des Glaubens keine Beweisführung gibt, die den Verstand nötigen würde«,[9] Glaubenserkenntnis aber *immer* voraussetzt, »daß das Übernatürliche an dem geschichtlich Vorgegebenen haftet und deutlich erspürbar ist«.[10]

Wenn nach Pesch es »aller Anstrengung der Exegese in historisch-kritischer Bemühung wert«[11] ist, zu dieser »Einsicht«, zu diesem »Bewußtsein« von der Unabhängigkeit des Auferstehungsglaubens von der historischen Vergewisserung durch das leere Grab beizutragen, so sind doch diese Einsicht und dieses Bewußtsein keine exegetische Erkenntnis, nicht aus der Sache selbst, den Grablegungs- und Auferstehungsberichten, gewonnen. Vielmehr handelt es sich um folgende lutherische Prinzipien: Der Glaube muß die sinnfälligen Dinge, zu denen auch die historischen gehören, abwerfen.[12] Gott verwirft eine Erkenntnis des Unsichtbaren, die aus dem Wissen um das Sichtbare erwächst.[13] Der historische Glaube ist dasselbe wie der Teufelsglaube.[14] Das Evangelium wird durch menschliche Historien nicht gegeben.[15] Nur ein *Theologus gloriae* behauptet Erkenntnis des Unsichtbaren aus dem Sichtbaren.[16] Bultmann hat, mit Berufung auf Luthers Rechtfertigungslehre, diese Prinzipien der modernen Exegese vermittelt: Im Glauben sei der Christ zwar nicht der Geschichte entnommen, aber doch jenseits der Geschichte, »unweltlich«.[17]

Angenommen, das Prinzip gilt, der Glaube sei von der historischen Vergewisserung unabhängig. Wenn für die Auferstehung Jesu die Historizität des leeren Grabes ohne Bedeutung ist, kann dann nicht auch der Glaube an den Wundertäter Jesus bestehen, ohne daß auch nur ein einziges Wunder historisch gewiß ist? Würde man nicht auch an einen kerygmatischen Christus glauben können, dessen Existenz historisch nicht gesichert ist? Diese Konsequen-

3 E. Käsemann, Die Heilsdeutung des Todes Jesu nach Paulus. In: Conzelmann/Flesseman/van Leer/Haenchen/Käsemann/Lohse, Zur Bedeutung des Todes Jesu. Berlin 1968, S. 26.

4 E. Bizer, Über die Rechtfertigung. In: Bizer/Goeters/Schrage/Kreck/Fürst, Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils. Berlin 1969, S. 25.

5 E. Bizer, ebd., S. 25.

6 In dieser Zeitschrift, a.a.O., S. 19.

7 Ebd., S. 19.

8 Ebd., S. 19.

9 K. Adam, Das Problem der Entmythologisierung und die Auferstehung des Christus. In: H.-W. Bartsch (Hrsg.), Kerygma und Mythos V. Hamburg-Volksdorf 1955, S. 115.

10 K. Adam, ebd., S. 108.

11 In dieser Zeitschrift, a.a.O., S. 19.

12 WA 9,23,36-38.

13 WA 1,362,6-8.

14 WA 40, I., 285,22.

15 WA 9,442,26.

16 WA 1,614,12.

17 R. Bultmann, Christlicher Glaube und Geschichte. In: ders., Gesammelte Aufsätze. Berlin 1973, S. 477 (S. 184).

zen, die bis zur Leugnung der Inkarnation führen können, sollten bedacht sein.

Der Nichtfachmann nimmt heute das exegetische Urteil oft stumm hin oder beantwortet es verzweifelt mit einem fundamentalistischen Protest. Seine Verschüchterung durch die Exegese könnte abgebaut werden durch das »Geblök eines Laien«. Der Mann, der es ausstieß, C. S. Lewis, Professor für mittelalterliche englische Literatur, verstand etwas von Literatur-, Überlieferungs-, Gattungs- und Formkritik; denn er mußte die historisch-kritische Methode auf einem weiteren Feld, als es das Neue Testament ist, handhaben. Er sagt: »Die gesicherten Ergebnisse moderner Forschung in bezug auf die Art, wie ein altes Buch geschrieben wurde, sind nur gesichert, ... weil die Menschen, denen die Tatsachen bekannt waren, tot sind und den Schwindel nicht aufdecken können.«[19] (Wobei er mit »Schwindel« natürlich keine Täuschungs*absicht* unterstellt!) Durch ein solches Urteil eines Fachmannes gestärkt, kann der durch die Fülle der Hypothesen verschüchterte Nichtfachmann z. B. in Peschs Aufsatz den zweiten Abschnitt auf Seite 14 (er befaßt sich mit der Überlieferungskritik von Mk 16,1-8) als etwas betrachten, das wegen Hypothesenhäufung (falls, falls, falls, falls) nur »einen verschwindenden Grad von Wahrscheinlichkeit«[19] besitzt.

Die zweite Lehre aus dem »Geblök eines Laien« ist die Unterscheidung zwischen Gelehrsamkeit und Urteilsvermögen. Es »folgt aus meinem Respekt vor der Gelehrsamkeit dieser großen Exegeten noch nicht, daß ich vor ihrem Urteilsvermögen denselben Respekt empfinden muß«.[20] Die dritte Lehre aber ist die wichtigste: Niemand müsse Zweifel gegenüber großen Exegeten unbedingt als Folge seiner Dummheit betrachten. »Vielleicht haben sie eine Zukunft, die er sich nicht träumen läßt.«[21]

Für die These, das leere Grab sei historisch nicht gewiß, nennt Pesch folgende Gründe: Die älteste Überlieferung, Mk 16,1-8, rede vom leeren Grab nur in der »besprochenen Welt«, nicht aber in der »erzählten Welt«, also nicht in dem Teil, in dem der Erzähler redet, sondern in dem Teil, in dem er dem Engel das Wort gibt. Der Leser, sagt Pesch, stellt sich zwar folgerichtig vor, die Frauen hätten ein leeres Grab gesehen, »doch der Erzähler selbst formuliert diese ›Vorstellung‹ nicht aus, er berichtet nicht so vorgestelltes Geschehen«.[22] »Von den Frauen, die zum Grab kommen (Mt) und in das Grab hineingehen (Mk), wird nicht berichtet, sie hätten das Grab leer gefunden.«[23] Erst bei Lukas und Johannes erscheint das leere Grab auch in der erzählten Welt. Dieses Gefälle der Überlieferung sei bedeutsam.

Die Unterscheidung einer erzählten und einer besprochenen Welt müßte doch wohl auch außerhalb des Neuen Testamentes berechtigt sein. Vor einiger Zeit erinnerte das Fernsehen an jüdische Schicksale in der NS-Zeit. Eine Dame berichtete, wie sie eine jüdische Familie besuchen wollte. Sie habe aber nur ein einziges Familienmitglied gefunden, das ihr sagte: »Es ist niemand da. Die anderen hat man schon geholt.« Übernimmt man die Unterscheidung von erzählter und besprochener Welt, so finden sich die leere Wohnung und das Holen durch die Gestapo nur in der »besprochenen Welt«, die Erzählerin selbst »formuliert diese Vorstellung nicht aus«. Was könnte man nicht alles folgern aus dieser Unterscheidung und vor allem aus dem Gefälle der Überlieferung, die von »leeren« jüdischen Wohnungen erst spät berichtet.

Als zweiten Grund führt Pesch an, „daß terminologisch nie vom ›leeren‹ Grab gesprochen wird«.[24] Außerdem könne »strenggenommen ... vom ›leeren Grab‹ nur im Blick auf die Mt-Darstellung die Rede sein, ansonsten treffen die Frauen in der Grabstätte den Engel (Mk) bzw. die beiden Engel (Lk, Joh) an«.[25] Aber wer im Zusammenhang mit der Auferstehung Jesu vom leeren Grab spricht, meint ein Grab ohne den Leichnam Jesu, ebenso wie die erwähnte Berichterstatterin (in der »besproche-

18 C. S. Lewis, Geblök eines Laien. In: Wort und Leben 10 (1980).

19 Ebd., S. 7.

20 Ebd., S. 6.

21 Ebd., S. 7.

22 In dieser Zeitschrift, a.a.O., S. 6.

23 Ebd., S. 10.

24 Ebd., S. 11.

25 Ebd., S. 11f.

nen Welt«) unter »leerer Wohnung« die Abwesenheit der Familie und nicht die des letzten Gliedes verstand.

Den entscheidenden Grund für die Nicht-Historizität des leeren Grabes liefert die Analyse von Mk 16,1-8. Diese »konstruierte Erzählung« habe nicht das »Berichten über Geschehen«, sondern das »Inszenieren von Wahrheit« zum Ziel.[26] Eine solche Inszenierung verwende »notwendige«, d. h. von der Erzählungsgattung vorgeschriebene Erzählzüge und solche, über welche der Erzähler »frei verfügt«. Zum historischen Kern dringe man vor insbesondere durch Rückschluß von den freien Erzählungen. In Mk 16,1-8 werde die Wahrheit inszeniert durch Türöffnungs- bzw. Befreiungswunder, Angelophanie, Suche nach entrückten Personen, nachträgliche Totensalbung, Hilfe Gottes in der Morgenfrühe. Das tragende Gerüst der Erzählung aber sei das Motiv der vergeblichen Suche. Pesch kommt zu folgendem Schluß: Der Erzähler läßt zwar die Frauen ins Grab gelangen (mittels der Erzählung von der nachträglichen Salbung), aber da er das leere Grab in der »besprochenen Welt« beläßt, es mit der von der Gattung »Vergebliche Suche« nicht vorgeschriebenen Angelophanie zusammenbringt, »entzieht er das ›leere Grab‹ der historischen Nachprüfbarkeit und läßt es im Bereich der für den Glauben an Jesu leibliche Auferstehung notwendigen Vorstellung«.[27]

Muß man das Urteil über die Rolle des sogenannten freien Erzählzuges, der Angelophanie, akzeptieren? Daß das leere Grab Vorstellungsimplikat ohne historische Nachprüfbarkeit sei, beruht auf der Verwechselung zweier Gedanken. Den ersten muß man bejahen: Die Auferstehung kann »aus der Entdekkung des leeren Grabes nicht ... abgeleitet werden«.[28] Aus diesem Satz folgt jedoch nicht, daß aus der Auferstehungsbotschaft des Engels auf die Nicht-Historizität des leeren Grabes geschlossen werden müsse, geschlossen werden dürfe, geschlossen werden könne. Ein Beispiel: Aus der Tatsache, daß ich ein Hinweisschild (das leere Grab) nicht entziffern kann und nur durch einen Führer (Engel) zum Ziel (Auferstehungsglauben) gelange, folgt niemals, daß die *Existenz* des Hinweisschildes unerkennbar oder der historischen Nachprüfbarkeit entzogen ist.

Meinolf Habitzky

26 Ebd., S. 14, Anm. 15.

27 Ebd., S. 17.

28 Ebd., S. 17.

NAIVE REFLEXION. – DIE IM ÜBRIGEN sehr eindrucksvollen Aufsätze von Rudolf Pesch über das »leere Grab« und von Karl Lehmann über die Emmauserzählung[1] enthalten eine Dimension, die mich beunruhigt, da sie offenbar etwas mit dem Geist heutiger Exegese zu tun hat.

1. Peschs Aufsatz kann man wie folgt zusammenfassen:

a) Die Historizität des leeren Grabes ist nicht erwiesen;

b) als solches ist das »leere Grab« auch kein Anlaß zum Glauben;

c) weil wir an die Auferstehung Jesu glauben, glauben wir auch daran, daß Jesus nicht im Grab verwest ist.

Wenn ich recht sehe, hat nie jemand behauptet, daß die Frauen und Jünger zum Glauben kamen oder wir zum Glauben kommen sollten, *bloß* weil das Grab leer war. Die Frage stellt sich vielmehr umgekehrt: Könnten wir an die Auferstehung glauben, wenn wir Anlaß hätten, zu meinen, das Grab sei *nicht* leer gewesen? Wenn heute ein bislang unbekannter Brief eines aufgeklärten Hellenen gefunden würde, der angesichts der vielen Gerüchte zum Grab ginge und dort die Leiche Jesu fände – würde dies unseren Glauben an die Auferstehung nicht radikal in Frage stellen?

Man kann dies auch so ausdrücken: Wenn ich an die Auferstehung Jesu so glaube, wie die Christenheit an sie bis zum Aufkommen moderner Exegese geglaubt hat, dann glaube ich auch, daß Christi Leib im Grabe nicht verwest ist – und zwar glaube ich daran als an ein historisches Ereignis, das zwar zufällig aus den Dokumenten empirisch nicht nachweisbar sein mag, deshalb aber nicht weniger empirisch »der Fall ist« wie Jesu Tod.

2. Lehmanns schönen Aufsatz kann man wie folgt zusammenfassen:

a) Die wichtigste Aussage der Emmauserzählung ist, daß das gläubige Verstehen der Schrift und das eucharistische Mal den entscheidenden Zugang zum Glauben an den Auferstandenen ausmachen;

b) ungewiß ist, ob sich das, wovon die Emmauserzählung berichtet, wirklich ereignet hat.

Nehmen wir an, der vorhin erwähnte Hellene wäre dem Gerücht vom Emmausgang nachgegangen, hätte Kleopas befragt – und von ihm erfahren, das Ereignis habe gar nicht stattgefunden und die Geschichte solle nur darstellen, wie man zum Glauben gelange. Hätte der Hellene nicht zurückgefragt: »Woher kommt denn dann eure Überzeugung, daß man so und nicht anders zum Glauben gelangt?« So überzeugend Lehmanns Deutung ist, verliert sie jede Überzeugungskraft, wenn man annimmt, es handle sich *bloß* um eine »Geschichte« aus der Sicht des »nachösterlichen Glaubens«.

Was mich bei den beiden Aufsätzen beunruhigt, ist, daß sie – und mit ihnen ein Großteil moderner Exegese – folgendes übersehen: Wie ich zum Glauben an die Auferstehung gelange, ist zwar interessant; ungleich wichtiger ist jedoch die Frage, ob dieser mein Glaube »zutrifft«. Da er ein Glaube ist, kann er nicht empirisch-wissenschaftlich erwiesen werden, gewiß. Aber er kann zumindest *ex hypothesi* empirisch widerlegt werden. Wenn das Grab nicht leer war und der Herr den Jüngern nicht erschienen ist (sondern die Berichte über die Erscheinungen nur »Ausdruck des Glaubens in der nachösterlichen Zeit« sind), dann gibt es ernsten Grund, nicht zu glauben.

Paul Tillich erzählte mir wenige Monate vor seinem Tode, warum er eine Theologie entwikkelt hatte, die völlig von der Historizität der Evangelien absah und deshalb wie eine »theologische Metaphysik« wirkte. »Hätte ich mich von der empirischen Geschichte nicht losgelöst, hätte ich jeden Morgen, wenn der Postbote einen neuen exegetischen Separatdruck unter der Wohnungstüre durchschob, meinen Glauben ändern müssen«, so (oder ähnlich) sagte er.

Das Problem, das Tillich damit aufwarf, läßt sich nicht dadurch lösen, daß man sagt, wesentliche Berichte der Evangelien seien zwar nicht unbedingt historisch, dennoch aber »aus der Sicht des Glaubens gesehen wahr« oder »eine

1 In dieser Zeitschrift 1/82, S. 6 bzw. 42.

Botschaft von kaum zu überschätzender Bedeutung«. Dies ist am Ende bloß eine Variante jener Haltung, die in Albert Schweitzers »Geschichte der Leben-Jesu Forschung« zum Ausdruck kommt: einen Jesus, der behauptet hat, er sei der Messias, hat es nie gegeben; aber laßt uns niederknien und Jesus verehren.

Aber dann wieder: Kann man wirklich einfach kommentarlos sagen, die »Erscheinungserzählungen« hätten »ein anderes Interesse als die Beantwortung unserer historischen Fragen« (Lehmenn, S. 43)? Fehlt da nicht irgendwo das Wörtchen »bloß«? Oder ist und bleibt das Berichtete dieser »Erzählungen« ähnlich unverbindlich wie im Bericht des Diogenes Laertios, Empedokles habe sein Leben beendet, indem er sich in den Ätna stürzte (was einfach hermeneutisch glänzend zur Gestalt dieses Mannes »paßt«)?

Nikolaus Lobkowicz

Rita Waschbüsch, geboren 1940 in Landsweiler bei Lebach (Saar), verheiratet, vier Kinder, seit 1970 Mitglied des Saarländischen Landtags, von 1974 bis 1977 Ministerin des Saarlandes für Familie, Gesundheit und Sozialordnung; zur Zeit Vizepräsidentin des Landtages des Saarlandes.

Marguerite Léna, geboren 1939, lehrt Philosophie an der Schule Sainte-Marie in Neuilly, Mitglied der Apostolischen Gemeinschaft Saint François Xavier. Den Beitrag auf Seite 330 übersetzte August Berz.

Claudie Lavaud, geboren 1947, ist Assistentin an der Universität Bordeaux III; verheiratet, drei Kinder; Mitarbeit an der christlichen Laienfortbildung in der Erzdiözese Bordeaux. Den Beitrag auf Seite 339 übertrug Hans Urs von Balthasar.

Jean Leclercq, geboren 1911 in Avesnes (Frankreich), seit 1928 Benediktinermönch in der Abtei Clervaux (Luxemburg), lehrt Geschichte der mittelalterlichen Spiritualität an der Gregoriana. Den Beitrag auf Seite 353 übertrug Hans Urs von Balthasar.

Kaspar Elm, geboren 1929 in Xanten (Rhein), war zunächst ordentl. Professor für mittelalterliche Geschichte an der Universität Bielefeld (1970-1974), danach an der Freien Universität Berlin.

Wilhelm Nyssen, geboren 1925 in Köln, ist katholischer Hochschulpfarrer an der Universität Köln und Honorarprofessor für Ostkirchenkunde im Bereich Byzantinistik in der Philosophischen Fakultät der gleichen Universität.

Der »Besuch bei Benedetto Croce« stammt aus den Erinnerungen 1934-1939 von Curt Hohoff. Sie erscheinen im Herbst unter dem Titel »Unter den Fischen« im Limes-Verlag, München.

Oskar Simmel SJ, geboren 1913 in Haar bei München, ab 1952 Redakteur der »Stimmen der Zeit«, ab 1967 bei Radio Vaticana, ab 1970 im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, ab 1973 Redaktionsmitglied des »Rheinischen Merkur«, ab 1979 Mitarbeiter des Erzbistums München und Freising.

Meinolf Habitzky, geboren 1928 in Braunsberg/Ostpr., ist Pfarrer in Roßlau/Elbe (DDR).

Nikolaus Lobkowicz, geboren 1931, ist Professor für Politische Philosophie an der Universität München. 1971-1982 war er Rektor/Präsident der Universität München; Vorsitzender des Vereins der Freunde und Förderer Communio e. V.

Kommet und empfanget das Licht

Taufe und Firmung in der orthodoxen Kirche

Von Wilhelm Nyssen

Die Liturgie der Taufe wird im Osten »taxis tou mysteriou tou photismou« genannt, d. h., die Taufe selbst gilt als Mysterium der Erleuchtung. Diese Bezeichnung bringt das Taufgeschehen in die unmittelbare Nähe zu den Heilsmysterien des Menschensohnes, nicht nur der ganzen Erlösung oder nur in das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung, sondern noch unmittelbarer in das Geschehen der Taufe Christi selbst. Denn seit den frühen Vätern des Ostens wird gerade die Taufe Christi »Photismos« – »Erleuchtung« genannt und am Fest der Epiphanie, dem 6. Januar, als vornehmliches Ereignis des Heils gefeiert. Im Troparion dieses Festes heißt es: »Als Du, Herr, im Jordan getauft wurdest, da wurde geoffenbart die Anbetung der Dreifaltigkeit; denn des Vaters Stimme gab Dir das Zeugnis, Dich, den geliebten Sohn, nennend, und der Geist in der Gestalt der Taube verkündigte des Wortes Untrüglichkeit. Der Du erschienen bist, Christus, und als Gott die Welt erleuchtet hast, Ehre sei Dir.«[1] Hier liegt die Auffassung zugrunde, daß die einzelnen Heilsmysterien des Kommens Jesu nicht jeweils eine Station im Ablauf seines Lebens bedeuten, sondern daß jedes für sich das Ganze des Heils enthält.

Wird die Taufe der Gläubigen »photismos«, »Erleuchtung«, genannt, dann bedeutet das, daß deren eigenes Taufgeschehen eine unmittelbare Nähe zur Taufe Christi darstellt und sie Anteil haben läßt an der Erleuchtung, die durch die Taufe des Sohnes in der Welt geschah. Schon Cyrill von Jerusalem sagt in seiner dritten Katechese:

»Jesus hat die Taufe geheiligt, als er selbst getauft wurde. Wenn der Sohn Gottes getauft wurde, wer kann dann die Taufe verachten und doch gläubig bleiben? Er wurde nicht getauft, um Sündenvergebung zu erlangen, nein, der Sündelose wurde getauft, um denen, die getauft werden, Gottes Gnade und Würde mitzuteilen (11).«[2]

Durch dieses Wissen der Kirche um die Taufe Christi im Jordan, aber auch um die darin sichtbar werdende Gesamtheit seines Heilswirkens an der Welt bleibt das Taufgeschehen in der orthodoxen Kirche »ohne Veränderung« bis in die Zeichen hinein in unmittelbarer Nähe zur Gesamtheit des biblischen Geschehens.

Der orthodoxe Christ, ob Kind oder Erwachsener, tritt also in der Taufe in

---

1 Menologion der orthodoxen Kirche 6. Januar Troparion der Tagesliturgie (1. Ton).

2 Cyrill v. Jerusalem, 3. Katechese über die Taufe (aus J. Quasten Floril. Patrist. Fasc. VII Pars II. Bonn 1935) übers. v. L. A. Winterswyl. Freiburg 1954², S. 17.

die Nähe zur Taufe Christi, gleichzeitig aber auch in den darin sichtbar werdenden Gesamtvollzug der Erlösung. So heißt es wiederum bei Cyrill von Jerusalem in der zweiten Rede über die Taufe gemäß den Worten des Römerbriefes 6,3-14:

»Sobald ihr eingetreten wart, habt ihr euer Gewand abgelegt; dadurch wurde versinnbildet das Ablegen des alten Menschen mit seinen Werken. Darauf wart ihr nackt und so Nachahmer des am Kreuze entblößten Christus, der mit dieser Nacktheit die Fürsten und Herrschaften entblößte und zuversichtlich über sie am Holze triumphierte. Da nämlich in euern Gliedern die feindlichen Mächte hausten, dürft ihr fürderhin nicht mehr jenes alte Gewand tragen: damit ist nicht das sinnlich Wahrnehmbare gemeint, sondern der alte Mensch, der verdorben wurde in den Gelüsten des Irrtums. Diesen soll die Seele, nachdem sie ihn einmal ausgezogen hat, nicht nochmals wieder anziehen . . . Darauf wurdet ihr Entkleidete mit geweihtem Öl vom Scheitel bis zur Sohle gesalbt und teilhaftig des guten Ölbaumes Jesus Christus. Herausgeschnitten wurdet ihr nämlich aus dem wilden Ölbaum und aufgepfropft auf den guten und bekamt Anteil an der Fülle des wahren Ölbaums . . . Darauf seid ihr zum heiligen Brunnen der göttlichen Taufe herabgeführt worden, wie Christus vom Kreuze zu seinem bestimmten Grabe. Und jeder einzelne ist gefragt worden, ob er an den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes glaube. Und ihr habt das heilbringende Bekenntnis bekannt und seid dreimal in das Wasser eingetaucht worden und wieder aufgetaucht und habt so die dreitägige Grabesruhe Christi sinnbildlich bezeichnet . . . Im selben Vorgang starbt ihr und seid geboren worden, und jenes heilsame Wasser wurde euch Grab und Mutterschoß zugleich . . . O neuartiges und wunderbares Geschehen! Wir sind nicht wirklich gestorben und nicht wirklich begraben worden und nicht wirklich nach der Kreuzigung auferstanden, sondern die Nachfolge geschieht im Bilde, das Heil aber in Wirklichkeit. Christus ist wahrhaft gekreuzigt und wahrhaft begraben worden und wahrhaft auferstanden, und alles dieses wird uns gnadenhaft zugewandt, damit wir, die wir durch Nachahmung seiner Leiden teilhaftig geworden sind, in Wahrheit das Heil erlangen« (1-5 passim).[3]

Das erste also, was einem in der Betrachtung des orthodoxen Taufritus auffällt, ist die unmittelbare Nähe zum biblischen Heilsgeschehen. Dann aber kommt ein Zweites hinzu. Der Ablauf des Taufritus ist seit Jahrhunderten nicht geändert, so daß frühchristliche Taufkatechesen oder mittelalterliche Taufansprachen, wenn sie von den einzelnen Zeichen sprechen, noch heute wie früher verstanden werden können, da nichts an den Zeichen geändert wurde. Natürlich wird darin vor allem die orthodoxe Auffassung von Tradition berührt. Die von den Vätern ererbte Überlieferung ist, wie Christus selbst vom Vater tradiert wurde, von Christus tradiert und kann nicht geändert werden. Sie ist als

3 Cyrill v. Jerusalem a.a.O., S. 31ff.

solche »Anamnesis«, Gedächtnis der Erlösung. Man muß in sie eintreten, ihre Zeichensprache verständlich machen, aber man kann die Zeichen niemals auf irgendwelche Bedürfnisse hin ändern. So bleibt nach dem Gebet der Namensgebung am Beginn der Taufhandlung für das Kind und den Erwachsenen der alte Sinn bestehen, daß der Priester dem Täufling, der sich zur Erleuchtung naht, den Gürtel löst und ihn entkleidet, ihm die Schuhe abnimmt und den nur mit einem Gewand Bekleideten, ohne Gürtel, mit entblößtem Haupt, barfuß, mit herabhängenden Armen gegen Osten aufstellt, ihm dreimal ins Angesicht haucht, ihn dreimal auf Stirn und Brust bekreuzigt und ihm dann die Hand auflegt und spricht:[4]

P Lasset uns zum Herrn beten!
V Kyrie eleison.
P In Deinem Namen, Herr Gott der Wahrheit, und im Namen Deines einziggeborenen Sohnes und Deines Heiligen Geistes lege ich meine Hand auf Deinen Knecht (Deine Magd) N.N., der (die) gewürdigt wurde, sich zu flüchten zu Deinem heiligen Namen und unter dem Schutz Deiner Flügel bewahrt zu werden. Entferne von ihm (ihr) jene alte Überlistung und erfülle ihn (sie) mit Glauben an Dich, mit Hoffnung auf Dich und mit Liebe zu Dir, auf daß er (sie) erkenne, daß Du der alleinige Gott bist, der wahre Gott, und Dein einziggeborener Sohn, unser Herr Jesus Christus, und Dein Heiliger Geist. Gib ihm (ihr), auf allen Deinen Wegen zu wandeln und, was Dir wohlgefällt, zu bewahren: denn, wo dies der Mensch tun wird, wird er darin sein Leben finden. Schreib ihn (sie) ein in das Buch Deines Lebens und vereinige ihn (sie) mit der Herde Deines Erbes.
Verherrlicht werde Dein heiliger Name an ihm (ihr) und der Name Deines geliebten Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus, und Deines lebendigmachenden Geistes. Es seien Deine Augen auf ihn (sie) gerichtet in Gnade allewege, und Deine Ohren, zu hören die Stimme seines (ihres) Flehens. Laß ihn (sie) Freude finden an den Werken seiner (ihrer) Hände und an seinem (ihrem) ganzen Geschlecht; damit er (sie) Dir danke, anbetend und verherrlichend Deinen großen und allerhöchsten Namen, und Dich lobe allewege an allen Tagen seines (ihres) Lebens.
Denn Dich besingt jede Kraft der Himmel, und Dein ist die Herrlichkeit, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und immerdar, und in die Äonen der Äonen.
V Amen.

Darauf wird über den Täufling ein vierfacher Aphorkismos oder Exorzismus

4 Alle folgenden Texte der Tauf- und Firmliturgie sind entnommen aus: Der Orthodoxe Gottesdienst I Göttliche Liturgie und Sakramente. Hg. v. S. Heitz. Mainz 1965, S. 468-488.

gesprochen, der an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrigläßt und gleichzeitig in Erinnerung ruft, wie in der gesamten orthodoxen Kirche alles Widergöttliche im biblischen Sinn nicht als das Böse, sondern als der Böse mit seiner Ausstrahlung bezeichnet wird. Exorzismus bedeutet Kampfansage und Austreibung des Bösen im Sinne des Widersachers, des Satans, des Fürsten der Welt, gegen den auch der Menschensohn in seinem Kommen angetreten ist und den er in seinem Sterben endgültig besiegt hat. So wird über den Täufling gebetet, daß der Widersacher ihn verläßt und nichts mehr an ihm als sein eigen erkennen kann. Das erste Gebet dieses Exorzismus lautet:

P Lasset uns zum Herrn beten!
V Kyrie eleison.
P Teufel, dich schilt der Herr, der in die Welt gekommen ist und Wohnung genommen hat unter den Menschen, auf daß er zerstöre deine Gewaltherrschaft und die Menschen befreie; er, der am Holze über die feindseligen Kräfte den Sieg gefeiert hat, da die Sonne sich verfinsterte, und die Erde erbebte, und die Gräber sich auftaten, und die Leiber der Heiligen auferstanden; der vernichtet hat den Tod durch den Tod und die Kraft genommen dem, der die Todesgewalt gehabt, das ist dir, dem Teufel. Ich beschwöre dich durch den Gott, welcher hinwies auf den Baum des Lebens und die Cherubim bestellte und das flammende, hin und her sich wendende Schwert, ihn zu bewachen. Sei gescholten und weiche von hinnen. Denn ich beschwöre dich durch den, der dahinwandelt auf dem Rücken des Meeres wie über festes Land und bedrohte den Sturm der Winde; dessen Blick die Meeresgründe trockengelegt und dessen Dräuen die Berge schmelzen läßt. Denn Er selbst befiehlt dir auch jetzt durch uns: Erschrick, fahre aus und hebe dich hinweg von diesem Geschöpf und kehre nicht wieder zurück, verbirg dich nicht in ihm, begegne ihm nicht, wirke nicht auf es ein, weder bei Nacht noch am Tage, nicht am Morgen und nicht zur Mittagszeit; sondern fahre hin in deinen Tartaros, bis auf den großen Tag des Gerichtes, der schon bereitet ist. Erschrick vor dem Gott, der da sitzt auf den Cherubim und überschaut die Abgründe, vor dem erzittern die Engel, die Erzengel, Throne, Herrschaften, Fürstentümer, Gewalten, Kräfte, die vieläugigen Cherubim und die sechsflügeligen Seraphim; vor dem erzittern der Himmel und die Erde, das Meer und alles, was darin ist. Fahre aus und hebe dich hinweg aus dem besiegelten, neuerwählten Krieger Christi, unseres Gottes; denn ich beschwöre dich durch jenen, der da einhergeht auf den Flügeln der Winde, der zu seinen Boten macht die Winde und zu seinen Dienern flammendes Feuer. Fahre aus und hebe dich hinweg aus diesem Geschöpf mit all deiner Macht und all deinen Engeln! Denn verherrlicht ist der Name des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und immerdar, und in die Äonen der Äonen.
V Amen.

Im vierten Exorzismus wird der ewige Vater selbst beschworen, den Täufling aus der Knechtschaft des Feindes zu befreien und ihn in sein Reich aufzunehmen. Dabei wird der Täufling vom Priester angehaucht, während er über ihn betet: »Vertreibe aus ihm jeden bösen und unreinen Geist, der sich verborgen und eingenistet hat in seinem Herzen.« Das ganze Gebet lautet:

P Lasset uns zum Herrn beten!

V Kyrie eleison.

P Ewig Seiender, Gebieter, Herr, der Du den Menschen nach Deinem Bilde und Deiner Ähnlichkeit geschaffen und ihm die Befähigung zum ewigen Leben gegeben hast; der Du ihn auch dann, als er durch die Sünde abgefallen war, nicht verschmäht, sondern durch die Menschwerdung Deines Christus die Erlösung der Welt bewirkt hast; erlöse Du selbst auch dieses Dein Geschöpf aus der Knechtschaft des Feindes, nimm es auf in Dein himmlisches Reich; öffne ihm die Augen des Verstandes, damit in ihm erstrahle das Licht Deines Evangeliums; geselle zu seinem Leben den lichten Engel, der ihn entreiße aller Nachstellung des Widersachers, böser Begegnung, dem mittäglichen Dämon und bösen Täuschungen.

Nun haucht der Priester ihn an auf Mund, Stirn und Brust, indem er spricht: Vertreibe aus ihm jeden bösen und unreinen Geist, der sich verborgen und eingenistet hat in seinem Herzen, (er sagt dies dreimal)

den Geist des Betruges, den Geist der Bosheit, den Geist des Götzendienstes und aller Habsucht, den Geist der Lüge und aller Unlauterkeit, die nach der Unterweisung des Teufels wirksam ist. Und mache ihn (sie) zum vernünftigen Schaf der heiligen Herde Deines Christus, zum teuren Glied der Kirche, zum Sohn (zur Tochter) des Lichtes und zum Erben (zur Erbin) Deines Reiches, damit er (sie), nach Deinen Geboten lebend, das Siegel unverletzt bewahrend, das Gewand unbefleckt erhaltend, erlange die Seligkeit in Deinem Reiche.

Durch die Gnade und die Erbarmungen und die Menschenliebe Deines einziggeborenen Sohnes, mit dem Du gesegnet bist samt Deinem allheiligen und guten und lebendigmachenden Geist, jetzt und immerdar und in die Äonen der Äonen.

V Amen.

Darauf wird der Täufling ältester Überlieferung gemäß nach Westen gewandt. Der Priester spricht zu ihm:

»Entsagst du dem Satan und all seinen Werken und all seinen Engeln und all seinem Dienste und all seinem Gepränge?« Der Täufling oder der Taufpate (falls der Täufling ein Kind ist) sagt: »Ich entsage.« Der Priester fragt dreimal dieselbe Frage und erhält dreimal dieselbe Antwort. Dann fragt er wiederum dreimal: »Hast du dem Satan entsagt?« und der Täufling antwortet: »Ich habe entsagt.« Dann sagt der Priester zum Täufling: »So blase und speie ihn an.« Nachdem dies geschehen ist, wendet der Priester den Täufling, der die Arme

gesenkt hat, gegen Osten und spricht zu ihm dreimal: »Schließt du dich Christus an?« und dieser antwortet: »Ich schließe mich an.« Danach sagt der Priester: »Du hast dich Christus angeschlossen«, und der Täufling antwortet: »Ich habe mich angeschlossen«, und wiederum der Priester: »Und glaubst du an ihn?« und der Täufling: »Ich glaube an ihn als den König und Gott.« Darauf spricht der Täufling das nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis. Nun werden die Fragen: »Hast du dich Christus angeschlossen?« und »Glaubst du an ihn?« mit ihren Antworten noch zweimal wiederholt, ebenso noch zweimal das gleiche Glaubensbekenntnis. Bei der Taufe eines Kindes wird das Glaubensbekenntnis nur einmal gesprochen. Nach dem dritten Glaubensbekenntnis ruft der Priester den Täufling noch dreimal an: »Hast du dich Christus angeschlossen?« und der Täufling antwortet dreimal: »Ich habe mich angeschlossen.« Dann sagt der Priester: »So falle vor ihm nieder und bete ihn an.« Dann fällt der Katechumene auf die Knie nach Osten und spricht: »Ich bete an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist, die einwesentliche und unzertrennliche Dreiheit.« Darauf sagt der Priester:
»Gesegnet Gott, der das will, daß alle Menschen erlöst werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, jetzt und immerdar und in die Ewigkeiten der Ewigkeit.« Dann spricht er folgendes Gebet:

P Lasset uns zum Herrn beten!
V Kyrie eleison.
P Gebieter, Herr, unser Gott, berufe Deinen Knecht N. (Deine Magd N.) zu Deiner heiligen Erleuchtung und würdige ihn (sie) dieser großen Gnade Deiner heiligen Taufe, entkleide ihn (sie) des alten Wesens und erneuere ihn (sie) zum ewigen Leben und erfülle ihn (sie) mit der Kraft Deines Heiligen Geistes zur Einigung mit Deinem Christus, damit er (sie) nicht ein Kind des Fleisches sei, sondern ein Kind Deines Reiches.
Durch das Wohlgefallen und die Gnade Deines einziggeborenen Sohnes, mit dem Du gesegnet bist samt Deinem allheiligen, guten und lebendigmachenden Geist, jetzt und immerdar, und in die Äonen der Äonen.
V Amen.

Dieses erste Geschehen des Exorzismus und des Bekenntnisses ist erfüllt von Dramatik und Spannung. Die öfteren Wiederholungen sind keinesfalls ermüdend, wie man im Westen oft denkt, sondern steigern das Wachwerden des Herzens, sich zu lösen von jedem, auch vom letzten Vorbehalt gegenüber dem göttlichen Angebot des einbrechenden Lichts. Dann folgt die Ordnung der heiligen Erleuchtung oder Taufe. Der Priester legt die weiße priesterliche Gewandung an und geht, während die Kerzen angezündet werden, zum Taufbecken und beräuchert den Raum um das Taufbecken. Darauf folgt ein langes, litaneiartiges Gebet folgenden Inhaltes:

Darauf spricht der Diakon:
D Segne, Gebieter!

Der Priester sagt:
P Gesegnet das Reich des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und immerdar und in die Äonen der Äonen.
V Amen!

Der Diakon sagt folgende Ektenie:
D Laßt uns in Frieden zum Herrn beten!
V Kyrie eleison.
D Um den Frieden von oben und das Heil unserer Seelen, lasset uns zum Herrn beten!
V Kyrie eleison.
D Um den Frieden der ganzen Welt, um den schönen Stand der heiligen Kirchen Gottes und um die Einheit aller lasset uns zum Herrn beten!
V Kyrie eleison.
D Für dieses heilige Haus und für alle, die darin gläubig, fromm und gottesfürchtig eintreten, lasset uns zum Herrn beten!
V Kyrie eleison.
D Für unseren Patriarchen (Metropoliten, Erzbischof oder Bischof) N. N., für die ehrwürdige Priesterschaft, den Diakonat in Christus, für den ganzen geistlichen Stand und für alles Volk, lasset uns zum Herrn beten!
V Kyrie eleison.
D Daß geheiligt werde dieses Wasser durch die Kraft und die Wirksamkeit und das Überkommen des Heiligen Geistes, lasset uns zum Herrn beten!
V Kyrie eleison.
D Daß herabgesendet werde auf dieses Wasser die Gnade der Erlösung, der Segen des Jordans, lasset uns zum Herrn beten!
V Kyrie eleison.
D Daß herabkomme auf dieses Wasser die reinigende Wirksamkeit der überwesentlichen Dreiheit, lasset uns zum Herrn beten!
V Kyrie eleison.
D Daß wir erleuchtet werden mit dem Licht der Erkenntnis und Gottseligkeit durch das Überkommen des Heiligen Geistes, lasset uns zum Herrn beten!
V Kyrie eleison.
D Daß sich erweise dieses Wasser als vertreibend jede Nachstellung der sichtbaren und unsichtbaren Feinde, lasset uns zum Herrn beten!
V Kyrie eleison.
D Daß würdig werde des unvergänglichen Reiches, der in ihm getauft wird, lasset uns zum Herrn beten!
V Kyrie eleison.

D Für den jetzt zur heiligen Erleuchtung Kommenden und um sein Heil lasset uns zum Herrn beten!
V Kyrie eleison.
D Daß er erklärt werde als Sohn des Lichtes und Erbe der ewigen Güter, lasset uns zum Herrn beten!
V Kyrie eleison.
D Daß er miteingepflanzt werde und teilhabe an dem Tode und der Auferstehung Christi, unseres Gottes, lasset uns zum Herrn beten!
V Kyrie eleison.
D Daß ihm bewahrt bleibe das Kleid der Taufe und das Unterpfand des Geistes rein und unbefleckt zum furchtbaren Tage Christi, unseres Gottes, lasset uns zum Herrn beten!
V Kyrie eleison.
D Daß dieses Wasser ihm werde zum Bad der Wiedergeburt, zur Vergebung der Sünden und zur Bekleidung mit der Unverweslichkeit, lasset uns zum Herrn beten!
V Kyrie eleison.
D Daß Gott der Herr die Stimme unseres Flehens erhöre, lasset uns zum Herrn beten!
V Kyrie eleison.
D Auf daß er und auch wir errettet werden von aller Trübsal, von Zorn, Gefahr und Not, lasset uns zum Herrn beten!
V Kyrie eleison.
D Stehe bei und errette, erbarme Dich und bewahre uns, o Gott, durch Deine Gnade!
V Kyrie eleison.
D Unserer allheiligen, reinsten, über alles gesegneten und ruhmreichen Herrin, der Gottesgebärerin und steten Jungfrau Maria, und aller Heiligen eingedenk, lasset uns einer den anderen und uns selbst und unser ganzes Leben (durch) Christus Gott befehlen:
V Dir, o Herr.

Diese Ektenie oder Litanei entfaltet in vier Stufen die große Ordnung des Flehgebetes der Kirche anläßlich der Taufe: für die Kirche; um die Bereitung des Wassers; für den Täufling; für alle Anwesenden. Sie wird gewöhnlich vom Diakon und den Sängern gesungen. Der Priester spricht selbst an dieser Stelle leise ein Gebet, in dem er sich selbst eindringlich vor Augen führt, wie gering und sündig er angesichts der Größe der heiligen Handlung ist, die er in Stellvertretung des Herrn spenden darf. Das Gebet lautet:

Barmherziger und gnädiger Gott, der Du Herzen und Nieren prüfest und kennst allein die Geheimnisse der Menschen, weil doch kein Ding vor Dir verborgen, sondern alles bloß und enthüllt ist Deinen Augen, der Du weißt,

was an mir ist: Verabscheue mich nicht und wende nicht Dein Angesicht von mir ab, sondern vergib mir die Übertretungen in dieser Stunde, der Du Nachsicht hast mit den Sünden der Menschen zur Buße, und wasche ab die Befleckung meines Leibes und die Unreinigkeit meiner Seele, und heilige mich gänzlich mit Deiner vollkommenen unsichtbaren Kraft und mit Deiner geistlichen Rechten; auf daß ich, anderen die Freiheit verkündigend und sie ihnen im vollkommenen Glauben an Deine unaussprechliche Huld darreichend, nicht selbst als Knecht der Sünde ungeprüft erfunden werde. Nein, Gebieter, Du allein Gütiger und Menschenliebender, laß mich nicht von hinnen gehen gedemütigt und beschämt; sondern sende mir Deine Kraft aus der Höhe und stärke mich zum Dienst dieser Deiner großen himmlischen Mysterien und forme ein Deinen Christus in ihn (sie), der (die) im Begriff ist, wiedergeboren zu werden durch meine Armseligkeit, und erbaue ihn (sie) auf dem Grunde Deiner Apostel und Propheten und stürze ihn (sie) nicht und pflanze ihn (sie) ein als Pflanze der Wahrheit in Deine heilige katholische und apostolische Kirche und reiße ihn (sie) nicht aus; damit, indem er (sie) zunimmt an Gottseligkeit, auch durch ihn (sie) verherrlicht werde Dein allheiliger Name, der Name des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und immerdar, und in die Äonen der Äonen. Amen

Darauf spricht er laut das Gebet zur Weihe des Taufwassers:

Groß bist Du, Herr, und wunderbar sind Deine Werke, und kein Wort reicht hin, Deine Wunder zu besingen! (dreimal)

Denn Du hast durch Deinen Willen das All aus dem Nichtsein ins Dasein geführt, durch Deine Macht erhältst Du die Schöpfung, und durch Deine Vorsehung verwaltest Du die Welt. Aus vier Elementen hast Du die Schöpfung gebildet und mit vier Jahreszeiten den Kreis des Jahres gekrönt. Vor Dir erzittern alle geistigen Kräfte; Dich besingt die Sonne; Dich verherrlicht der Mond; Dir dienen die Sterne; Dir gehorcht das Licht; vor Dir erschaudern die Abgründe; Deines Befehles gewärtig sind die Quellen. Du hast ausgebreitet den Himmel wie ein Zelttuch; Du hast fest gegründet die Erde über den Gewässern; Du hast ummauert das Meer mit Sand; Du hast die Luft zum Atmen ergossen. Die Kräfte der Engel dienen Dir, die Chöre der Erzengel beten Dich an, die vieläugigen Cherubim und die sechsflügeligen Seraphim, stehend und fliegend rings umher – aus Furcht vor Deiner unnahbaren Herrlichkeit verhüllten sie sich. Denn Du bist der unbeschreibliche, unanfängliche und unaussprechliche Gott, Du, der Du auf die Erde kamst, Knechtsgestalt annahmst und den Menschen gleich wurdest; denn nicht ertrugst Du, Gebieter, ob der Tiefe Deines Erbarmens, zu sehen, wie das Geschlecht der Menschen vom Teufel geknechtet wurde, sondern Du kamst und erlöstest uns. Wir bekennen die Gnade, wir verkünden das Erbarmen, wir verhehlen nicht die Wohltat. Die Geschlechter unserer Natur hast Du befreit, den jungfräulichen Schoß durch die Geburt geheiligt, die ganze Schöpfung preist Dich, den Erschienenen. Denn

Du, unser Gott, zeigtest Dich auf Erden und verkehrtest mit den Menschen. Du hast auch des Jordans Fluten geheiligt, vom Himmel herabsendend auf sie Deinen allheiligen Geist, und hast die Häupter der Drachen, die sich dort eingenistet hatten, zermalmt.

Du selbst also, menschenliebender König, komm auch jetzt durch das Überkommen Deines Heiligen Geistes, und heilige dieses Wasser! (dreimal)

Und gib ihm die Gnadengabe der Erlösung, den Segen des Jordans, mache es zur Quelle der Unverweslichkeit, zum Geschenk der Heiligung, zur Ablösung der Sünden, zur Heilung der Krankheiten, den Dämonen zum Verderben, unnahbar den feindlichen Kräften, erfüllt mit Engelskraft. Fliehen mögen von ihm die, welche Deinem Gebilde nachstellen; denn Deinen Namen, Herr, rufe ich an, den wunderbaren und herrlichen, der furchtbar ist Deinen Widersachern.

Hierauf bekreuzt der Priester dreimal das Wasser, indem er seine Finger hineintaucht, haucht es an und spricht:

Es mögen zerschmettert werden unter dem Zeichen Deines Kreuzes alle feindlichen Kräfte! (dreimal)

Es seien hinweggescheucht von uns alle in der Luft befindlichen und unsichtbaren Götter, und nicht möge sich verbergen in dem Wasser ein böser Geist der Finsternis, noch steige hinab zugleich mit dem Täufling, wir bitten dich, Herr, ein böser Geist, der Verfinsterung der Gedanken und Verwirrung des Gemütes herbeiführt; sondern Du, Gebieter des Alls, erweise dieses Wasser als Wasser der Erlösung, als Wasser der Heiligung, als Reinigung des Fleisches und Geistes, als Lösung der Fesseln, als Nachlassung der Übertretungen, als Erleuchtung der Seele, als Bad der Wiedergeburt, als Erneuerung des Geistes, als Gnadengeschenk der Kindschaft, als Gewand der Unverweslichkeit, als Quelle des Lebens. Denn Du sagtest, Herr: Waschet euch und werdet rein, tut ab die Laster von euren Seelen! Du hast uns geschenkt die Wiedergeburt von oben durch das Wasser und den Geist. Erscheine, Herr, über diesem (Wasser), und gib, daß der (die), welcher (welche) darin getauft wird, umgeschaffen werde zur Ablegung des alten Menschen, der durch die Lüste der Verführung verderbt ist, und zur Anziehung des neuen, der nach dem Bilde seines Schöpfers erneuert ist; auf daß er (sie), mit eingepflanzt zur Ähnlichkeit Deines Todes durch die Taufe, teilhaftig werde auch Deiner Auferstehung und, bewahrend die Gabe des Heiligen Geistes und mehrend das Unterpfand der Gnade, erhalte den Ehrenpreis der Berufung nach oben und zugezählt werde den Erstgeborenen, die eingeschrieben sind im Himmel, in Dir, unserem Gott und Herrn Jesus Christus. Denn Dir gebührt die Herrlichkeit, Ehre und Anbetung, mit Deinem anfanglosen Vater und Deinem allheiligen und lebendigmachenden Geist, jetzt und immerdar, und in die Äonen der Äonen.

V Amen.

P Friede allen!

V Und deinem Geiste.
D Beugt eure Häupter dem Herrn!
V Dir, o Herr.

Im unmittelbaren Anschluß an diese Weihe des Taufwassers durch den Priester wird auch das Katechumenenöl von ihm geweiht. Der Diakon hält das Gefäß mit dem Öl, der Priester haucht dreimal in das Gefäß und bekreuzt dreimal das Öl. Dann spricht er nach der Ankündigung des Diakons folgendes Gebet:

D Lasset uns zum Herrn beten!
P Gebieter, Herr, Gott unserer Väter, der Du denen in der Arche Noes eine Taube, die einen Ölzweig im Schnabel hatte, als Sinnbild der Versöhnung und Errettung von der Sintflut gesandt und durch sie das Mysterium der Gnade vorgebildet hast; Du, der Du die Frucht des Ölbaums zur Erfüllung Deiner heiligen Mysterien hinzugegeben hast; Du, der Du durch diese Frucht auch jene, die unter dem Gesetze waren, mit dem Heiligen Geist erfüllt hast und jene, die unter der Gnade sind, vollkommen machst: Segne Du selbst auch dieses Öl mit der Kraft und Wirksamkeit und dem Überkommen Deines Heiligen Geistes, damit es werde zur Salbe der Unverweslichkeit, zur Waffe der Gerechtigkeit, zur Erneuerung der Seele und des Leibes, zur Abwehr jeder teuflischen Einwirkung, zur Befreiung von allen Übeln für die, welche sich im Glauben damit salben oder auch von ihm kosten, zu Deiner Ehre und zur Ehre Deines einziggeborenen Sohnes und Deines allheiligen und guten und lebendigmachenden Geistes, jetzt und immerdar, und in die Äonen der Äonen.
V Amen.
D Lasset uns aufmerken!

Indem der Priester nun das Alleluja dreimal mit dem Volk singt, gießt er von dem Öl, drei Kreuzeszeichen mit ihm bildend, in das Wasser und ruft dann aus:
P Gesegnet Gott, der da erleuchtet und heiligt jeden zur Welt kommenden Menschen, jetzt und immerdar und in die Äonen der Äonen.
V Amen.

Der Täufling wird nun herbeigebracht, der Priester nimmt von dem Öl mit zwei Fingern und bildet das Kreuzeszeichen auf des Täuflings Stirn, Brust und zwischen dessen Schulterblätter, indem er spricht:

Gesalbt wird der Knecht (die Magd) Gottes N. N. mit dem Öl der Freude, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.

Und indem er des Täuflings Brust und den Rücken zwischen den Schulterblättern bezeichnet, spricht er:

Zur Heilung der Seele und des Leibes.

Die Ohren bezeichnend:

Auf daß er (sie) höre den Glauben.

Die Hände bezeichnend:
Deine Hände haben mich geschaffen und gebildet.
Die Füße bezeichnend:
Auf daß er (sie) wandle auf dem Pfade der Gebote.

Und nachdem er den ganzen Leib gesalbt, tauft der Priester den aufgerichteten und gen Osten schauenden Täufling, sprechend:
Getauft wird der Knecht (die Magd) Gottes N. N. im Namen des Vaters, Amen; und des Sohnes, Amen; und des Heiligen Geistes, Amen.

Bei jeder Anrufung taucht er den Täufling unter und hebt ihn heraus. Nach der Taufe wäscht der Priester seine Hände und singt mit dem Volk den Psalm 32, wobei der 1. Vers als Kehrvers gilt.

Selig der, dessen Übertretung vergeben und dessen Sünde bedeckt ist! Selig der Mann, dem der Herr die Schuld nicht anrechnet und dessen Herz kein Falsch ist . . .

Nach Beendigung des Psalmes bekleidet der Priester den Täufling und spricht:

Bekleidet wird der Knecht (die Magd) Gottes N. N. mit dem Gewande der Gerechtigkeit, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.

Darauf wird das folgende Troparion gesungen:
Reiche mir das Lichtgewand, der Du Dich umkleidest mit Licht, wie mit einem Gewande, erbarmungsvoller Christus, unser Gott!

Der Taufe ist also unmittelbar die Salbung mit dem Katechumenenöl vorangegangen, die durch die Berührung des ganzen Leibes sinnenfällig macht, daß der Täufling fortan ganz Christus gehört. In dem im 14. Jahrhundert entstandenen Buch: »Vom Leben in Christus« des Laien Nikolaos Kabasilas wird über diese Salbung geschrieben:

»Auch die Salbung mit Öl ist ein Zeichen für etwas anderes und kann darauf bezogen werden. Denken wir nur einmal an die Säule des Jakob (Gen 28,22), die dieser durch Salbung mit Öl Gott weihte, und an die Könige und Priester, die mit demselben Öl für das Gemeinwesen und für Gott geweiht werden, und die hinfort nicht mehr für sich selbst, sondern für Gott und für den Staat leben, denn dazu werden sie eingesetzt. So treten auch wir das eigene Leben, ja uns selbst an Gott ab. Das geschieht, wenn wir die alte Form abwerfen, um Gott ähnlich zu werden. Und das entsprechende Symbol steht ganz im Einklang mit unserer Beziehung als ›Christen‹. Denn wir lassen uns ja salben, und ›Christus‹ (der ›Gesalbte‹) ist es, dem wir ähnlich zu werden begehren. Er hat mit der Gottheit die Menschheit gesalbt, und auch an diesem seinen Chrisma (Salböl) haben wir Anteil, denn unser Chrisma ist ein Zeichen für seines. Das erkennt man aus dem, was der Liturge über den Gesalbten und Eingeweihten betet. Es sind dieselben Worte, mit denen David die Salbung und das Reich Christi andeutete. So spricht der Priester und meint damit den Einzuweihenden: ›Er

wird gesalbt mit dem Öl des Frohlockens‹; und David sprach im Hinblick auf den Heiland: ›Gesalbt hat dich, o Gott, dein Gott mit dem Öl des Frohlockens vor deinen Gefährten‹ (Ps 44,8), wobei mit den Gefährten wir gemeint sind, die er voll Menschenfreundlichkeit sich zu Genossen des Reiches macht.«[5]

In der durch die Salbung sichtbar gewordenen Christus-Förmigkeit wird der Täufling bei der Anrufung jeder der drei göttlichen Personen einmal untergetaucht und danach bekleidet. Das Öl der Salbung und das Wasser der Taufe vollziehen an ihm die Befähigung, jetzt ganz mit dem Lichtgewand bekleidet zu werden. Auch dies ist ein erneutes Eintreten in die Gleichförmigkeit mit der Taufe Jesu. Denn im Kondakion des Epiphaniefestes heißt es: »Du bist heute dem Erdkreis erschienen, und Dein Licht ist über uns aufgeleuchtet. Voll Erkenntnis singen wir Dir: Gekommen bist Du, bist erschienen, unzugängliches Licht.«[6]

In unmittelbarem Anschluß an dieses Taufgeschehen wird jedem Gläubigen das Sakrament der Firmung gespendet, auch dem Säugling, weil nach ostkirchlicher Auffassung die Firmung nicht nur heilsnotwendig ist und die Taufe zur Vollendung bringt, sondern weil sie auch die Voraussetzung der Teilhabe an der heiligen Eucharistie darstellt und die eigentliche Befähigung zum christlichen Leben ausmacht, wie es schon in der Salbung mit dem Katechumenenöl zum Ausdruck gekommen ist. Da der Täufling ganz Christus angehört, so wird ihm jetzt in der Firmung oder Myronsalbung das Siegel verliehen, die Einwohnung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist selbst nimmt Wohnung in dem Gläubigen und schafft in ihm den Ort seines immerwährenden Betens. Das Siegel des Sakramentes der Myronsalbung gleicht der Beschneidung im Alten Testament und bezeichnet die einzigartige Bundeszugehörigkeit des neu Getauften in der Kirche zum dreifaltigen Gott. Nach der Ankleidung des Täuflings spricht der Priester folgendes Gebet:

P Lasset uns zum Herrn beten!

V Kyrie eleison.

P Gesegnet bist Du, Herr, Gott, Allherrscher, Quelle der Güter, Sonne der Gerechtigkeit, der Du erstrahlen ließest denen in der Finsternis das Licht des Heiles durch die Erscheinung Deines einziggeborenen Sohnes und unseres Gottes und der Du uns Unwürdigen verliehen hast die selige Reinigung in der heiligen Taufe und die göttliche Heiligung in der lebendigmachenden Salbung; der Du auch jetzt geruht hast, Deine(n) neu erleuchtete(n) Knecht (Magd) N. aus dem Wasser und Geiste wiedergeboren werden zu lassen, ihm (ihr) auch die Vergebung der vorsätzlichen und unvorsätzlichen Sünden geschenkt hast! Du selbst nun, Gebieter, barmherziger Allkönig, gewähre

5 Nikolaos Kabasilas, Das Buch vom Leben in Christus. Hg. v. E. v. Ivanka. Wien 1966², S. 49f.

6 Menologion der orthodoxen Kirche Kondakion der Tagesliturgie (4. Ton).

ihm (ihr) auch die Besiegelung der Gabe Deines heiligen und anbetungswürdigen Geistes und den Empfang des heiligen Leibes und göttlichen Blutes Deines Christus. Bewahre ihn (sie) in Deiner Heiligung; befestige ihn (sie) im orthodoxen Glauben; erlöse ihn (sie) von dem Bösen und all seinen Nachstellungen, und durch die heilbringende Furcht vor Dir erhalte in Unschuld und Gerechtigkeit seine (ihre) Seele; auf daß er (sie), in jedem Werke und Worte Dir wohlgefallend, Sohn und Erbe (Tochter und Erbin) werde Deines himmlischen Reiches.

Denn Du bist unser Gott, der Gott des Erbarmens und Errettens, und Dir senden wir die Verherrlichung empor, dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und immerdar und in die Äonen der Äonen.

V Amen.

Nach diesem Gebet wird der Täufling vom Priester mit dem heiligen Myron oder Chrisma an Stirn, Augen, Nasenflügeln, Mund, beiden Ohren, Brust, Händen und Füßen gesalbt. Bei jeder Salbung ruft der Priester aus: »Besiegelung der Gabe des Heiligen Geistes. Amen.« Wie also vor der Taufe die Salbung mit dem Katechumenenöl die volle leibliche Inbesitznahme des Täuflings durch den Menschensohn darstellte, so wird nun das »Siegel der Gabe des Heiligen Geistes« ebenfalls über den ganzen Leib ausgebreitet und wird damit zum Zeichen, daß der Täufling fortan nichts mehr sein eigen nennen kann gegen den lebendigen Gott, sondern alles von ihm neu empfängt. Nach dieser letzten Salbung wird eine Taufprozession gehalten. Der Priester schreitet mit dem Taufpaten und dem Täufling dreimal um das Taufbecken, während sie dreimal singen:

Alle, die ihr in Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Alleluja.

Dann wird der erste Vers des 26. Psalmes gesungen:

Der Herr ist mein Licht und mein Heil, vor wem sollte ich mich fürchten?

Der Herr ist meines Lebens Zuflucht, vor wem sollte ich erschrecken?

Dann erst vernehmen die Anwesenden ein doppeltes biblisches Deutewort dieses Geschehens; zuerst die Lesung aus dem Römerbrief (6,3b-12), die darauf hinweist, daß wir durch die Taufe mit Christus in seinen Tod hinein begraben sind, »damit, wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, auch wir in einem neuen Leben wandeln«. Nach der Lesung wird der Ruf des Alleluja mit dem 2. Vers des 44. Psalmes verbunden: »Mein Herz wallt auf zu einem guten Wort« und dann mit dem 3. Vers, in dem die Kirche seit ihrer frühen Liturgie eine Anrufung des Menschensohnes verstand: »Du bist der Schönste unter den Menschenkindern, Anmut ist ausgegossen über Deine Lippen; darum hat Dich Gott auf immer gesegnet.«

Dann wird das Evangelium, das den Taufbefehl Jesu enthält, nach dem Evangelisten Matthäus (28,16-20) verkündet, das ausmündet in folgenden Litaneigesang:

D Erbarme Dich unser, Gott, nach Deiner großen Barmherzigkeit; wir bitten Dich, erhöre uns und erbarme Dich!
V Kyrie eleison.
D Wir beten auch für unseren Hohenpriester, den Patriarchen (Metropoliten, Erzbischof oder Bischof) N.
V Kyrie eleison.
D Wir beten auch um Gnade, Leben, Frieden, Gesundheit, Heil und Vergebung der Sünden der Knechte Gottes N. N., der Taufpaten.
V Kyrie eleison.
D Wir beten auch für den (die) eben getaufte(n) Knecht (Magd) Gottes N. N., auf daß er (sie) erhalten werde im Glauben des reinen Bekenntnisses, in aller Ehrbarkeit und Erfüllung der Gebote Christi durch alle Tage seines (ihres) Lebens.
V Kyrie eleison.
P Denn ein barmherziger und menschenliebender Gott bist Du, und Dir senden wir die Verherrlichung empor, dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und immerdar und in die Äonen der Äonen.
V Amen.
P Ehre Dir, Christus, Gott, Du unsere Hoffnung, Ehre Dir! Ehre . . . Jetzt . . . Kyrie eleison! (dreimal)
D Segne!

Als Zeichen der Initiation zum christlichen Leben empfängt der Getaufte, nur wenn er ein Säugling ist, als winzigen Partikel die Kommunion. Der Erwachsene kann ja fortan vollgültig die Eucharistie der Kirche mitfeiern. Nach acht Tagen, heute aber meistens unmittelbar nach der Taufe, wird der Täufling abgewaschen und durch diese Abwaschung in einer nochmaligen Erinnerung an das, was an ihm geschehen ist, in das gewöhnliche Leben überführt. Dabei werden folgende Gebete gesprochen:

D Lasset uns zum Herrn beten!
V Kyrie eleison.
P Der Du die Vergebung der Sünden durch die heilige Taufe Deinem Knecht (Deiner Magd) geschenkt und das Leben der Wiedergeburt ihm (ihr) verliehen hast, Du selbst, Gebieter, Herr, laß das Licht Deines Angesichtes in seinem (ihrem) Herzen erstrahlen allezeit; den Schild seines (ihres) Glaubens erhalte unüberlistet durch die Feinde; das Kleid der Unverweslichkeit, das er (sie) angezogen, bewahre rein und unbefleckt an ihm (ihr); unverletzt erhalte in ihm (ihr) das geistliche Siegel durch Deine Gnade, und bleibe ihm (ihr) und uns gnädig in der Fülle Deiner Erbarmungen.
Denn gesegnet und verherrlicht ist Dein allgeehrter und hehrer Name des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und immerdar und in die Äonen der Äonen.
V Amen.

Zweites Gebet

D Lasset uns zum Herrn beten!

V Kyrie eleison.

P Gebieter, Herr, unser Gott, der Du durch das Taufbad die himmlische Erleuchtung den Getauften darreichst, Deinen neu erleuchteten Knecht (Magd) N. durch Wasser und Geist wiedergeboren und ihm (ihr) die Vergebung der vorsätzlichen und unvorsätzlichen Sünden geschenkt hast, lege auf ihn (sie) Deine gewaltige Rechte und behüte ihn (sie) in der Macht Deiner Güte; bewahre sein (ihr) Unterpfand unentwendbar und mache ihn (sie) würdig des ewigen Lebens und Deines Wohlgefallens. Denn Du bist unsere Heiligung, und Dir senden wir Verherrlichung empor, dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und immerdar und in die Äonen der Äonen.

V Amen.

Drittes Gebet

P Der Dich, Christus, unseren Herrn und Gott, angezogen, der hat vor Dir mit uns sein Haupt gebeugt; behüte ihn, daß er ein unüberwindlicher Kämpfer bleibe gegen die, welche ohne Ursache Feindschaft hegen wider ihn und uns; laß uns alle in Deinen unvergänglichen Kronen als Sieger bis ans Ende uns erweisen. Denn Dein ist es, Dich zu erbarmen und uns zu erlösen, und Dir senden wir Verherrlichung empor, Dir und Deinem anfanglosen Vater, und Deinem allheiligen und guten und lebendigmachenden Geist, jetzt und immerdar und in die Äonen der Äonen.

V Amen.

Der Täufling wird daraufhin nochmals mit reinem Wasser besprengt, und der Priester sagt zu ihm:

Du bist gerechtfertigt, bist erleuchtet, bist geheiligt, bist abgewaschen durch den Namen unseres Herrn Jesus Christus und durch den Geist unseres Gottes.

Dann nimmt der Priester einen neuen, in Wasser getauchten Schwamm und wischt dem Täufling Gesicht, Kopf, Brust usw. ab, indem er zu ihm spricht: Du bist getauft, bist erleuchtet, bist gesalbt, bist geheiligt, bist gewaschen im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.

Darauf folgt ein letztes Zeichen, die Beschneidung der Haare, eine Tonsur, die den Täufling in die Schar all jener einreiht, die jetzt bereit sind, die Gebote Gottes zu lernen und alles zu tun, was ihm, dem menschenliebenden Gott, wohlgefällt.

Mit den beiden folgenden Gebeten zur Haarbeschneidung wird die Feier der Taufe und der Firmung beschlossen:

D Lasset uns zum Herrn beten!

V Kyrie eleison.

P Gebieter, Herr, unser Gott, der Du durch Dein Bild den Menschen beehrt und ihn mit vernünftiger Seele und wohlgestaltetem Leibe versehen hast, auf daß der Leib der vernünftigen Seele dienstbar sei; der Du das Haupt obenan gesetzt und darin die meisten Sinne eingepflanzt hast, einander nicht hinderlich, den Kopf aber, damit er durch die Veränderungen der Luft nicht verletzt werde, mit Haaren bedeckt, dazu all seine Glieder gehörig eingefügt hast, auf daß er durch sie alle Dir, dem vortrefflichen Künstler, dankbar sich erweist: Du selbst, o Gebieter, der Du durch das Gefäß Deiner Erwählung, Paulus, den Apostel, uns geboten hast, daß alles, was wir tun, zu Deiner Ehre geschehe, segne diesen (diese) zu der ersten Beschneidung seines (ihres) Haupthaares gekommenen Knecht (Magd) N. N. samt seinen (ihren) Taufpaten; laß sie Deine Gebote lernen und tun, was Dir wohlgefällt. Denn ein barmherziger und menschenliebender Gott bist Du, und Dir wenden wir Verherrlichung empor, dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und immerdar und in die Äonen der Äonen.

V Amen.

P Friede allen.

V Und deinem Geist.

D Beugt eure Häupter dem Herrn!

V Dir, o Herr!

P Herr, unser Gott, der Du durch die Fülle des Taufbades nach Deiner Gnade geheiligt hast jene, die an Dich glauben, segne den gegenwärtigen Täufling, und Dein Segen komme auf sein Haupt herab. Gleichwie Du durch Deinen Propheten Samuel den König David gesegnet hast, so segne auch das Haupt Deines Knechtes (Deiner Magd) N. N., durch meine Hand, obgleich ich Sünder bin, indem Du über ihn (sie) kommst durch Deinen Heiligen Geist: auf daß er (sie) an Alter zunehme, dereinst aber auch im grauen Haar Dir Lobpreis emporsende und schauen möge das Glück Jerusalems alle Tage seines (ihres) Lebens. Denn Dir gebühret alle Herrlichkeit, Ehre und Anbetung, dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und immerdar und in die Äonen der Äonen.

V Amen.

Hierauf beschneidet der Priester das Haupthaar des Täuflings in Kreuzesform, indem er spricht:

P Geschoren wird der Knecht (die Magd) Gottes N. N., im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. V Amen.

Am Ende der Ektenie spricht der Priester:

P Denn ein barmherziger und menschenliebender Gott bist Du, und Dir senden wir Verherrlichung empor, dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und immerdar und in die Äonen der Äonen. Amen.

Ein Blick auf das Ganze dieses dramatischen Ablaufs macht auch dem Neugierigen klar, daß hier an jedem einzelnen, so gering er auch sein mag, eine große und feierliche (fast pontifikale) Liturgie geschieht, die ihn ganz einpflanzt in das Mysterium des Kommens Christi.

Ebenfalls wird deutlich, daß der Ritus des Tauf- und Firmsakramentes selbst in seiner ganzen Abfolge die eigentliche Theologie von Taufe und Firmung in der orthodoxen Kirche enthält, ein zeichenhaftes Gegenwärtigwerden des ganzen Mysteriums Christi, wie es unter vielen Gregor von Nazianz benennt: »Hier wirst du sehen, wie Jesus im Jordan gereinigt wird, gereinigt zu meiner Reinigung. Nein, wie Er die Wasser heiligt durch die Reinigung. Er braucht doch keine Reinigung, Er nimmt hinweg die Sünden der Welt. Wie die Himmel geöffnet werden, Ihn das Ihm verbundene Pneuma bezeugt. Wie Er versucht wird, aber obsiegt, wie Er von den Engeln bedient wird, alle Schwäche und Krankheit heilt, wie Er die Toten zum Leben erweckt. Daß Er doch auch dich erweckte, den im Unglauben Toten! Wie Er die Dämonen vertreibt, teils durch eigene Kraft, teils durch Seine Jünger; mit wenigen Broten Tausende nährt, wie Er über den See hinschreitet. Wie Er verraten, gekreuzigt wird. Wie Er meine Schuld mit Sich kreuzigt. Wie Er als Lamm geopfert wird, wie Er als Priester Selber opfert. Wie Er als Mensch begraben wird und als Gott wieder aufersteht. Wie Er danach zum Himmel fährt und in Herrlichkeit wiederkommt. Soviel Feiern wie Mysterien, ein jedes der Mysterien Christi! Allen aber die eine Krönung: meine Vollendung, meine Umbildung und die Rückkehr zum ersten Adam.«[7]

Schon bei Clemens von Alexandrien wurde das Nachdenken über dieses unergründliche Mysterium zum dramatischen Anruf an die Christen: »Laßt uns also abtun, laßt uns abtun das Vergessen der Wahrheit! Unwissenheit und hemmende Finsternis wollen wir gleich einem dichten Nebel von unseren Augen entfernen und den wahrhaft seienden Gott anschauen, und dieses Wort wollen wir ihm zuerst als Preis entgegenrufen: Sei gegrüßt, o Licht! Uns, die wir in Finsternis begraben lagen und im Schatten des Todes eingekerkert, leuchtete vom Himmel ein Licht auf, reiner als das Licht der Sonne und süßer als das Leben hienieden. Dieses Licht heißt: Ewiges Leben. Und alles, was an ihm teilhat, lebt. Alles ist Licht geworden, das sich nimmermehr zum Schlummer neigt, und der Untergang hat sich gewandelt zum Aufgang. Das ist die neue Schöpfung. Denn die Sonne der Gerechtigkeit, die über dem Kosmos dahineilt, hat den Untergang zum Aufgang gewandelt und hat den Tod zum Leben gekreuzigt. Sie hat den Menschen dem Verderben entrissen und ihn emporgehoben zum Äther und die Erde gewandelt zum Himmel.«[8]

---

7 Gregor v. Nazianz, Sechs geistliche Reden (nach dem Text v. Migne, PG. 36, 312ff.), übers. v. Th. Michels. Düsseldorf 1956, S. 33f.

8 Clemens von Alexandrien Protreptikos XI, 11, 114 (GCS I, p. 80, Z. 13-29), übers. v. H. Rahner, Griech. Mythen in christl. Deutung. Zürich 1957, S. 123.

»Firmung« im Neuen Testament?

Von Walter Radl

Bei der Spendung der Firmung spricht der Bischof: ». . . sei besiegelt durch die Gabe Gottes, den Heiligen Geist.« Unmittelbar vorher betet er für die Firmlinge: »Wir bitten dich, Herr, sende ihnen den Heiligen Geist . . .«

Dem aufmerksamen Teilnehmer der Firmfeier stellt sich die Frage: Haben die betroffenen jungen Christen nicht schon bei ihrer Taufe den Heiligen Geist empfangen? Was geschieht jetzt darüber hinaus? Und weil schwer Verständliches sich oft aus seiner geschichtlichen Entwicklung erklärt, fragt man zurück nach früheren Formen, ja sogar nach seinem Ursprung. Das letztere führt zu der Fragestellung: Kennt die Kirche schon seit ihren Anfängen einen eigenen, von der Taufe getrennten Ritus zur Vermittlung des Heiligen Geistes? Konkret gefragt: Läßt sich im Neuen Testament – zumindest ansatzweise – nachweisen, was wir heute Firmung nennen?[1]

I. Geistmitteilung im Neuen Testament

Das Wort »Firmung« kommt im Neuen Testament nicht vor. Aber das nach der Aussage des Ritus damit bezeichnete Geschehen steht im Zentrum des neutestamentlichen Zeugnisses: die Mitteilung des Heiligen Geistes. Sucht man nun nach deren Ort, so stößt man immer wieder auf die Taufe, in einigen Fällen auch auf den Ritus der Handauflegung.

1. Geistmitteilung durch die Taufe

Wir beschränken uns im wesentlichen auf die beiden wichtigsten Zeugen für diesen Sachverhalt: die paulinische Tradition und das lukanische Doppelwerk.

a) Das paulinische Briefcorpus[2]

Die paulinischen Briefe sprechen mehrfach vom Geben bzw. Empfangen des Geistes: »Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den

---

1 Vgl. zu den folgenden Ausführungen J. Amougou-Atangana, Ein Sakrament des Geistempfangs? Zum Verhältnis von Taufe und Firmung (Ökum. Forschungen III 1). Freiburg/Basel/Wien 1974, S. 61-101 (»Firmung im Neuen Testament?«); S. Regli, Firmsakrament und christliche Entfaltung. In: Mysterium Salutis V. Zürich/Einsiedeln/Köln 1976, S. 297-347, besonders 300-305; R. Schwager, Wassertaufe, ein Gebet um die Geisttaufe? In: »Zeitschrift für Katholische Theologie« 100 (1978), S. 36-61.

2 Vgl. dazu den Abschnitt »Πνεῦμα-Texte und Taufe« bei R. Schnackenburg, Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus. Eine Studie zur paulinischen Theologie (MThS I 1). München 1950, S. 77-86.

Heiligen Geist, der uns gegeben ist« (Röm 5,5; vgl. 2 Kor 1,22; 5,5; 1 Thess 4,8; vgl. 2 Tim 1,7). »Ihr habt nicht den Geist der Knechtschaft empfangen . . . , sondern ihr habt den Geist der Sohnschaft empfangen« (Röm 8,15; vgl. 1 Kor 2,12; 2 Kor 11,4; Gal 3,2.14). Bei welcher Gelegenheit hat Gott »den Geist seines Sohnes ausgesandt in unsere Herzen«, wie Gal 4,6 formuliert? Das Wissen darum setzt der Apostel an allen genannten Stellen anscheinend als selbstverständlich voraus.[3] Nur 1 Kor 12,13 erkennt auch der Unwissende, was Paulus meint: »In *einem* Geist wurden wir alle in einen Leib (hinein)getauft . . ., und alle wurden wir mit *einem* Geist getränkt« (jeweils Aorist: *ἐβαπτίσθημεν – ἐποτίσθημεν*[4]). Der Text zeigt erstens den Ort der Geistmitteilung: die Taufe. Und er sagt zweitens, auf welche Weise der einzelne nach Paulus des Geistes teilhaftig wird: indem er aufgenommen wird in den geistbegabten Leib der Gemeinde, in den pneumatischen Christusleib.[5] Eindeutig auf die Taufe bezogen ist auch die Rede von der Waschung, Heiligung und Rechtfertigung »im Namen« Christi und »im Geist unseres Gottes« (1 Kor 6,11). Auf die Taufe schließen läßt sich von hieraus nun auch an den schon genannten Stellen 2 Kor 1,22 und 5,5 mit ihrer formelhaften Wendung von der »Anzahlung« des Geistes; denn diese wird 1,21f. in einer Reihe neben der Salbung und Bezeichnung durch Gott genannt *(χρίσας – σφραγισάμενος – δοὺς τὸν ἀρραβῶνα)*, also neben bildhaften Umschreibungen des Taufgeschehens.

Auch der Epheserbrief gebraucht das Bild des Siegels für die Taufe, und was deren Verbindung mit dem Geistempfang betrifft, so identifiziert er beides geradezu, indem er den Geist selbst zum Siegel macht, mit dem die zum Glauben Gekommenen (bei der Taufe auf den Namen Jesu) bezeichnet werden: *πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι* (1,13; ähnlich 4,30). Der Titusbrief schließlich spricht 3,5 von der Rettung διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, »durch das Bad der Wiedergeburt und der (die?) Erneuerung im Heiligen Geist«. Wie schon angedeutet, läßt der Wortlaut, rein grammatisch gesehen, offen, ob »Erneuerung« als zweites Genitivattribut zu »Bad« gedacht oder von »durch« abhängig ist. In beiden Fällen ist darüber hinaus zunächst fraglich, ob nur die Erneuerung oder auch die Wiedergeburt Sache des Heiligen Geistes ist.[6] Meint Erneuerung hier dasselbe

3 Vgl. R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments. Tübingen ^{7}1977 (UTB 630), S. 141.

4 Die Aoristform spricht gegen eine Beziehung auf das – regelmäßig wiederholte – Abendmahl; vgl. die diesbezügliche Frage bei H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther (KEK V). Göttingen ^{2}1981, S. 258, Anm. 17.

5 Vgl. E. Schweizer, Art. πνεῦμα, πνευματικός (E. Das Neue Testament). In: Theologisches Wörterbuch zum NT VI, S. 394-449, S. 424; R. Pesch, Zur Initiation im Neuen Testament. In: Liturgisches Jahrbuch 21 (1971), S. 90-107, 99.

6 Nach M. Dibelius/H. Conzelmann, Die Pastoralbriefe (HNT 13). Tübingen 1966, S. 112, gehört dieser eher nur zu »Erneuerung«, »da παλιγγενεσία im Gegensatz zu ἀνακαίνωσις einer Erläuterung nicht bedarf«.

wie (Bad der) Wiedergeburt, oder haben wir es mit zwei Vorgängen zu tun? Sicher ist jedenfalls, daß mit »Bad« die Taufe gemeint ist (vgl. Eph 5,26; 1 Kor 6,11; Hebr 10,22). Diese aber bewirkt nach den Vorstellungen, die einerseits hinter Joh 3,3.5.8; 1 Joh 1,12f.; 3,9f.; 1 Petr 1,3.23, andererseits hinter Röm 6,4 stehen und die sicher auch für unseren traditionellen Text vorausgesetzt werden dürfen, nicht nur eine Wiedergeburt, sondern darin eben die Erneuerung, und zwar das Ganze als Werk des Heiligen Geistes.

b) Lukas[7]

Dem Kommen des Geistes widmet Lukas in seinem Pfingstbericht (Apg 2,1-41) eine gewaltige Szene. Von der Taufe ist allerdings erst im Schlußabschnitt, im Bekehrungsruf des Petrus, die Rede (2,37). Man muß jedoch fragen, ob Lukas nicht schon den Geistempfang der Apostel als Taufe verstanden wissen will. Immerhin läßt er Jesus dieses Ereignis ankündigen mit der Verheißung: »Johannes hat mit Wasser getauft, ihr aber werdet mit[8] dem Heiligen Geist getauft werden« (Apg 1,5; vgl. Mk 1,8 par Mt 3,11/Lk 3,16; Apg 11,16). Und die Predigt des Petrus spricht dreimal vom Ausgießen des Geistes (2,17.18.33).

Umgekehrt stellt sich die Frage 2,38: Bewirkt die Taufe, zu der Petrus seine Zuhörer aufruft, mit der Vergebung der Sünden auch die Mitteilung des Heiligen Geistes? Oder bedeutet die Formulierung »jeder von euch lasse sich taufen . . . zur *(εἰς)* Vergebung eurer Sünden, und *(καί)* ihr werdet empfangen . . .« eine »Diastase« zwischen (Vergebungs-)Taufe und Geistempfang?[9] Die Weiterführung eines finalen *εἰς*-Ausdrucks mit einem *καί*-Satz bezieht sich Lk 2,34f. und 24,20 nicht auf ein neues zeitlich späteres Geschehen;[10] und umgekehrt kann die Apg 2,38 als unmittelbarer Zweck der Taufe genannte Sündenvergebung 22,16 auch mit *καί* angeschlossen werden *(βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι)*. Daß der Heilige Geist nach 2,38 bei der Taufe empfangen wird, entspricht auch den dortigen Ausführungen des Petrus. Dieser sagt den von den Pfingstereignissen tief betroffenen Juden auf ihre Frage »Was sollen wir tun« (V. 37), daß nun die Verheißung des Geistes sich erfüllt (V. 39) und wie auch sie ihrer teilhaft werden können, nämlich – eine andere Gelegenheit wird weder hier noch sonst für sie genannt[11] – durch die Taufe.

---

7 Die folgenden Ausführungen stehen weitgehend im Gegensatz zu denen von W. Wilkens, Wassertaufe und Geistempfang bei Lukas. In: »Theologische Zeitschrift« 23 (1967), S. 26-47, der eine grundsätzliche Diastase der beiden Vorgänge bei Lukas nachzuweisen sucht.

8 Das ἐν ist instrumental zu verstehen; vgl. G. Schneider, Die Apostelgeschichte I (HThK V 1). Freiburg/Basel/Wien 1980, S. 201, Anm. 23.

9 So W. Wilkens, a. a. O., S. 30; ähnlich R. Schwager, a. a. O., S. 40. Anders J. Roloff, Die Apostelgeschichte (NTD 5). Göttingen 1981, S. 61: Er sieht hier nicht »verschiedene Vorgänge« angesprochen, sondern »einander zugeordnete Aspekte des Taufgeschehens«.

10 Lk 24,20 bedeutet κρίμα nicht erst das Urteil, sondern schon die (daraus folgende) Strafe; vgl. M. Rissi: Exeget. Wörterb. zum NT s. v. 2.

11 W. Wilkens, a. a. O., S. 30 Anm. 10, denkt an 4, 31. Aber die dafür angeführte »Parallele zwischen 1,8: 2,1ff. auf der einen Seite und 2,37ff.: 4,31 auf der anderen Seite« ist insofern gestört,

Daß die Getauften als solche eine geisterfüllte Gemeinde bilden, geht aus ihrer Charakterisierung in 2,44-47 hervor. Sie ist besonders geprägt von eschatologischem Jubel (V. 46), d. h. von derselben *ἀγαλλίασις*, die Zacharias verheißen (Lk 1,14) und Johannes dem Täufer im Schoß seiner geisterfüllten Mutter zuteil wird (1,44; vgl. 1,47; Apg 2,26). Dasselbe gilt von der neugetauften Familie des Gefängniswärters in Philippi (16,34). Ähnliches auch von dem Kämmerer, der nach seiner Taufe »voll Freude« *(χαίρων)* weiterzieht. Aber auch dort, wo nur das Faktum der Taufe berichtet wird (16,15; 18,8), hat man nicht den Eindruck, daß sie noch durch den Geistempfang ergänzt werden mußte.

Wahrscheinlich vermittelt auch Apg 9,17 die Taufe den Geistempfang, und die Handauflegung dient nur der Heilung. Das legen jedenfalls der V. 12 und die Entsprechung zwischen Ankündigung und Ausführung in den VV. 17.18 nahe.[12]

Es gibt nun allerdings ein paar Texte in der Apg (und im Hebr ?), nach denen der Heilige Geist durch einen zusätzlichen Gestus neben der Taufe oder unabhängig von der Taufe verliehen wird.

2. *Geistmitteilung durch Handauflegung*

Das klassische Zeugnis für ein Auseinandertreten von Taufe und Geistempfang ist Apg 8,14-17. Im Gegensatz zu den bisher genannten Stellen ist hier das Kommen des Geistes erstens von dem zusätzlichen Gestus der Handauflegung und zweitens von dem Eingreifen apostolischer Autoritäten abhängig. Der Diakon Philippus hat die Betroffenen »nur getauft« (V. 16).

Sucht man nach dem Grund für diese doppelte Ausnahme von der Regel, so bietet sich zunächst die Traditionsgeschichte an. Lukas standen wahrscheinlich Traditionen bzw. Nachrichten einerseits über die Mission des Philippus (hinter 8,7-8.12), andererseits über Petrus (und Johannes) und Simon (hinter 8,9 bis 11.13.18-24) zur Verfügung. Die in dem Verbindungsstück der VV. 14-17 von Lukas selbst – offenbar ad hoc – konstruierte[13] »Aufteilung« des Heilswirkens zwischen dem Diakon und den Aposteln legte sich darüber hinaus aber auch aus einem theologischen Grund nahe: Der Schritt nach Samaria eröffnete eine neue Etappe auf dem Weg, den der Auferstandene nach Apg 1,8 den Aposteln vorgezeichnet hatte. Es entsprach der sonst anzutreffenden Vorstellung des Lukas von dem kontinuierlichen Wirken und der Gesamtverantwortung der

---

als im zweiten Fall die Hörer und die Empfänger der Verheißung nicht identisch sind. Und das Reden mit Freimut (4,31) muß nicht auf die Erstmitteilung des Geistes zurückgehen (vgl. 4,8; 13,9).

12 So auch G. Stählin, Die Apostelgeschichte (NTD 5). Göttingen ^{5}1970, S. 137f.

13 So H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte (HNT 7). Tübingen ^{2}1972, S. 61.

Apostel (vgl. 11,22), wenn er sie die Mission in Samaria vollenden und damit legitimieren ließ. Das Kommen des Geistes unterstreicht darüber hinaus, daß dieser Schritt nach dem Willen Gottes geschehen ist.

Sollte sich Apg 9,17 die Handauflegung durch Hananias nicht nur (wie V. 12) auf die Heilung, sondern auch auf die Geistmitteilung beziehen, dann hätte eine solche Betonung der letzteren ihren Grund darin, daß es hier um die Bestellung des bisherigen Christenverfolgers zum künftigen Heidenmissionar geht.

Apg 19,1-7[14] sind unter der Hand des Lukas aus Täuferjüngern Christen ohne den Geist geworden. Daß das Fehlen des Geistes zur Frage nach der Taufe führt, beweist schlagend, daß die christliche Taufe auch den Geistempfang beinhaltet. Wenn Lukas diesen aber unmittelbar darauf (V. 6) trotzdem vom eigentlichen Taufvorgang abhebt und mit der Handauflegung verknüpft, so hebt er damit das unterscheidend Christliche hervor, nach dessen Mitteilung die Betroffenen (ähnlich wie 8,17) erst voll eingegliedert sind.

Ein letzter Hinweis auf den Geistempfang durch Handauflegung ist im Neuen Testament möglicherweise noch Hebr 6,2 in Verbindung mit 6,4. Die vage Formulierung läßt verschiedene Deutungen zu. Daß es um Initiationselemente geht, legt freilich die Rede vom »Fundament« in 6,1 nahe.

3. Geistmitteilung unabhängig von einem Ritus

Außer dem schon behandelten Pfingstfest, bei dem die Geistmitteilung selbst geradezu als Taufe verstanden werden kann, gibt es in der Apg auch noch das sogenannte Pfingsten der Heiden. Auch hier kommt der Heilige Geist, so 10,44f. (vgl. 11,15), auf Ungetaufte herab. Mit dem »Nachholen« der Taufe (10,47f.) beweist Petrus, daß beides zusammengehört. Der Grund für die Trennung von Taufe und Geistmitteilung liegt hier noch deutlicher als 8,14-17 darin, daß ein entscheidender neuer Schritt der missionierenden Kirche legitimiert werden soll: Die Aufnahme von Heiden hat Gott selbst durch sein von Menschen unabhängiges Eingreifen veranlaßt, ja sogar vorweggenommen (vgl. 11,17f; 15,7f.).

Handelt es sich hier, dinglich formuliert, gewissermaßen um die Erstausstattung mit (dem) Geist, so spricht Lukas zweimal deutlich davon, daß schon Getaufte und zweifellos auch Geistbegabte mit dem Heiligen Geist »erfüllt wurden«: Apg 4,31 *(ἐπλήσθησαν)* in einer eindrucksvollen Szene, zu der auch Gebet und Erdbeben gehören, und mehr beiläufig in einem Schlußsatz 13,52 *(ἐπληροῦντο;* vgl. 4,8 und 13,9, jeweils mit *πλησθείς)*. Es ist also vorausgesetzt – und das spricht natürlich gegen die erwähnte dingliche Vorstellung –, daß der Heilige Geist sich nach der Taufe erneut mitteilen bzw. sein Beistand in

14 Zu diesem Text vgl. E. Käsemann, Die Johannesjünger in Ephesus. In: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I. Göttingen ^{4}1965, S. 158-168.

bestimmten Situationen geschenkt werden kann (vgl. Lk 11,13).[15] Die genannten Stellen sprechen von der Verfolgung der Christen.

II. Geistmitteilung in der Urkirche und in der Gegenwart

Es fragt sich nun, wieweit der Befund der neutestamentlichen Schriften in unserer Frage die Praxis der Urkirche widerspiegelt und ob er für die Gegenwart eine tragfähige Voraussetzung für das Sakrament der Firmung sein kann.

1. Die Praxis der Urkirche

Überblickt man die oben angeführten Belege, so kann man zusammenfassend sagen: Den regulären Ort der Geistmitteilung sieht die von den Hauptzeugen des Neuen Testaments repräsentierte Kirche – auch die johanneischen Gemeinden machen da keine Ausnahme – in der Taufe als solcher. Damit ist nicht gesagt, daß der Geistempfang von Anfang an als Wirkung der Taufe betrachtet wurde. In Entsprechung zur Johannestaufe wurde sie wahrscheinlich zunächst als »Initiationsritus der eschatologischen Gemeinde«[16] nur mit der Vergebung der Sünden verknüpft (vgl. Apg 2,38). Aber schon bei Paulus ist die Vorstellung der Geisttaufe vorausgesetzt, und sie ist auch noch in den Pastoralbriefen und bei Lukas (abgesehen von Johannes) gültig.

Bei Lukas findet sich nun aber speziell für die Geistverleihung gewissermaßen ein Ergänzungsritus zur Taufe. Da die betreffenden Stellen der Apg aber (8,17; 19,6 und vielleicht 9,17) auch im Rahmen dieses Buches Ausnahmen darstellen und als solche auch durch spezielle, das Motiv einer außerordentlichen Geistmitteilung nahelegende Anliegen begründet sind, muß man annehmen, daß es sich jeweils um eine lukanische Fiktion handelt. Es ist aber nicht auszuschließen, daß Lukas sich dabei an eine in seiner Zeit aufkommende kirchliche Praxis anlehnt, nach der zum Taufgeschehen auch die geistvermittelnde Handauflegung gehört, zumal Hebr 6,2 in dieselbe Richtung zu weisen scheint.[17]

2. Die Fragen der Gegenwart

Kann das neutestamentliche Zeugnis, konkret die lukanische Darstellung, als Grundlage für den kirchlichen Ritus der Handauflegung zur Geistverleihung

15 Vgl. J. Kremer, Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg 2,1-13 (SBS 63/64). Stuttgart 1973, S. 203.

16 So R. Bultmann, a. a. O., S. 42; vgl. G. Lohfink, Der Ursprung der christlichen Taufe. In: »Theologische Quartalschrift« 156 (1976), S. 35-54, S. 47f.

17 H. Conzelmann, Anm. 13 a., S. 62: »Die Handauflegung . . . wird bei der Taufe üblich gewesen sein . . .« Auch J. Roloff, a. a. O., S. 282, denkt an einen »liturgischen Brauch der lukanischen Kirche«.

dienen? Das ist sicher unmöglich im Sinn einer historischen Grundlegung von der neutestamentlichen Kirche her. Aber es ist denkbar im Sinn einer theologischen Sinngebung.

Vergleichbar ist die Art, wie die Kirche sich in der liturgischen Feier des Osterfestkreises an der lukanischen Darstellung orientiert. Der Abschnitt des Kirchenjahres von Ostern über Christi Himmelfahrt bis Pfingsten läßt sich kaum historisch aus dem Neuen Testament begründen (vgl. dagegen Joh 20,19 bis 23); trotzdem übernimmt die Kirche die schrittweise Entfaltung des Ostergeheimnisses von Lukas.

Ebenso kann sie im sakramentalen Bereich, hier bei ihrem Initiationsritus, sich der Fiktion des Lukas bedienen, gewissermaßen als einer Anregung von hoher Autorität. Diese sollte sie schon deswegen nicht in den Wind schlagen, weil ihr mit der Praxis der Kindertaufe ähnliche Initiationsprobleme aufgegeben sind, wie Lukas sie in der Rückschau bei der Urgemeinde gesehen hat. Der sakramentale Ritus neben der Taufe ist, wie schon bei Lukas, nur als deren Vollendung jenseits des gleichsam noch embryonalen Zustandes der Christen zu begreifen. Der Sinn solcher »Firmung« läßt sich dann im Licht der Apg etwa als Ratifizierung der Taufe bestimmen. Der getaufte Säugling heißt zwar schon Christ (vgl. Apg 19,1: μαθητής); aber er hat noch nichts vom Heiligen Geist »gehört« (19,2), sondern ist eben »nur getauft auf den Namen des Herrn Jesus« (8,16). Mündig geworden, läßt der Christ sich dann bewußt, d. h. unter der Erleuchtung und Wirksamkeit des Geistes, der Kirche in ihrer gesamten Dimension eingliedern (vgl. 8,14), er stellt sich verantwortlich und in der Kraft des Geistes in den – auch missionarischen und weltweiten – Dienst der Kirche (vgl. 9,17; 19,6) und bekommt in der Situation der Verfolgung den Beistand des Geistes wirksam zugesagt (vgl. 4,31; 13,52).

Die lukanische Lösung der Trennung von Taufe und Geistempfang (bzw. einer erneuten Geistmitteilung nach der Taufe) ist für bestimmte Fälle in der Geschichte der Urkirche konstruiert und deshalb nicht als grundsätzliche Regelung gedacht oder gar verbindlich.[18] Wenn die Kirche es für sinnvoll hält, dieses Modell trotzdem zu übernehmen, etwa in Verbindung mit der Säuglingstaufe, dann muß sie die theologischen und praktischen Fragen um Taufe und Firmung auch im Sinn des Lukas zu klären versuchen.

18 Vgl. A. Weiser, Die Apostelgeschichte. Kapitel 1-12 (ÖTK 5/1). Gütersloh/Würzburg 1981, S. 203f.

Zum Schriftzeugnis für die Firmung

Kleines Fragment eines Gesprächs zwischen Exegese und Dogmatik

Von Karl Lehmann

Die Frage nach dem Schriftzeugnis für das Sakrament der Firmung war immer schon schwierig. Es ist darum nicht überraschend, daß auch die Befragung der wissenschaftlichen Schriftauslegung heute zu ähnlichen Problemen führt, ja die bisherigen Aporien noch steigert. Dies wird an dem vorstehenden Beitrag von Walter Radl offenkundig, der unter Zuhilfenahme der neuesten Erkenntnisse dem ursprünglichen Sinn besonders von Apg 8,14-17 und 19,1-7 nachgeht.

Wenn man auf der Ebene der historisch-kritischen Exegese bleibt, wird man in vielem W. Radl zustimmen können. Er weiß um die Notwendigkeit des Weiterfragens, wenn er in Teil II,b über die historische Fragestellung hinaus eine »theologische Sinngebung« versucht. Gerade ein solches Anknüpfen ist die Aufgabe der Dogmatik, die hier das Gespräch mit der Exegese suchen muß. Es scheinen mir dabei folgende Gesichtspunkte wichtig zu sein:

1. Der historische Befund und der dogmatische Schriftgebrauch

Es besteht kein Zweifel, daß das Neue Testament keine *unmittelbaren* Zeugnisse für die Einsetzung und die Existenz eines Sakramentes der Firmung darbietet, wie dieses sich später als eindeutig von der Taufe abhebbarer Ritus und als eigene sakramentale Größe mit spezieller theologischer Ausprägung vor allem im zweiten Jahrtausend im Westen entwickelt hat.

Etwas anderes ist auch kaum zu erwarten, und zwar sowohl von seiten der Schrift wie auch der kirchlichen Überlieferung.

a) Schriftzeugnis: Man muß in der Schrift im Blick auf die christliche Initiation mit einer offenen Situation rechnen, wenn man sich auf die Suche nach klar abgrenzbaren Riten begibt. Die Basis der Quellen ist schmal. Man darf kein späteres Denkmuster hineintragen, als ob alles schon liturgisch einheitlich sein müsse. Also darf man auch nicht allerorts einen gleichen Ablauf des gottesdienstlichen Geschehens voraussetzen. Dies schließt nicht aus, daß die Grundstrukturen der Taufhandlung und ihres Verständnisses schon sehr früh klar hervortreten und konstant bleiben.[1] Diese Situation hat Konsequenzen allein schon für die Wortwahl. Darf man selbstverständlich von »Ritus«, »Ergänzungsritus«, »getrennt von der Taufe« und »Ausnahme« sprechen?

b) *Kirchliche Überlieferung:* Ein klares Sichabheben einer Firmung als

---

1 Vgl. dazu neuerdings G. Barth, Die Taufe in frühchristlicher Zeit = Biblisch-Theologische Studien 4. Neukirchen 1981.

eigenen sakramentalen Zeichens vom Sakrament der Taufe konnte – ohnehin nur auf den Westen bezogen – erst offenkundig werden, als sich etwa im 11. Jahrhundert eine gesonderte Firmfeier als allgemeine Praxis herausgebildet hatte und die scholastische Sakramentenlehre allmählich eigens nach dem Unterscheidungsmerkmal der Firmung zu fragen begann (Siebenzahl, Bestimmung von Form und Materie, eigene Wirkung der Sakramente). Natürlich ist dieser Prozeß durch viele Ursachen und Motive schon lange vorbereitet.[2] Die Elemente, aus denen die spätere Firmliturgie und ihre wesentlichen theologischen Gehalte gestaltet wurden, waren in der christlichen Initiation der alten Kirche bereits vorhanden, wenn auch je nach Zeit und Ort in recht unterschiedlicher Prägung. Die christliche Initiation ist ein vielfältiges und bewegliches Geschehen, in dem es nicht leicht ist, erst später voll und eigens ausgeprägte Teilriten eindeutig zu identifizieren (vgl. nur z. B. Anfang und Ende eines Ritus). Es wäre jedoch auch falsch zu sagen, es handle sich darum nur um *ein* Sakrament und es gebe so kein eigenes Firmsakrament. Die Frage existierte nicht in dieser Form. Wenn sich also lange Zeit Taufe und Firmung nicht eindeutig voneinander abheben lassen, ist dies ein Hinweis auf die Einheit der christlichen Initiation und spricht nicht gegen ein Firmsakrament überhaupt.[3]

Ohne diese Entfaltung des Verständnisses von Firmung kann man dieses Sakrament kaum begreifen. Der Spielraum dieser Entwicklung ist so groß, daß grundlegende Symbolgehalte der liturgischen Feier davon berührt sind (Salbung *oder* Handauflegung) und sogar die Kontinuität einer einheitlichen Auffassung von Firmung zur Debatte steht.[4]

Setzt man beide eben besprochenen Erkenntnisse über die Zeugnisse von Schrift und Tradition voraus, dann wird es schwierig zu fragen: »Kennt die Kirche schon seit ihren Anfängen einen eigenen, von der Taufe getrennten Ritus zur Vermittlung des Heiligen Geistes?« Eine negative Antwort ist im Grund mit der Formulierung der Frage schon vorprogrammiert – freilich ohne Absicht, aber mit Notwendigkeit!

---

2 Zur Dogmengeschichte der Firmung vgl. B. Neunheuser, Taufe und Firmung. In: Handbuch der Dogmengeschichte IV/2. Freiburg 1956; P. Fransen, Art. Firmung. In: Sacramentum mundi II. Freiburg 1968, S. 33-45 (Lit.); S. Regli, Firmsakrament und christliche Entfaltung. In: J. Feiner / M. Löhrer (Hrsg.), Mysterium salutis V. Zürich 1976, S. 297-347, bes. 300ff. Bibliographie: 345-347); Th. Schneider, Zeichen der Nähe Gottes. Mainz 1979, S. 107ff.

3 Das Problem ist nicht nur für die katholische Theologie gegeben, sondern vor allem auch für die anglikanische Kirche. Die unterschiedlichen Positionen der anglikanischen Theologie kommen anschaulich zur Sprache in den bekannten historischen Arbeiten über Taufe und Firmung von G. Dix, Theology of confirmation in relation to baptism. Westminster 1946, und G. W. Lampe, The seal of the Spirit. A study in the doctrine of baptism and confirmation in the New Testament and the Fathers. London 1951. Zur patristischen Tradition vgl. auch L. Ligier, La confirmation. Sens et conjuncture oecuménique hier et aujourd'hui = Théologie historique 23. Paris 1973.

4 Zur Annahme eines Bruches in der Lehrentwicklung vgl. – z. T. im Anschluß an G. Dix – vor allem L. Bouyer, La signification de la confirmation. In: Supplément à la Vie Spirituelle 29 (1954), S. 162-179.

Vor diesem Hintergrund werden einige Beobachtungen wichtig:

- Die wissenschaftliche Theologie hat im Unterschied zu landläufigen Auslegungen des Textes von Apg 8,14-17 (z. B., daß die Taufe den Heiligen Geist noch nicht verleihe) das Verhältnis von Taufe und Firmung nie als eindeutig gelöst gesehen, auch früher nicht.[4a]
- Die Schriftbegründung für die Firmung läßt sich nur im Rahmen einer umfassenden neutestamentlichen Theologie des Geistes und der Taufe versuchen,[5] wie W. Radl sie im I. Teil andeutet.
- Nicht die große theologische Tradition, sondern erst eine spätere Apologetik hat sich exklusiv auf die beiden bekannten Stellen der Apostelgeschichte (und evtl. auf Hebr 6,2) fixiert.
- Man hat sich keine Illusionen gemacht über die Schwierigkeiten und die Tragweite eines »Schriftbeweises«, aber man verstand die Schrift und ihre Anstöße im Kontext eines vielfältigen und lebendigen Gesamtzeugnisses der Kirche.

2. *»Lukanische Fiktion«?*

Der Exeget hat die Pflicht, alles zu unternehmen, um den historischen und theologischen Standort einer biblischen Aussage auszumachen. Dabei ist ihm keine methodische Operation verwehrt, die wahre Erkenntnis fördert. Die oberste Regel seiner Wissenschaft scheint mir jedoch die zu sein, den Grad der Gewißheit bzw. der Ungewißheit seiner Aussagen mit aller Klarheit kenntlich zu machen. Ich will dies am Begriff »Fiktion« aus W. Radls Beitrag aufzeigen: Zweimal wird im Schlußabschnitt (vgl. II, a und b) die Sicht des Lukas, daß es nämlich für die Geistverleihung einen »Ergänzungsritus zur Taufe« gebe, als »Fiktion« bezeichnet.

a) Die Begründung dafür lautet, daß Apg 8,17 und 19,6 im Rahmen dieses Buches »Ausnahmen« darstellen und durch spezielle Anliegen begründet sind. Der Tatbestand selbst stimmt zunächst, aber wie weit trägt er in Richtung »Fiktion«, wenn man die soeben erwähnte offene Situation (vgl. oben 1a) beachtet?

b) Der Verfasser schränkt in einer differenzierten Argumentation den Begriff »Fiktion« sofort ein: Es sei nicht auszuschließen, »daß Lukas sich dabei an eine in seiner Zeit aufkommende kirchliche Praxis anlehnt, nach der zum Taufgeschehen auch die geistvermittelnde Handauflegung gehört, zumal Hebr 6,2 in dieselbe Richtung zu weisen scheint.« Also keine reine Fiktion?

4a Vgl. dazu die zahlreichen Belege in dem auslegungsgeschichtlich immer noch wichtigen Buch von N. Adler, Taufe und Handauflegung, siehe unten Anm. 20.

5 Knappe Skizzen vgl. dazu in der Anm. 2 genannten Literatur, vor allem bei P. Fransen und S. Regli, aber auch in den neueren Dogmatik-Handbüchern von M. Schmaus, J. Auer usw.

c) Hier muß man den Sachverhalt aber wohl noch etwas anders formulieren. Ich zitiere bewußt zunächst eine Reihe von evangelischen Exegeten, auf die sich zum Teil auch Radl beruft. »In der lukanischen Gemeinde werden Taufe und Handauflegung verbunden gewesen sein.«[6] »Die Handauflegung . . . wird bei der Taufe üblich gewesen sein, wenn das auch erst von Tertullian (Bapt 8) ausdrücklich gesagt wird.«[7] »Die Geistübertragung durch Handauflegung im Anschluß an die Taufe scheint dem liturgischen Brauch der lukanischen Kirche entsprochen zu haben.«[8] »Der Ritus der Handauflegung . . . ist bereits hier – d. h. zumindest bei dem Verfasser der Apostelgeschichte und den Gemeinden seiner Umgebung gegen Ende des 1. Jahrhunderts – mit der Taufhandlung verbunden.«[9] W. Radls Lehrer G. Schneider schreibt im soeben erschienenen II. Band seines großen Kommentars zur Apostelgeschichte von seiten der katholischen Exegese: »Die Verbindung von Taufe und Handauflegung als Ritus der Geistmitteilung war offenbar in den Gemeinden üblich, die Lukas kannte.«[10] Warum soll man an dieser Stelle kritischer sein als die Kritischen? Schließlich macht der evangelische Patristiker G. Kretschmar darauf aufmerksam, daß Lukas nicht isoliert zu sehen ist. »Eine derartige Handauflegung nach dem Tauchbad ist seit dem ausgehenden zweiten Jahrhundert im griechischen und lateinischen Westen . . . breit belegt. Es ist nicht überraschend, sie bei Lukas zu finden.«[11]

Schließt man sich dieser – wie ich meine – verläßlichen »Wolke von Zeugen« an, die leicht vermehrt werden könnten, dann erübrigt sich der Begriff »Fiktion«, der sich übrigens schon bei E. Käsemann findet.[12]

d) Man kann einwenden, der Begriff »Fiktion« sei hier anders gemeint, was freilich nicht zur Sprache kommt. Aber auch wenn man ihn im Zusammenhang

6 E. Haenchen, Die Apostelgeschichte = Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Göttingen 1968⁶, S. 254.

7 H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte = Handbuch zum NT 7. Tübingen 1963, S. 55.

8 J. Roloff, Die Apostelgeschichte = Neues Testament Deutsch 5. Göttingen 1981, S. 282, vgl. auch zu Apg 10,44 ff.

9 G. Barth, Die Taufe in frühchristlicher Zeit, S. 65; vgl. auch ebd., S. 66: »Die Möglichkeit dazu (die neugegründete Gemeinde in die Einheit der apostolischen Kirche einzubeziehen) bot der offenbar bereits übliche liturgische Brauch, innerhalb der Tauffeier den Geistempfang einem besonderen Akt der Handauflegung zuzuordnen.«

10 Die Apostelgeschichte, II. Teil = Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament V/II. Freiburg i. Br. 1982, S. 264.

11 Leiturgia: Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, Hrsg. von K. F. Müller / W. Blankenburg, Band V. Kassel 1970, S. 21. – Auch G. Barth, a.a.O., S. 67, Anm. 152, und H. Conzelmann, a.a.O., S. 55, machen auf die altkirchlichen Texte aufmerksam.

12 Die Johannesjünger in Ephesus. In: E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen I. Göttingen 1960, S. 158-168; 160: »von Lukas bzw. seiner Tradition tendenziös übermalt« (»historischer Kern spätere Tendenz«), 164: »lukanische Fiktion« (zu Apg 18,25c), vgl. auch 165 (dort mit Bezug auf 8,14ff.), 166: »eine dogmatische Theorie«, 167: »Fiktion«, 168: »ideologische Geschichtstheologie«. Von diesem Kontext des Begriffs »Fiktion« läßt sich also offenbar nicht einfach absehen.

der Literaturtheorie verwendet,[13] bleibt die Annahme eines nichtwirklichen, erfundenen Sachverhalts leitend. Der Vorwurf einer zweckgerichteten Unterstellung ist vielleicht nicht mehr gegenwärtig, dafür aber doch noch der Anschein tendenziöser und letztlich ideologischer Geschichtsschreibung. Eine nachträgliche »theologische Sinngebung« hilft nichts mehr, ist vielmehr zutiefst unglaubwürdig. Mit »Fiktion« kann dennoch etwas Richtiges und Wichtiges gemeint sein: Wie die neuere Hermeneutik literarischer Zeugnisse[14] und vor allem die Theorie der Geschichte und der Geschichtsschreibung[15] erweisen, muß das Verhältnis zwischen den *res factae* und den *res fictae* neu verhandelt werden.[16] In diesem Zusammenhang wäre E. Käsemanns Wort neu zu interpretieren und wohl auch zu modifizieren: »Man kann ihn (Lukas) nicht als Historiker verstehen, wenn man ihn nicht zuerst als Theologen versteht.«[17]

Es wird sichtbar, in was für ein Wespennest man allein schon mit dem Wort »Fiktion« greift und wie viele Voraussetzungen und Aufgaben mit seinem Gebrauch gegeben sind.

3. Dogmatischer Sinn der Firmung und neue Rückkehr zur Schrift

Die Dogmatik hat ihre Nöte, wenn sie das die Firmung von der Taufe Unterscheidende zur Sprache bringen soll. Auf keinen Fall darf man die Geistmitteilung ausschließlich in der Firmung sehen, denn schon die Taufe verleiht den Heiligen Geist. Das Mittelalter sieht den Sinn der Firmung in der Mehrung und Festigung *(con-firmatio)* der Gerechtigkeit im getauften Christen. Worin dieses »Mehr« genauer besteht, bleibt weitgehend offen. Eine andere Deutung möchte diesen Aspekt vertiefen und versteht innerhalb der Einheit und Ganzheit der christlichen Initiation die Firmung als »complementum« der Taufe, also ein ergänzendes Geschehen. Aber auch hier ist die Schwäche offenkundig: Die Taufe erscheint mehr als negative Dimension der Vergebung der Sünden, die Firmung als die positive der Geistmitteilung. Hier

13 Vgl. dazu W. Kayser, Die Wahrheit der Dichter. Wandlung eines Begriffes in der deutschen Literatur. Hamburg 1959 (=rde 87); K. Hamburger, Die Logik der Dichtung. Stuttgart 1968² u. ö.; H. R. Jauss (Hrsg.), Nachahmung und Illusion = Poetik und Hermeneutik 1. München 1973²; ders., Zur historischen Genese der Scheidung von Fiktion und Realität, In: D. Henrich / W. Iser (Hrsg.), Funktionen des Fiktiven = Poetik und Hermeneutik 10. München 1982.

14 Vgl. vor allem die in Anm. 13 u. 14 genannten Arbeiten von H. R. Jauss (Literatur).

15 Vgl. dazu R. Koselleck / H. Lutz / J. Rüsen (Hrsg.), Formen der Geschichtsschreibung = Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik, Band 4. München 1982 (= dtv 4389), darin vor allem: H. R. Jauss, Der Gebrauch der Fiktion in Formen der Anschauung und Darstellung der Geschichte, S. 415-451, vgl. ebd., S. 621ff.

16 Vgl. dazu die Formulierung von E. Haenchen, Die Apostelgeschichte, S. 443: »Der Unterschied von *facta* und *ficta* ist nicht zu allen Zeiten gleich gewesen« (zur Geschichte der Mission in Philippi).

17 Exegetische Versuche und Besinnungen I, S. 168 (am Ende des Aufsatzes über Apg 19,1 ff.).

wird getrennt, was vom Rechtfertigungsprozeß her eine unauflösliche Einheit bildet.

Ähnliches gilt für die künstliche Unterscheidung »Taufe in Christus – Firmung im Geist«. Wenn man die Interpretation als komplementäres Geschehen im obigen Sinne radikalisiert, kann man die Firmung als »Entfaltung, Bestätigung und Vollendung der Taufe«[18] ansehen, die so auf die Taufe zurückbezogen bleibt, daß sie kein eigenes Sakrament mehr ist oder bestenfalls »Nebensakrament«[19] ist.

Was allen diesen Bestimmungen grundlegend fehlt, ist die Dimension der Kirche. Sakramente sind ja nicht zuletzt Heilsgeheimnisse der Kirche. Darum sagt das Zweite Vatikanische Konzil mit Recht: »Durch das Sakrament der Firmung werden sie (die Gläubigen) vollkommener der Kirche verbunden« *(Lumen gentium 11)*. Hier ist eine wichtige Richtung angedeutet, wenngleich nichts Genaueres gesagt wird. Ich möchte das Wesen der Firmung stärker im Zusammenhang mit der sakramental vermittelten Sendung des getauften Christen in der Gemeinschaft der Kirche und von ihr aus in die Welt hinein sehen, ähnlich wie W. Breuning schon länger vorgeschlagen hat.[20]

Wenn man diesen Weg zu gehen versucht, kommt man in einer unvermuteten Weise auf die heute von der Exegese betonte Deutung von Apg 8,14ff. und 19,1ff. zurück. Wie immer man im einzelnen diese Worte deutet, jedenfalls gehören Taufe, Geistempfang und Kirche (nicht nur: Taufe und Geistempfang) eng zusammen. Nicht zuletzt darum wird die samaritanische Christengemeinde an das apostolische Zentrum Jerusalem gebunden. Es gibt einen kontinuierlichen Zusammenhang von Jesus Christus über die Apostel bis hin zu den Gläubigen und ihrem Wirken in den neugegründeten Gemeinden. Von daher hat es durchaus einen Sinn, wenn der Bischof der »erstberufene Spender« (»minister originarius«, nicht »ordinarius«: *Lumen gentium* 26)[21] des Firmsakramentes ist, obgleich dies die Praxis anderer Regelungen – vor allem die

---

18 So H. Küng, Was ist Firmung? = Theologische Meditationen 40. Zürich 1976, S. 29, 41ff.; H. Küng beruft sich auf die Dissertation seines Schülers J. Amougou-Atangana, Ein Sakrament des Geistempfangs? Zum Verhältnis von Taufe und Firmung = Ökumenische Forschungen III/1. Freiburg i. Br. 1974.

19 H. Küng, Was ist Firmung?, S. 40 (im übrigen ist der Begriff »Nebensakrament« keine gute Übersetzung der klassischen »sacramenta minora«, was eher »kleine Sakramente« heißt).

20 Apostolizität als sakramentale Struktur der Kirche. Heilsökonomische Überlegungen über das Sakrament der Firmung. In: ders., Communio Christi. Zur Einheit von Christologie und Ekklesiologie. Düsseldorf 1980, S. 183-214, bes. 197 ff. – Zur Auslegungsgeschichte von Apg 8,14 ff. vgl. N. Adler, Taufe und Handauflegung = Neutestamentliche Abhandlungen XIX/3. Münster 1951.

21 Vgl. dazu A. Weiser, Was trägt das Zeugnis der Apostelgeschichte zur Frage nach dem Firmspender aus? In: H. Merklein / J. Lange (Hrsg.), Biblische Randbemerkungen. Schülerfestschrift für R. Schnackenburg zum 60. Geburtstag, Würzburg 1974², S. 124-135. Die Schlußfolgerung dieses Überblicks scheint mir etwas abrupt zu sein.

Delegation von Äbten, Prälaten und Dekanen – nicht einfachhin auszuschließen braucht. Apg 8,14ff. und 19,1ff. lehren noch ein anderes: Die Geistmitteilung von 8,14 und 19,6 heißt nicht, daß nicht schon die Taufe Umkehr, Sündenvergebung und den grundlegenden Empfang neuen Lebens im Geist ermöglicht. Die Mitteilung des Geistes nach Gebet und durch Handauflegung ergeht – und darin besteht ihre Besonderheit – an bereits Glaubende, die eine zusätzliche Kraft des Geistes erhalten, die sie zu außerordentlichen Taten befähigt, z. B. Glossolalie, allgemeiner: die Kraft zur Übernahme der Sendung (Mission). Insofern hat die Firmung etwas mit der Austeilung der Gnadengaben (Charismen) und den Gaben des Geistes zu tun.[22] Damit ist auch das Fundament geschaffen für das Verständnis der Wirkung des Sakramentes der Firmung, die immer noch treffend mit den Aussagen des Konzils von Florenz (im Anschluß an Thomas von Aquin) zur Sprache kommt: Der Christ soll sich nicht schämen, mutig Christi Namen und besonders sein Kreuz zu bekennen (DS 1319, NR[10] 554, vgl. auch *Lumen gentium* 11)[23].

So hoffnungslos muß das Gespräch der Dogmatik mit der Exegese also nicht sein, wie es im ersten Augenblick scheinen möchte. Voraussetzung für eine fruchtbare Begegnung ist jedoch, daß beide sich nicht voreinander verschließen. Die Kirche braucht heute diesen Dialog. Aber nur wenn man viel Geduld und Vertrauen hat, kann man voneinander lernen.

---

22 Vgl. dazu G. Barth, Die Taufe in frühchristlicher Zeit, S. 67; G. Beasley-Murray, Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart. Kassel 1968, S. 160 f. (aus baptistischer Sicht). – Zum Thema vgl. besonders noch R. Pesch, Zur Initiation im Neuen Testament. In: Liturgisches Jahrbuch 21 (1971), S. 90-107; J. J. von Allmen, Notizen zu den Taufberichten in der Apostelgeschichte. In: H. Auf der Maur / B. Kleinheyer (Hrsg.), Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung. Balthasar Fischer zum 60. Geburtstag. Zürich / Freiburg i. Br. 1972, S. 41-60; E. Dinkler, Die Taufaussagen des Neuen Testaments. In: F. Viering (Hrsg.), Zu Karl Barths Lehre von der Taufe. Gütersloh 1971, S. 60-153, bes. 112 ff., 121 ff. (zu Hebr 6,1 ff.); A. Weiser, Die Apostelgeschichte, Kapitel 1-12 = Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 5/1. Gütersloh / Würzburg 1981, S. 203f. (Literatur: 197 f.); J. Kremer (Hrsg.), Les actes des apôtres = Bibliotheca Ephemerid. Theolog. Lovaniens. 48. Gembloux / Leuven 1979 (darin besonders den Beitrag von J. Coppens über die Handauflegung: S. 405-438). – Aus ökumenischer Perspektive aufschlußreich ist die Behandlung der Apg.-Stellen durch E. Schlink, Die Lehre von der Taufe. In: Leiturgia V, S. 661 ff., 693 ff., 779 ff.

23 Zur trinitarisch-christologischen Vertiefung vgl. A. von Speyr, Kreuzeswort und Sakrament. Einsiedeln 1957, S. 78-84.

Der Spender der Firmung

Von Erzbischof Robert Coffy

Die Anfänge der Firmung sind umstritten, und ihre Geschichte ist schwierig, vor allem wegen ihrer Verbindung zur Taufe. Dieses Band, ohne das der Firmung nur schwer ein Sinn abzugewinnen ist, entdecken wir heute wieder neu. Es ist darum nicht verwunderlich, daß auch die Frage des Spenders umstritten ist. In seinem Buch »Le Baptême et la Confirmation« ist P. Hamann der Ansicht, die westliche Tradition habe den Sinn dieses Sakraments verfälscht, weil sie seine Spendung zu eng mit dem Bischof verknüpft habe.[1] Umgekehrt meint J. P. Bouhot in seiner Schrift »La confirmation, sacrement de la communion ecclesiale«,[2] daß der Bischof nicht nur der Spender sei, sondern daß seine Gegenwart wesentlich zum Zeichen des Sakraments gehöre. Damit liegen zwei extreme Ansichten über den Bischof als Spender der Firmung vor.

In diesem kurzen Beitrag kann keine kritische Studie zu dieser Frage vorgelegt werden. Vielmehr soll aufgezeigt werden, was die ständige Tradition der westlichen Kirche zu sein scheint und was das Zweite Vatikanische Konzil über den Spender der Firmung lehrt.

Ein erster Zeuge: Hippolyt von Rom

Zu Beginn des 3. Jahrhunderts gibt uns die »Traditio apostolica« des Hippolyt einen ziemlich ausführlichen Text über die christliche Initiation und ihre verschiedenen Stufen. Nach der Abwaschung der Taufe kennt Hippolyt zwei Salbungen, eine durch den Priester, eine zweite durch den Bischof:

»Wenn er (der Täufling) (aus dem Taufbrunnen) heraufgestiegen ist, dann soll er von einem Priester mit geweihtem Öl gesalbt werden mit den Worten: ›Ich salbe dich mit dem heiligen Öl im Namen Jesu Christi.‹

Dann sollen sich alle, nachdem sie sich abgetrocknet haben, ankleiden und in die Kirche eintreten.

Darauf soll der Bischof, indem er ihnen die Hand auflegt, beten: ›Herr Gott, du hast diese der Vergebung der Sünden durch das Bad der Wiedergeburt und den Heiligen Geist gewürdigt, sende ihnen seine Gnade, damit sie dir nach deinem Willen dienen; denn dir ist die Ehre, dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist in der heiligen Kirche, jetzt und in Ewigkeit. Amen.‹

Darauf nimmt er mit der Hand vom heiligen Öl und gibt es auf ihr Haupt, wobei er spricht: ›Ich salbe dich mit dem heiligen Öl im Herrn, im allmächtigen Vater, in Christus Jesus und im Heiligen Geist.‹

Nachdem er ihre Stirn bezeichnet hat, gibt er ihnen einen Kuß und spricht

1 Paris 1969. 2 Lyon 1968.

dabei: ›Der Friede sei mit dir.‹ Und jeder der so Bezeichneten antwortet: ›Und mit deinem Geist.‹ Und so geschieht es bei jedem« (*Traditio apostolica* nr. 21 bis 22).

Nach Hippolyt schließt also der Bischof die Feier der christlichen Initiation durch die Handauflegung und die Salbung mit Öl ab. Es handelt sich, wie es scheint, weniger um eine neue Salbung als vielmehr um den »Abschluß der einen Salbung, der zur Firmung gehört. Bevor sich der Täufling ankleidet, salbt ihn der Priester am ganzen Körper mit Ausnahme der Stirne, weil ihm dort der Bischof das Zeichen der Versieglung macht«.[3] Darin scheint die Überlieferung ganz sicher zu sein: Der Bischof schließt den Ritus der christlichen Initiation ab.

Die Karolingerzeit

In der Karolingerzeit oder schon etwas früher wurde die Firmung von der Taufe getrennt. Der Grund ist in der Errichtung von Landpfarreien zu sehen und in der Notwendigkeit, die Kinder möglichst bald nach der Geburt zu taufen. Von da an werden die Kinder von den Pfarrern getauft, gefirmt jedoch von den Bischöfen anläßlich ihrer Visiten in der Diözese. Es scheint, daß die Firmung nicht an ein bestimmtes Alter gebunden war, sondern an die Visite des Bischofs. Das unterstreicht die Bedeutung, die dem Bischof als dem ordentlichen Spender der Firmung zukam.

An manchen Orten haben zweifellos auch Priester gefirmt. Aber Päpste und Konzilien wiesen darauf hin, daß dieses Sakrament dem Bischof vorbehalten sei. Das geht aus einem Brief des Papstes Innozenz I. an Decentius, den Bischof von Gubbio, aus dem Jahr 416 hervor: »Die Firmung der Kinder darf nur vom Bischof vorgenommen werden« (DS 215).

Das Konzil von Trient

Das Konzil von Trient nahm die westliche Tradition auf und bestimmte, daß allein der Bischof der ordentliche Spender der Firmung ist (DS 1630). Aber die Tatsache, daß man vom ordentlichen Spender sprach, weist darauf hin, daß man auch mit der Möglichkeit eines außerordentlichen Spenders rechnete. Die Scholastik hat sich des öfteren mit diesem Problem befaßt und verschiedene Lösungen angeboten. Das kanonische Recht sollte die Bedingungen festsetzen, unter denen ein Priester der außerordentliche Spender sein konnte.

Seit dem 16. Jahrhundert wurde die Firmung selten durch einen anderen als den Bischof erteilt. Wie ihre Feier bis zum letzten Konzil stattfand, wissen noch die meisten. Man versammelte die Firmlinge eines ganzen Dekanats an einem Ort. Das Sakrament wurde meistens außerhalb der Eucharistie und ohne Teilnahme der christlichen Gemeinde gefeiert, zu der das Kind gehörte. Bei der Zahl der Kinder war es auch schwer, anders vorzugehen.

3 P. M. Gy, in: »Maison-Dieu« Nr. 58, S. 137.

Diese Art von Feier ließ bei manchen Autoren den Gedanken aufkommen, daß die ausschließlich dem Bischof vorbehaltene Spendung der Firmung deren Sinn verfälsche. Ein solches Urteil mag übertrieben sein. Aber man wird zugeben müssen, daß diese Praxis nicht geholfen hat, die Reichtümer dieses Sakramentes aufzuzeigen. Ja, man wird zugeben müssen, daß der Hauptgrund, der diese Praxis rechtfertigen konnte, daß nämlich der Bischof die christliche Initiation zum Abschluß bringt, kaum sichtbar wurde, und zwar vor allem deswegen nicht, weil die Firmung nicht in ihrer Verbindung mit Taufe und Eucharistie gefeiert wurde.

Das Zweite Vatikanische Konzil gebraucht ein neues Wort, um den Bischof als Spender der Firmung zu bezeichnen. Damit bleibt es einerseits der westlichen Tradition treu, wonach dem Bischof die Spendung der Firmung vorbehalten ist, anderseits lockert es die Disziplin, so daß die Spendung der Firmung ihren vollen Sinn entfalten kann.

Das Zweite Vatikanische Konzil

Das Konzil von Trient sprach vom Bischof als dem ordentlichen Spender. Das Zweite Vatikanische Konzil bezeichnet ihn in der Konstitution »Lumen gentium« (Nr. 26) als den »erstberufenen Spender« der Firmung. Indem das Konzil den Begriff »originarius« statt »ordinarius« gebrauchte, wollte es der ostkirchlichen Disziplin Rechnung tragen. In der Ostkirche erteilt nämlich der Priester unmittelbar nach der Taufe die Firmung. Es ist aber darauf hinzuweisen, daß die Ostkirche großen Nachdruck darauf legt, daß der Priester dabei das vom Bischof, und von ihm allein geweihte Öl verwendet. Übersetzt man ›originarius‹ mit ›erster‹, dann könnte das leicht falsch verstanden werden. – »Originarius« meint auch den Ursprung, die Quelle. Die Bedeutung von ›originarius‹ muß auf dem Hintergrund der konziliaren Ausführungen über den Episkopat und das Priestertum verstanden werden. Das Konzil wies auf das enge Band hin, das zwischen dem Bischof und seinem Presbyterium durch das Sakrament der Weihe besteht. Das Wort ist auch in Zusammenhang mit Nr. 26 zu lesen, die über die Aufgabe der Bischöfe handelt: »Durch den Dienst des Wortes teilen sie die Kraft Gottes den Glaubenden zum Heil mit (vgl. Röm 1,16), und durch die Sakramente, deren geregelte und fruchtbare Verwaltung sie mit ihrer Autorität ordnen, heiligen sie die Gläubigen. Sie leiten die Taufspendung, die Anteil am königlichen Priestertum Christi gewährt. Sie sind die erstberufenen Firmspender, sie erteilen die heiligen Weihen und regeln die Bußdisziplin. . .« Man sieht: Die Worte, die die Aufgabe des Bischofs bezeichnen, sind für jedes Sakrament anders. Aber keines von diesen kann ohne Bezug auf das Amt des Bischofskollegiums gespendet werden, das in der Nachfolge des Apostelkollegiums steht. Das Wort »originarius« wird nur für die Firmung gebraucht. Sein Inhalt wird im Vorwort zum neuen Rituale der Firmung entwickelt.

»Wähle das Leben«

Eine Firmhomilie*

Von Joseph Kardinal Ratzinger

Was das Sakrament der Firmung bedeutet, das legt die Kirche uns sinnenfällig aus in den Zeichen, mit denen es gespendet wird. Wenn man den Ablauf der Firmspendung etwas näher betrachtet, kann man leicht feststellen, daß er sich in drei Stufen vollzieht. Er beginnt mit dem Firmgelöbnis; ihm folgt das Gebet, das der Bischof im Namen der Kirche mit ausgebreiteten Händen spricht, und daran schließt sich die eigentliche Firmspendung an, die Salbung, Handauflegung und Friedensgruß umfaßt. Betrachten wir diese drei Teile etwas näher.

1. Am Anfang stehen Frage und Antwort: Widersagt ihr dem Satan, glaubt ihr an Gott, den allmächtigen Vater, an seinen Sohn Jesus Christus, an den Heiligen Geist und die Heilige Kirche? Diese Fragen verbinden Firmung und Taufe miteinander. Sie wurden schon bei der Taufe gestellt und für die meisten von euch damals stellvertretend durch Eltern und Paten beantwortet, die euch gleichsam ihren Glauben ausgeliehen haben, so wie sie ein Stück ihres Lebens überhaupt für euch zur Verfügung gestellt hatten, damit Leib und Seele und Geist erwachen und sich entfalten konnten. Aber nun muß das Geliehene zum Eigenen werden: Wir leben zwar als Menschen immer voneinander, von dem, was wir einander nicht bloß leihen, sondern schenken. Einer trägt den anderen. Aber wir müssen uns doch auch selbst entscheiden; das Geschenkte gehört uns erst, wenn wir es selber angenommen haben. So wird in der Firmung fortgeführt, was in der Taufe begonnen war. Sie ist Taufvollendung. Das ist sogar der eigentliche Inhalt des Wortes »Firmung«: Es bedeutet soviel wie Bekräftigung; »Firmung« ist ein Wort aus der Sprache des Rechts und wird angewandt für den Vorgang, mit dem ein Vertrag endgültig in Kraft gesetzt wird.

Tatsächlich ist dieses Gelöbnis, mit dem die Firmspendung beginnt, wie der Abschluß eines Vertrags angelegt. Es erinnert an den Bundesschluß Gottes mit Israel am Sinai. Dort hatte Gott Israel vor die Wahl gestellt: »Leben und Tod lege ich dir vor. . . Wähle also das Leben, damit du lebst« (Dt 30,19). Die Firmung ist euer Sinai. Der Herr steht vor euch und sagt zu euch: Wähle das Leben! Jeder möchte gern leben, möglichst viel aus dem Leben herausholen, das Angebot des Lebens ausnützen, so gut es geht. Wähle das Leben! Wir haben

---

* Eine gedruckte Firmpredigt ist problematisch: Gerade bei der Firmspendung ist die Einbeziehung des Besonderen von Ort und Stunde wichtig. Eine gedruckte Homilie kann nur ein etwas theoretischer Extrakt sein, der das tragende Grundgerüst sichtbar macht, das im einzelnen vielfältig ausgebaut werden muß.

nur dann wirklich das Leben gewählt, wenn wir mit dem im Bunde stehen, der selbst das Leben ist. Die Absage an den Satan bedeutet die Absage an die Macht der Lüge, die uns Leben vorgaukelt und uns dabei in die Wüste führt. Wer sich zum Beispiel vom Rauschgift einfangen läßt, sucht eine ungeahnte Ausweitung des Lebens ins Phantastische und Grenzenlose und glaubt sie am Anfang auch zu finden. Aber in Wirklichkeit wird er betrogen; am Ende kann er das wirkliche Leben nicht mehr ertragen, und das andere, die Lüge, in die er hineingelockt wurde, zerfällt dann auch. Wähle das Leben! Die Fragen und Antworten des Firmgelöbnisses sind eine Art Anleitung zum Leben; sie sind die Straßenschilder für den Aufstieg zum Leben, der nicht immer bequem ist. Aber nicht das Bequeme ist das Wahre, und nur das Wahre ist Leben. Wir haben vorhin gesagt, dieses Gelöbnis sei eine Art Vertrag, ein Bund. Wir könnten auch sagen: Es hat Ähnlichkeit mit einer Eheschließung. Wir legen unsere Hand in die Hände Jesu Christi hinein. Wir entscheiden uns, unseren Weg mit ihm zu gehen, weil wir wissen: er ist das Leben (Joh 14,6).

2. Zum Christsein gehört Entscheidung, aber es ist nicht bloß ein System von Geboten, das von uns moralische Leistungen verlangen würde. Im Christsein sind wir auch die Beschenkten. Es bedeutet Aufgenommenwerden in eine Gemeinschaft, die uns trägt – die Kirche. Das wird sichtbar im zweiten Akt der Firmspendung, dem Gebet, das der Bischof kraft seiner Weihe im Namen der ganzen Kirche spricht. Der Bischof breitet dabei die Hände aus, wie Mose es getan hatte, während Israel kämpfte (Ex 17,11f.). Diese ausgebreiteten Hände sind wie ein Dach, das uns deckt und schützt vor Sonne und Regen; sie sind auch wie eine Antenne, die die Wellen aus dem Äther aufnimmt und uns so mit dem zusammenbringt, was an sich weit von uns entfernt ist. Auf diese Weise stellt die Handauflegung dar, was das Gebet bedeutet: Als Christen sind wir immer hineingenommen in das Beten der ganzen Kirche. Keiner steht allein. Keiner ist ganz vergessen und verlassen. Er gehört zu der Gemeinschaft, die im Gebet immer für alle einsteht. So ist dieses Gebet wirklich wie ein Dach; wir stehen unter dem Schutze dieser ausgebreiteten Hände. Und es ist wie eine Antenne, die uns das Ferne nahe werden läßt – das Ferne, die Kraft des Heiligen Geistes, wird das Unsrige, wenn wir im Stromkreis dieses Betens stehen. Für den, der in der Kirche lebt, gilt das schöne Wort, das der Vater im Gleichnis vom verlorenen Sohn zum daheim gebliebenen Bruder spricht: »All das Meinige ist dein« (Lk 15,31). So wie uns zum Beginn unseres Lebens die Eltern ihr Leben und ihren Glauben geborgt haben, so hält die Kirche uns in ihrem Glauben und ihrem Beten fest; es gehört uns, dadurch, daß wir zu ihr gehören. So gewinnen auch die großen und scheinbar so fernen Worte einen Sinn: die Bitte um den Geist der Weisheit, der Stärke, der Frömmigkeit, der Gottesfurcht. Keiner kann allein sein Leben bauen, dafür reicht auch die Weisheit, die Wissenschaft, die Kraft des Stärksten nicht aus. Wir brauchen nur in die Zeitungen hineinzuschauen, um immer wieder zu sehen, wie gerade die

Starken und Bewunderten am Ende mit ihrem Leben oft nichts mehr anzufangen wissen und scheitern. Wenn wir umgekehrt nach dem Geheimnis von Menschen fragen, die vielleicht sehr einfach gewesen sind, aber den Frieden und die Erfüllung gefunden haben, dann zeigt sich, daß der Kern ihres Geheimnisses dieser ist: Sie waren nicht allein. Sie brauchten das Leben nicht selbst zu erfinden. Sie brauchten nicht selber auszudenken, was das heißt und wie das geht »Wähle das Leben!« Sie ließen sich »Rat« geben dort, wo Rat ist, und so gehörte ihnen, was sie selber nicht hatten: die Weisheit, die Stärke, die Einsicht: »All das Meinige ist dein.« Sie standen unter einem Dach, das deckt, aber nicht abschließt, sondern die Wellen des Ewigen, die Wellen des Lebens einfängt und uns ihm verbindet. Die Hände des Bischofs zeigen uns, wo dieses Dach ist, das wir alle brauchen. Sie sind ein Hinweis und ein Versprechen: Unter dem Dach der Firmung, unter dem Dach der betenden Kirche leben wir geborgen und offen zugleich: im Stromkreis des Heiligen Geistes.

3. Schließlich folgt die Firmhandlung selbst, an jedem einzelnen.

a) Sie beginnt damit, daß jeder einzelne bei seinem Namen angeredet wird. Vor Gott sind wir keine Masse. Daher werden Sakramente nie kollektiv, sondern immer nur persönlich gespendet. Für Gott hat jeder einzelne sein eigenes Gesicht, seinen eigenen Namen. Gott redet uns persönlich an. Wir sind nicht vertauschbare Exemplare einer Ware; wir sind Freunde – gekannt, gewollt, geliebt. Gott hat mit jedem seinen eigenen Plan. Er will jeden. Niemand ist überflüssig, niemand ein bloßer Zufall. Das sollte euch bei dieser Namensnennung ins Herz dringen. Gott will *mich*. Was will er von mir?

b) Die Handauflegung ist die Anwendung der Gebärde der ausgestreckten Hände ins Persönliche hinein. Handauflegung ist zunächst eine Geste der Besitzergreifung. Wenn ich auf etwas die Hand lege, so will ich damit sagen: Das ist mein. Der Herr legt seine Hand auf uns. Wir sind sein. Mein Leben gehört mir nicht einfach selbst. Ich kann nicht sagen: Dies ist *mein* Leben; ich kann damit machen, was ich will; wenn ich es verpfusche, so ist es meine Privatangelegenheit. Nein, Gott hat mir eine Aufgabe fürs Ganze zugedacht. Wenn ich dies Leben zerstöre oder verfehle, fehlt etwas am Ganzen. Von einem negativen Leben geht etwas Negatives aus für die anderen; von einem positiven Leben geht Segen aus fürs Ganze. Keiner lebt für sich allein. Mein Leben ist nicht mein. Ich werde gefragt: Was hast du mit diesem Leben getan, das ich dir gegeben habe? Seine Hand liegt auf mir . . .

Handauflegung ist aber auch eine Geste der Zärtlichkeit, der Freundschaft. Wenn ich zu einem Kranken gar nichts mehr sagen kann, weil er zu müde ist, vielleicht sogar bewußtlos, aber ihm die Hand auflege, spürt er eine Nähe, die ihm hilft. Er weiß: Ich bin nicht allein. Die Handauflegung deutet zugleich die Zärtlichkeit Gottes zu uns an. Durch diese Handauflegung weiß ich: Eine Liebe trägt mich, auf die unbedingter Verlaß ist. Eine Liebe geht mit mir, die mich nie enttäuscht und mich auch in meinem Versagen nicht fallenläßt. Ein Verstehen

ist da, das mir gewiß ist, auch wo niemand anders mich begreifen will. Einer hat die Hand auf mich gelegt – der Herr.

Handauflegung ist des weiteren eine Gebärde des Schutzes. Der Herr steht für mich ein. Er erspart mir nicht Wind und Wetter, aber er schützt mich vor dem eigentlichen Übel, das wir bei all unseren Schutzbestimmungen gewöhnlich vergessen, vor dem Verlust des Glaubens, vor dem Verlust Gottes – wenn ich mich ihm anvertraue und nicht selbst weglaufe aus seinen Händen.

c) Dann wird die Stirne mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnet. Es ist das Zeichen Jesu Christi, in dem er einst wiederkommen wird. Es ist wiederum ein Eigentumszeichen – Übereignung an Christus, wie wir sie zuvor im Gelöbnis versprochen hatten. Es ist ein Wegweiser. An den Straßen stehen die Wegtafeln, damit man sein Ziel finden kann, wenn man unterwegs ist. Unsere Vorfahren haben an den Straßen mit Vorliebe das Bild des Gekreuzigten aufgestellt, auch als Wegweiser. Sie wollten sagen: Wir sind nicht nur unterwegs von diesem Dorf zu jenem, von dieser Stadt in eine andere. In all unseren Wegen verbraucht oder vollendet sich unser Leben. Auf all diesen Wegen wird unser Leben gelebt, und wir müssen nicht nur bestimmte Orte finden, sondern das Leben selber. Das war die Botschaft dieses seltsamen Wegweisers: Achte, daß du mit deinem Leben nicht in einer Sackgasse endest. Gehe diesem nach, dann findest du den Weg, denn er *ist* der Weg (Joh 14,6). Das Kreuz ist aber (und dies hängt alles zusammen) eine Gebetseinladung. Mit dem Kreuzzeichen eröffnen wir unsere Gebete; mit ihm beginnt die Eucharistie; mit ihm wird uns im Sakrament der Buße die Lossprechung gespendet. Das Kreuz der Firmung lädt uns ins Gebet, ins persönliche wie ins große, gemeinschaftliche Gebet der Eucharistie hinein ein. Es sagt uns: Du kannst immer wieder in die Firmung zurückkehren, indem du in dieses Zeichen zurückkehrst. Die Firmung ist nicht das Geschehen eines Augenblicks, sie ist ein Beginn, der ein Leben hindurch reifen will. Du trittst in die Taufe und in die Firmung hinein, sooft du in dieses Zeichen hineintrittst. Darin erfüllt sich Schritt um Schritt das Gebet und die Verheißung dieses Tages: das Ankommen des Geistes der Weisheit, der Einsicht, des Rates und der Stärke. Man kann diesen Geist nicht in die Tasche stecken wie ein Geldstück und bei Bedarf herausziehen. Man kann ihn nur im Mitleben empfangen – an der Kontaktstelle, die er selbst uns gegeben hat: im Zeichen des Kreuzes.

d) Dieses Kreuz wird uns auf die Stirn gezeichnet mit dem heiligen Öl, das der Bischof am Gründonnerstag für ein ganzes Jahr und für ein ganzes Bistum weiht. Darin kommt Vielfältiges zum Vorschein. Das Öl war in der alten Welt Schönheitsmittel; es war Grundelement der Nahrung; es war die wichtigste Medizin; es war der Schutz des Leibes vor der sengenden Hitze und so zugleich Stärkung, Element der Kraft und der Lebenserhaltung. Auf diese Weise wurde es zum Ausdruck für die Kraft und für die Schönheit des Lebens überhaupt und damit zum Sinnbild des Heiligen Geistes. Propheten, Könige und Priester

wurden mit Öl gesalbt, so daß das Öl auch zum Zeichen für diese Ämter wurde. Der König hieß in der Sprache Israels einfach »der Gesalbte«; das griechische Wort dafür heißt »Christus«. So bedeutet die Salbung noch einmal, daß Christus selbst uns in die Hand nimmt; sie bedeutet, daß er uns das Leben anbietet – den Heiligen Geist. »Wähle das Leben« – das ist nicht nur ein Befehl, das ist zugleich eine Gabe. »Da ist es«, sagt der Herr zu uns im Zeichen des Kreuzes, das mit dem Öl gespendet wird.

Wichtig ist aber auch, was wir gerade hörten: Dieses Öl wird für das ganze Jahr und für alle Orte am Gründonnerstag geweiht. Es kommt aus dem Entscheid der Liebe, den Christus im Letzten Abendmahl endgültig ausgedrückt hat. Dieser Entscheid umfaßt die Orte und die Zeiten. Wer ihm zugehören will, kann sich nicht in eine Gruppe, in eine Gemeinde, in ein Volk, in eine Partei einschließen. Nur wenn wir uns öffnen in den gemeinsamen Glauben aller Orte und Zeiten hinein, sind wir bei ihm. Nur wenn wir mitglauben mit der ganzen Kirche, unser Maß an ihr nehmen und nicht unsere eigenen Ideen absolut setzen, sind wir im großen Stromkreis seines Lebens. Firmung ist immer auch Überschreitung der Grenzen. Sie verlangt von uns, das Kleinkarierte unserer Ideen und Wünsche, unsere Besserwisserei aufzugeben und wahrhaft »katholisch« zu werden: mit dem Ganzen der Kirche zu leben, zu denken, zu handeln. Das muß sich zum Beispiel auswirken in unserer Mitverantwortung für die Armen der ganzen Welt; es muß sich auswirken in unserem Beten, indem wir die Liturgie der ganzen Kirche feiern und nicht unseren Eingebungen folgen; es muß sich auswirken in der Gestalt unseres Glaubens, der sein Maß an dem Wort der ganzen Kirche und ihrer Überlieferung nimmt. Nicht wir machen den Glauben, der Herr schenkt ihn uns. Er schenkt sich uns. Das mit dem heiligen Öl gezeichnete Kreuz ist uns Gewähr, daß er uns in die Hand nimmt und daß im Mitsein mit der Kirche sein Geist uns anrührt und führt.

Schauen wir auf das Ganze zurück, das wir bedacht haben. Mir scheint, daß der Drei-Stufen-Bau der Firmung geradezu auch ein Gleichnis ist für den Weg unseres Christseins. In der Abfolge Gelöbnis, Gebet, Besiegelung handeln zuerst wir selbst, dann die Kirche, dann Christus und der Heilige Geist. Wir können also die drei Teile auch beschreiben als Wort, Antwort und Tun; wir – Kirche – Christus lösen einander als Handelnde ab. Diese Gestalt des Sakraments spiegelt den Rhythmus des Lebens wider: Am Anfang steht vor allem die Herausforderung zum eigenen Tun: Christsein erscheint als Entschluß, als Anforderung an unseren Mut und unsere Fähigkeit, zu verzichten und zu entscheiden. Es erscheint mühsam, und das Leben der anderen sieht bequemer aus. Aber je mehr wir in das Ja des Tauf- und Firmgelöbnisses hineingehen, desto mehr erfahren wir das Getragenensein vom Ganzen der Kirche. Wo das Eigene, das Selbstgemachte und das Selberkönnen anfangen zu zerfallen, da beginnt sich hier die Frucht der Antwort zu zeigen. Wo für den

Menschen ohne Gott das Leben zur leeren Hülse wird, die man am liebsten wegwerfen würde, da zeigt sich immer mehr, daß wahr ist: Ich bin nicht allein. Und auch wenn es langsam dunkel wird, so führt der Weg auf jene Liebe zu, die uns umarmt und hält, wo kein Mensch uns mehr halten kann. Der Glaube ist fester Grund für das Haus unseres Lebens; er hält stand auch in einer Zukunft, die niemand im voraus kennen kann (vgl. Mt 7,24-27).

So ist Firmung Verheißung, die in die Ewigkeit hineinreicht. Aber zuvor ist sie Anruf an unseren Mut und an unsere Tapferkeit; Anruf, es mit Christus zu wagen, das Leben in der Bereitschaft des Glaubens auf ihn hin zu bauen, auch wenn andere das lächerlich oder überholt finden. Der Weg führt ins Licht. Wagen wir ihn. Sagen wir ja. Dazu ermutigt uns diese Stunde des heiligen Sakraments. »Wähle das Leben!« Amen.

Firmung: das wiederentdeckte Sakrament

Erfahrungen und Anregungen

Von Astrid Hermes

1. Zur Erneuerung der Firmpastoral

Die Firmung hat lange Zeit kaum eine Rolle im Bewußtsein der Christen gespielt. In den meisten Gemeinden der Bundesrepublik Deutschland war die Spendung dieses Sakramentes nur ein pastorales Randereignis.[1]

Das trifft auch auf meine eigene Firmung zu. Ich kann mich weder an den Tag noch an das Jahr meiner Firmung erinnern. Auch ist mir von der Vorbereitung nichts mehr im Gedächtnis geblieben. Eine gewisse Vorstellung habe ich nur noch von der Firmfeier behalten. Als geschlossene Klasse standen wir im Chorraum unserer Pfarrkirche versammelt, der Bischof spendete das Sakrament, und unsere Klassenlehrerin war Firmpatin für uns alle.

So war es durchaus berechtigt, von der Firmung als einem »vergessenen Sakrament« zu sprechen.

Seit etwa zehn Jahren ist eine deutliche Erneuerung der Firmpastoral zu beobachten. Anstöße dazu kamen vom II. Vatikanischen Konzil, von der deutschen Synode, am stärksten aber aus der sich wandelnden Situation der Bundesrepublik Deutschland. Das Konzil forderte dazu auf, den inneren Zusammenhang des Firmsakramentes mit der gesamten christlichen Initiation deutlicher zu machen.[2] Außerdem betonte es, daß Taufe und Firmung jeden Christen für seine Sendung befähigen.[3] Die deutsche Synode hat sich dann intensiv mit theologischen und pastoralen Fragen der Firmung beschäftigt und die sich anbahnende neue Entwicklung in den Gemeinden bekräftigt. In ihrem Beschluß: »Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral«[4] gibt sie der Firmung – ihrer katechetischen Vorbereitung, ihrer Feier und ihrem Stellenwert im Gemeindeleben – großen Raum.[5] Entscheidend für die Wiederentdeckung der Firmung war aber die veränderte gesellschaftliche und kirchliche Situation in der Bundesrepublik. Die statistischen Angaben für den Zeitraum von 1970 bis 1980 zeigen in bedrückender Deutlichkeit den Rückgang der Kirchenbesucher, die Abnahme von Taufen und kirchlichen Trauungen sowie den Anstieg der Kirchenaustritte. Diese Entwicklung war ein unübersehbares

1 Vgl. D. Emeis/K. H. Schmitt, Grundkurs Sakramentenkatechese. Freiburg 1980, S. 84.

2 Vgl. Liturgiekonstitution Nr. 71.

3 Vgl. Dekret über das Apostolat der Laien Nr. 3.

4 Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe I. Freiburg/Basel/Wien 1975, S. 238-275.

5 Vgl. L. Bertsch, Die Firmung – ein vergessenes Sakrament? In: »Praxis in der Gemeinde« 1 (1979), Heft 2, S. 13.

Zeichen für die »Verdunstung« des christlichen Lebens in unserer Gesellschaft. So mußte man sich innerhalb der Gemeinden die Frage stellen, wie ein Kind nach erfolgter »Säuglingstaufe« innerhalb einer weithin säkularisierten Welt überhaupt als Christ aufwachsen und in die Gemeinschaft der Kirche eingegliedert werden kann.[6]

Als Antwort darauf haben erwachsene Christen ihre Verantwortung für die Glaubensweitergabe in der Gemeinde erkannt. So kommt es, daß in vielen Gemeinden quer durch das ganze Bundesgebiet ein intensiveres katechetisches Bemühen bei der Vorbereitung der Jugendlichen auf den Empfang des Firmsakramentes festzustellen ist. Von dieser neuen Weise der Hinführung Jugendlicher auf die Firmung möchte ich im folgenden erzählen. Ich beziehe mich dabei auf eigene Erfahrungen in verschiedenen Gemeinden, auf Gespräche mit Mitarbeitern in der Gemeindekatechese und auf Berichte aus den Diözesen der Bundesrepublik.

2. Firmpastoral als Gemeindekatechese

Für diejenigen, die die Firmvorbereitung noch im früheren Stil halten, stellt sich wohl die Frage, wie sie die gemeindekatechetische Arbeit in ihrer Gemeinde einführen können.

Die Anfänge

Die gemeindekatechetische Arbeit in einer Gemeinde fängt meistens bescheiden an. Ich denke da an eine Dorfgemeinde, in der ich die Anfänge miterlebte. Der Pfarrer war trotz seines fortgeschrittenen Alters noch für zwei Gemeinden verantwortlich. Er selbst sah sich nicht in der Lage, neue Wege in der Sakramentenpastoral zu beschreiten, gab aber seine Zustimmung dazu, daß der Pfarrgemeinderat etwas in dieser Hinsicht unternehmen wollte. Außer dem engagierten Pfarrgemeinderat gab es ein gutes Potential an Eltern, die sich für die Weitergabe des Glaubens sehr interessierten. Eines Tages rief mich der Vorsitzende des Pfarrgemeinderates an und fragte mich, ob ich bereit sei, die Gesamtleitung der Firmvorbereitung zu übernehmen. Ich stimmte zu. Zusammen mit dem Pfarrer und den Erwachsenen überlegten wir uns den Plan für die Firmvorbereitung: die Runden der Firmkandidaten, die Treffen zur Vorbereitung und Begleitung der Katecheten, die Elternabende und die Gottesdienste in der Gemeinde. Ich selbst leitete die Katechetenrunde und die Elternabende, in denen die wesentlichen Inhalte des Firmsakramentes besprochen wurden; alles andere machten die Erwachsenen selbst. Inzwischen hat ein Lehrer des Dorfes die Gesamtleitung der Vorbereitung übernommen.

Das Besondere an dieser Gemeinde war sicher, daß die Erwachsenen selbst die Initiative ergriffen, weil ihr Pfarrer aus Krankheits- und Altersgründen nicht mehr in der Lage war, alles allein zu tun. Ganz selbstverständlich war es aber auch nicht, daß der Pfarrer die Bereitschaft seiner Gemeinde so gut unterstützte und förderte.

In einer anderen Gemeinde, in der ein tüchtiger Pfarrer wirkt, war es bedeutend schwieriger, die Gemeindemitglieder von der Sinnhaftigkeit der Firmvorbereitung im gemeindekatechetischen Stil zu überzeugen. Einige Erwachsene reagierten empört, als der Pfarrer diese Aufgabe an »unqualifizierte Laien« delegierte. »Wie kann denn Frau

---

6 Vgl. D. Emeis/K. H. Schmitt, Grundkurs Sakramentenkatechese, S. 84.

A., eine Hausfrau, meinen Sohn auf die Firmung vorbereiten?« wurde gefragt. Hier waren intensive persönliche Gespräche und Informationsabende auf Gemeindeebene notwendig. Es mußte erklärt werden, daß die Weitergabe des Glaubens nicht allein Sache der theologischen Experten – der Priester und Religionslehrer – ist, sondern der ganzen Gemeinde. Die Synode sagt dazu: »Träger der Firmkatechese ist die Pfarrgemeinde.«[7]

Die heutige Situation

Heute ist der gemeindekatechetische Weg in vielen Gemeinden akzeptiert. Sicherlich gibt es aber auch noch Gemeinden, in denen die Firmung im alten Stil durch einige Unterrichtsstunden vorbereitet wird; die Spendung des Firmsakraments ist mit einem schönen Fest verbunden, aber sonst passiert nichts weiter.

Durch die hoffnungsvollen und frohmachenden Erfahrungen der Gemeinden, in denen der neue Weg beschritten wird, können vielleicht auch diese anderen dazu »bekehrt« werden. Allerdings kann auch die neue Firmpastoral ihr eigentliches Ziel verfehlen, wenn nämlich die Firmvorbereitung in einer Vielzahl von Einzelaktionen besteht, die nebeneinander herlaufen und wenig zur geistlichen Erneuerung und zur Verlebendigung der Gemeinde beitragen.[8]

Darum möchte ich von Firmvorbereitungen sprechen, aus denen das Bemühen spricht, die Firmung als Teil der christlichen Initiation für die Firmgruppen, die Eltern, die Firmkatecheten und die Gemeinde insgesamt deutlich zu machen.

3. Impulse der Firmpastoral für das Gemeindeleben

In der Firmvorbereitung, in der sich zahlreiche Kontakte, Begegnungen und Gespräche zwischen Erwachsenen und Jugendlichen ereignen, tauchen immer wieder Fragen auf, die dem Leben einer Gemeinde neue Impulse und Anstöße geben. Drei Fragen scheinen mir besonders wichtig zu sein.

Anfrage der Firmkandidaten: »Christsein – wie geht das?«

In meiner Firmgruppe 1979 hatte ich sieben Mädchen im Alter von 12 und 13 Jahren. Manche von ihnen waren noch recht kindlich und freuten sich, wenn ich eine spannende Geschichte für die Runde mitgebracht hatte. Für diese war es auch selbstverständlich, daß sie an der Firmvorbereitung teilnahmen, um danach das Sakrament der Firmung zu empfangen. Für andere Mädchen war das allerdings problematischer. Ein Mädchen erzählte in einer der Firmrunden: »In meiner Schulklasse gibt es einige, die behaupten, daß sie nicht an Gott glauben. Sie sagen: Glauben – das ist ein alter Hut, das haben wir nicht notwendig. Wir können unser Leben selbst in die Hand nehmen. Was habe ich denn vom Glauben? Höchstens nur Ärger.« Ich ging auf diese Aussage ein und fragte, ob die Mitschülerinnen denn genauer sagen könnten, was sie mit »Nicht-an-Gott-Glauben« meinen. Aber darüber war offensichtlich nicht weiter gesprochen worden. Dennoch blieb die bohrende Tatsache, daß manche Leute Gott für überflüssig halten.

---

7 Vgl. Beschluß: »Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral«, 3.4.2

8 Vgl. L. Bertsch, Die Firmung – ein vergessenes Sakrament? S. 13.

Im Verlauf dieses Gespräches wurde eine Frage aufgeworfen, die uns alle zunehmend fesselte und bis zum Ende der Runde beschäftigte: »Was heißt denn überhaupt, Christ zu sein? Christsein – wie geht das?« Zunächst herrschte unter den Mädchen nachdenkliches Schweigen. Konnten wir darauf eine Antwort geben? Wir hatten in den bisherigen Firmrunden schon davon gesprochen, daß wir als Christen aus dem Geist Jesu Christi leben wollen und nicht den Ungeist in der Welt verbreiten wollen. Wir lehnten Gewalt und Terror, Streit und Zwietracht, Neid und Eifersucht, Unterdrückung und Betrug ab. Wir wollten uns um Liebe und Frieden bemühen, um Verständnis für andere Menschen, um Gerechtigkeit und um Versöhnung. Aber all das hatte so theoretisch geklungen. Jetzt, wo die Frage anstand: »Christsein – wie geht das?«, da hatten unsere mühsam zusammengesuchten Antworten auf einmal eine ganz neue Bedeutung gewonnen. Christsein, das hieß für uns: den anderen Menschen annehmen; mit den Notleidenden teilen; keinen Menschen verachten; nicht herrschen, sondern dienen; miteinander Gemeinschaft halten; sich nach einem Streit wieder versöhnen; auch Leid und Krankheit im Glauben annehmen; die Verbindung mit Jesus Christus und dem Vater durch Gebet und Gottesdienst suchen.

Wir wußten, daß damit sicher nicht alles, nicht das Letzte über das Christsein gesagt ist; aber wichtig war, daß die Frage etwas in uns in Bewegung gesetzt hatte. Diese Frage ließ die Jugendlichen nach dem Gespräch aufmerksamer dafür werden, wie andere – ihre Familie, Freunde, die Gemeindemitglieder – ihr Christsein verwirklichen. Durch solch eine Frage wird die Gemeinde vor die Aufgabe gestellt, ihr Leben darauf hin zu überprüfen, ob sie wirklich den Weg Jesu geht. Aber davon später.

Zurück noch einmal zu meiner Firmgruppe. Die Mädchen stellten sich in der Firmvorbereitung zum ersten Mal dieser Frage: »Christsein – wie geht das?« Zu einer ganz bewußten, eigenen Entscheidung für das Christsein waren sie im Alter von 13 Jahren noch nicht fähig. Für sie war es ein erster Schritt auf dem Weg zu einer selbständigen Entscheidung für den Glauben.

Da die Firmung aber als Sakrament der Eingliederung in die Kirche und der Ratifizierung der Taufe die eigene Entscheidung voraussetzt, überlegen immer mehr Gemeinden, das Firmalter zu erhöhen. Einige Gemeinden haben bereits Konsequenzen gezogen. Im Pfarrbrief der Gemeinde von Hochdahl, die 1977 das Firmalter auf 18 Jahre festlegte, heißt es:

»Ich sehe eine Chance für die Gemeinde darin, wenn wir den Jugendlichen einmal die Möglichkeit geben, ihre eigene Entscheidung zum Lebensentwurf Jesu und für ihr Mittun in der Kirche zu fällen. Und es scheint mir sinnvoll, wenn diese (sicher immer wieder neu zu verwirklichende) Entscheidung durch das Sakrament der Firmung sichtbar für die ganze Gemeinde bestätigt wird.«[9]

Diese Überlegungen und Entscheidungen tragen der Situation vor allem in den städtischen Gebieten der Bundesrepublik Rechnung, wo das Christsein nicht mehr selbstverständlich ist, sondern zur Entscheidung gegen eine religiös gleichgültige Umwelt und für den Weg Jesu herausfordert.

---

9 Vgl. G. Verhoeven, Firmvorbereitung mit 17jährigen. In: Materialheft Gemeindekatechese, DKV, 0/79, S. 3-4; Vgl. auch M. Zacher, Firmvorbereitung mit 16jährigen. LS 28 (1977), S. 278 bis 281.

Anfrage der Katecheten: »Wie kann ich meinen Glauben weitergeben?«

Die ehrenamtliche Mitarbeit der vielen Mütter und Väter bei der Sakramentenkatechese hat ihren Ursprung und Grund in dem Bemühen dieser Erwachsenen, ihren Standort als Christen neu zu bestimmen, über den Wandel in Theologie und Kirche nachzudenken und den christlichen Glauben an die nächste Generation weiterzugeben. Mit großer Bereitschaft übernehmen Erwachsene in den Gemeinden die Leitung von Firmgruppen. Es stellt sich ihnen aber sofort die Frage: »Wie kann ich meinen Glauben weitergeben? Wie macht man das?«

Eine Firmkatechetin, Mutter von vier Kindern, hat sich während der gesamten Firmvorbereitung 1979 direkt oder indirekt mit dieser Frage herumgeschlagen. Ihr Tagebuch gibt darüber lebhaften Aufschluß.[10]

Von der 2. Firmrunde berichtet sie:

»Freitag, den 2. 3. 1979
Heute bin ich ganz schön reingefallen!
Große Aktion stand oben:
Thema: Wie leben meine Nachbarn rechts und links?
Kassettenrecorder stand bereit – Interviews sollten gemacht werden in der Nachbarschaft.
Aus irgendeinem Grund war ich überzeugt, daß das den Jungen Spaß macht. Aber weitgefehlt! Keiner wollte losziehen und schon gar nicht mit Recorder. Außerdem ist ihnen egal, wie die anderen leben! Es interessiert sie nicht und hat für ihr Leben keine Bedeutung. Was hat denn Bedeutung für ihr Leben? –
Och – keine Antwort –
Ist die Zeit nicht bald um?
Ich habe wohl so ziemlich alles falsch gemacht heute!
Ich lasse sie gehen; gebe ihnen noch eine Collage auf für zu Hause.«

Eigentlich bringt Frau B. alle Voraussetzungen für eine gute Katechetin mit. Sie steht mitten in der Erziehung ihrer Kinder und hat sich vielfach mit Erziehungsfragen beschäftigt. Sie bringt missionarischen Eifer für die Aufgabe als Firmgruppenleiterin mit. Außerdem hat sie sehr engagiert bei den Vorbereitungsabenden für die Firmkatechetin mitgemacht. Trotzdem scheint ihr Angebot in der Firmgruppe nicht zu zünden. Die sieben Jungen sind für den Vorschlag, Interviews zum Thema »Wie leben meine Nachbarn rechts und links?« nicht zu gewinnen. Auch andere Themen, die in den nächsten Runden besprochen werden, finden keine Gnade. Die Fragen des Glaubens, die Themen der Firmmappe interessieren die Jungen nicht. Frau B. ist ratlos und verzweifelt. Sie spürt, daß die Jungen nach etwas anderem suchen als nach interessanten Aufgaben und richtigen Antworten. Sie suchen nach Menschen, denen die Firmung etwas bedeutet und an denen deutlich wird, wie Christen leben.

»Mittwoch, den 21. 3. 1979
. . . Simon will unbedingt ins Kinderdorf. Er weiß noch nicht, warum; er findet das einfach interessant.

---

10 Vgl. K. H. Schmitt, Sakramentenvorbereitung – Erfahrung einer Firmhelferin. In: Helft den Menschen glauben, Bd. IV: Glaubenszeugnis in Gruppe und Gemeinde, Hrsg. von der Kath. Glaubensinformation Frankfurt unter Mitwirkung der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz. Frankfurt 1981, S. 59-72.

›Ja, stimmt! Der 1. FC ist auch interessant, sollen wir da auch hingehen?‹ –
›Nein, so doch nicht!‹ –
Er will sehen, wie man ohne Familie lebt.
›Ist doch toll, wenn da Schwestern für fremde Kinder sorgen und so.‹
Ich atme auf: jetzt hab' ich sie!
Doch da will Pit: ›Schwester Gerda soll kommen? Nein, besser, wir gehen dahin, ich wollte doch schon immer mal Strafgefangene sehen!‹
(Warum habe ich mich bloß auf diese Gruppe eingelassen!?)
Volker will eigentlich immer noch nicht so richtig. Aber er will auch kein Theater machen. Schließlich ist es doch egal mit der Firmung – oder?
›Wenn man mal mit einem sprechen könnte, der auch gefirmt ist!‹ (Keinem fällt ein, daß ich ja gefirmt bin!)
›Können wir einmal jemanden einladen, der im vorigen Jahr gefirmt wurde? Aber nicht hier aus der Siedlung!‹
(Hilfe, wo nehme ich denn den her?).«

Zwei Runden später kommt dann der Durchbruch. Es ist ein Besinnungswochenende für die Firmkandidaten geplant. Frau B. muß ihrer Gruppe mitteilen, daß sie nicht mitfahren kann, weil ihre kleinen Kinder die Mutter brauchen:

»Freitag, den 30. 3. 1979
. . . Sie werden unruhig und wollen über die kommenden Tage in M. reden. Ob ich nicht doch mitfahren könne?
Simon erklärt, dann fährt er auch nicht mit, oder ob seine Mutter kommen soll, meine Kinder versorgen, damit ich mitfahren kann. Die anderen maulen rum und überlegen Albernes, um mich zu überreden. Sie glauben, ich brauchte nur zu wollen, dann ging das alles.
Aber ich bin ganz betroffen: so wichtig bin ich für sie geworden und habe nichts davon gemerkt!«

Frau B. stellt überrascht fest, daß sie den Jungen auf einmal etwas bedeutet. Die Jungen haben Vertrauen gewonnen, weil Frau B. sie trotz allem angenommen und ernst genommen hat. Dieses zähe Bemühen trägt jetzt Früchte: Von jetzt an ist auch ein Gespräch in der Gruppe möglich, weil die Jungen daran interessiert sind, über den Glauben, den Hl. Geist und die Firmung zu sprechen.

»Mittwoch, den 25. 4. 1979
Das erste Treffen nach Ostern und nach M.
Sie erzählen: Lustiges, Kritisches, Albernes, aber da war ein Gespräch mit Pfarrer B., ja, stimmt, das war gut! Überhaupt, mit dem kann man reden!
Ich will wissen, ob sie nun etwas mehr über ihren Glauben erfahren haben. Glauben? Nein, sie wissen ja gar nicht, was das heißt: ›glauben‹.
Ich erkläre ihnen, daß ›glauben‹ auf deutsch übersetzt heißt: ›sich festmachen‹.
Sie probieren dann aus: statt ›glauben‹ sagen sie ›festmachen‹:
Ich glaube an Gott – ich mache mich an Gott fest.
Ja aber, woher wissen sie denn, daß Gott sie auch annimmt?
Vielleicht gibt es Zeichen? Ja, Sakramente! Wieder übersetze ich: Sakrament heißt ›Gott erfahren‹.
Im Sakrament will Gott zeigen, wer er für uns ist.
Im Sakrament erfahren wir die Liebe Gottes.

Sie zählen eifrig die ›Sieben Sakramente‹ auf. Aber wer ist denn bloß der ›Heilige Geist‹? Ich lasse sie anders fragen: sie fragen auch nicht, wer ist der Wind, sondern was bewirkt der Wind? Also sollen sie fragen: ›Was bewirkt der Hl. Geist?‹
Mit der Frage will ich aufhören. Aber sie sind nicht zufrieden. Ob ich nicht noch etwas mehr über den ›Geist‹ sagen könne? Ich versuche es: Im Geist teilt Gott sich uns mit. Auch der Mensch benutzt seinen ›Geist‹ oder ›Verstand‹, um sich mitzuteilen. Wir reden darüber, wie das möglich ist. Plötzlich sagt Helmut – und man hört ihm die Erleichterung an: ›Jetzt verstehe ich es! Die Firmung ist also ein Zeichen, daß Gott durch seinen Geist mit uns spricht!‹ Heftiges Nicken ringsum.
Ich bin ganz still. Ob ich jetzt alles richtig gesagt habe? Jetzt habe ich zumindest mein eigenes Verstehen von diesen Dingen mitgeteilt, und die Jungen haben mich verstanden. Auch ist mir klar, daß es noch viele Aspekte gibt, die ich nicht angesprochen habe, obwohl sie wichtig sind. Es ist sicher nur ein winziges Teilchen, das sie erkennen, aber sie verstehen es! Ob ein Diplom-Theologe jetzt Einwände gegen meine Argumentation hätte – woher soll ich das wissen? Ich kann nur meinen Glauben mit meinen Mitteln weitergeben! Als die Jungen aus dem Haus waren, war ich naß vor Anspannung. Nach meiner Meinung könnten sie jetzt gefirmt werden.«

Zum Schluß der Firmvorbereitung zieht Frau B. noch einmal Bilanz. Sie ist sich klar, daß sie die Jungen nur ein Stück auf ihrem Glaubensweg hat führen und begleiten können. Es ist nur ein »Anfangswissen«, das sie weitergeben konnte. Aber eigentlich hat sie mehr gegeben als ihr Wissen. Sie hat sich selbst und ihre Familie eingebracht.

»Freitag, den 25. 5. 1979
. . . Durch mein Bemühen, meinen Glauben für die Jungen begreifbar zu machen, war ich gezwungen, ›Stellung‹ zu beziehen, wo ich vorher mühelos vorbeigedacht oder einfach nur ›stillgehalten‹ habe. Außerdem haben die Katechetentreffen Anregungen und Denkanstöße gebracht, die nicht ohne Folgen blieben. Den Jungen habe ich versucht darzustellen, daß mein Glaube nicht ›sonntags in der Kirche stattfindet‹, sondern daß er alle meine Lebensbereiche durchzieht. Vielleicht haben sie mich verstanden, und vielleicht können sie es für ihr eigenes Leben als Hilfe annehmen.«

Lebendiges Zeugnis im Glauben – darum ging es Frau B. Das hat sie in der Firmvorbereitung gegeben. Durch dieses Zeugnis werden unsere Gemeinden bereichert, erwacht in ihnen neues Leben, werden Gemeinden lebendig und glaubwürdig.

Anfrage der Gemeinde: »Leben aus dem Geist Jesu Christi – ist das bei uns erfahrbar?«

Eine Gemeinde, die Jugendliche zur Firmvorbereitung einlädt, wird diese Aufgabe nicht einfach an einige Mitarbeiter delegieren und sich dann zur Ruhe setzen können. Sie muß sich selbst fragen: »Leben wir aus dem Geist Jesu Christi? Ist an uns erfahrbar, daß wir eine Gemeinde sind, deren Mitte Jesus Christus selber ist? Wie können wir aus diesem Geist heraus die Firmvorbereitung gestalten?« Unter dieser Fragestellung kann die Zeit der Firmvorbereitung eine Zeit der Besinnung und der intensiver erlebten Glaubensgemeinschaft werden. Die Firmvorbereitung ist dann nicht ein in sich geschlossener Block im Programm der Gemeinde, sondern wird zur Aufgabe für die ganze Gemeinde und vielleicht zum Ereignis in der Gemeinde.[11]

11 Vgl. E. Werner, Die Beteiligung der Gemeinde bei der Firmvorbereitung und Firmung. In: LS 32 (1982), Heft 1, S. 17-20.

Wie sieht dies in der Praxis aus? Eine mögliche Realisierungsform sehe ich in der zur Zeit laufenden Firmvorbereitung unserer Gemeinde, in der ich seit zwei Jahren lebe und mitarbeite.

Im Frühjahr 1982 traf sich der Pfarrgemeinderat, um über die Schwerpunkte der vor uns liegenden Gemeindearbeit zu sprechen. Das Gespräch knüpfte dabei an Überlegungen eines Besinnungswochenendes an, bei dem der Grundauftrag der christlichen Gemeinde – Bruderdienst, Glaubens- und Verkündigungsdienst sowie Gottesdienst – und auch die konkrete Gestalt unserer Gemeinde zur Sprache gekommen waren. Anhand von graphischen Darstellungen über die Bereiche Erwachsenenarbeit, Kinder- und Jugendarbeit, Gemeindekatechese, Liturgie, Kindergarten, Soziales und Öffentlichkeitsarbeit konnten wir klar erkennen, daß in diesen Feldern des Gemeindelebens in den vergangenen Jahren intensiv gearbeitet worden war. Natürlich sahen wir auch die weißen Flecke. Sollten wir dort ansetzen? Nach kurzer Diskussion entschieden wir dann aber, daß der Schwerpunkt für 1982 die Firmvorbereitung sein sollte. Da sie von Ostern bis Ende Oktober 1982 dauert, fanden wir es berechtigt und naheliegend, ihr den Vorrang zu geben.

Sogleich stellte sich uns die zentrale Frage: »Wie können wir als Gemeinde den Firmkandidaten einen Einblick in unser Gemeindeleben geben? Wie kann für sie deutlich werden, daß wir uns bemühen, aus dem Geist Jesu Christi zu leben? Wie können sie das selbst erfahren?« Ein intensiver Gedankenaustausch folgte auf diese Fragen. Schon bald wurde die Meinung geäußert, daß das Gespräch in den Firmgruppen allein nicht genüge, sondern daß Begegnungsmöglichkeiten und Erlebnisräume in der Gemeinde eröffnet werden müßten. Es wurde der Vorschlag gemacht, die Firmkandidaten sollten eine Art »Gemeindepraktikum« machen, bei dem es nicht nur um Informationen, sondern um ein konkretes Mittun in der Gemeinde geht.[12]

Das Ergebnis unserer Überlegungen war eine Liste, die zahlreiche Möglichkeiten der Teilnahme am Gemeindeleben vorschlug:

- Gestaltung eines Seniorenwochenendes in einem Haus in der Eifel
- Grillfest und bunter Nachmittag im Altenheim der Gemeinde
- Mitarbeit beim Sommerfest des Kindergartens
- Spielnachmittag für Kinder im Gemeindezentrum
- Disco für Firmlinge und ihre Freunde organisieren
- Mitarbeit beim Kinderfest der Gemeinde
- Grillfest für geistig behinderte Jugendliche
- Sommerfest mit geistig behinderten Kindern
- Gestaltung einer Nachtwallfahrt für Firmkandidaten
- Gestaltung eines Jugendgottesdienstes mit der Gemeinde
- Gestaltung einer Frühschicht für Firmlinge
- Erstellung einer (Foto-)Dokumentation über die Gemeinde und die Firmvorbereitung.

Die Firmgruppen (107 Firmlinge in 13 Gruppen mit ca. 30 jugendlichen und erwachsenen Katecheten) haben inzwischen über diese Vorschläge gesprochen und sich

12 In dem konkreten Mittun sehe ich den Fortschritt gegenüber früheren Angeboten, die stärker auf Information über Gemeinde ausgerichtet sind; vgl. G. Lück, Firmgruppe entdeckt Gemeinde. In: Kirchliche Jugendarbeit und Gemeindekatechese. Ein Werkbuch. Paderborn 1978, S. 215-216

für die eine oder andere Möglichkeit entschieden. Damit sind sie zum Mittun in der Gemeinde eingeladen. Sie können dabei die Gemeindemitglieder – Pfarrer, Gemeindeschwester, Kindergärtnerinnen, Jugendliche, Behinderte, ehrenamtliche Mitarbeiter, Erwachsene, alte Menschen und Kinder – so erleben, wie sie sind. Außerdem bekommen sie einen Einblick, wie in einer christlichen Gemeinde geselliges Beisammensein, Dienst am Mitmenschen und an der Gemeinschaft und die Feier des Gottesdienstes zusammengehören. In den Firmgruppen bilden diese Erlebnisse die gemeinsame Grundlage für ein realitätsnahes Gespräch über Mitte und Ziel der christlichen Gemeinde.

Neben dem sogenannten Gemeindepraktikum haben wir in diesem Jahr auch das Firmgebet eingeführt, um deutlich zu machen, daß wir als Gemeinde auf den Geist Gottes vertrauen und auch durch fürbittendes Gebet Anteil an der Firmvorbereitung nehmen. Erwachsene und Jugendliche, die sich dafür bereit erklärt haben, erhielten folgenden Brief:

»An alle, die das Firmgebet versprochen haben!

In diesen Tagen hat die Firmvorbereitung begonnen! Mehr als 100 Jugendliche haben sich angemeldet und bereiten sich in 13 Gruppen mit ca. 30 jugendlichen und erwachsenen Katecheten auf ihre Firmung am 23. Oktober 1982 vor. Sie haben sich freundlicherweise bereit erklärt, den Weg der Firmlinge mit ihrem Gebet zu begleiten. In diesem Schreiben möchte ich Ihnen Namen und Adresse ›Ihres Firmlings‹ mitteilen und Ihnen der besonderen Fürsorge Ihres Gebetes anvertrauen. Wir alle wissen, daß der eigentliche Erfolg einer Firmvorbereitung nichts ist, was sich machen oder durch geschicktes Vorgehen erreichen ließe, sondern daß das entscheidende das Geschenk des Geistes Gottes ist, den man nur erbitten kann.

In diesem Sinne möchte ich aus der Zahl unserer Firmlinge Ihrem Gebet besonders anvertrauen: NN

aus der Firmgruppe von: NN

Ich möchte mich auf diesem Wege nochmals für Ihren Dienst bedanken und bleibe mit freundlichem Gruß

Ihr Pfarrer NN.«

Am Tage der Firmung wird jeder, der sich zum Firmgebet verpflichtet hat, mit seinem Firmling sich treffen und ihm sagen, daß er in besonderer Weise für ihn gebetet hat. Wie diese Begegnung noch intensiver gestaltet werden kann, bleibt der Phantasie des einzelnen überlassen.

4. Firmung: Das wiederentdeckte Sakrament

Ich habe erlebt und erlebe, daß es in der Bundesrepublik Deutschland Gemeinden gibt, die die Firmung als Sakrament für sich wiederentdeckt haben. Wie viele Gemeinden das sind, läßt sich nur schwerlich sagen; aber es gibt sie im Ruhrgebiet ebenso wie in Bayern, in den Großstädten ebenso wie auf dem Land, in den katholischen Gegenden ebenso wie in der Diaspora. Das sind Gemeinden, die sich vom pastoralen Versorgungsdenken gelöst haben; das sind Christen, die ihren Auftrag als Getaufte und Gefirmte ernst nehmen. Firmkandidaten und Katecheten, Eltern, Pfarrer und Mitarbeiter im pastoralen Dienst machen sich gemeinsam auf einen neuen Weg. Sie lassen sich von der Frage der Firmkandidaten: »Christsein – wie geht das?» ebenso beunruhigen, wie von der Frage

der Katecheten und Eltern: »Wie kann ich meinen Glauben weitergeben?« Wenn sich darüber hinaus die Gemeinde selbst von der Frage aufrütteln läßt: »Leben aus dem Geist Jesu Christi – wie ist das bei uns erfahrbar?«, dann sind gute Voraussetzungen für ein neues, frisches Leben in der Gemeinde gegeben. Dann wird in der Firmvorbereitung nicht nur über das Wirken des Geistes Gottes geredet, sondern er wird in unserer Mitte erfahrbar. Dann wird die Firmung in der Gemeinde zum Ereignis, das alle gemeinsam frohen Herzens feiern können.

Maximilian Kolbe: Beispiel christlicher Proexistenz

Von Bischof Alfons Nossol

Am 5. Juni 1982 unterzeichneten Vertreter der Deutschen und der Polnischen Bischofskonferenz in der Todeszelle Pater Maximilian Kolbes des Konzentrationslagers Auschwitz-Birkenau eine gemeinsame Petition an den Heiligen Stuhl, Pater Kolbe am 10. Oktober d. J. als »Märtyrer der Liebe« heiligzusprechen, weil die Kirche aus seinem Geist Kraft für die Verkündigung des Evangeliums der Liebe und der Gerechtigkeit schöpfe. U. a. wird hier festgestellt: »Deutsche und polnische Bischöfe sind überzeugt, daß in unseren Zeiten, in denen Menschen, die Gott und den Nächsten hassen, sich der Einschüchterung und der Gewalt bedienen, der heroische Glaube Maximilian Kolbes eine Erneuerung der Verbindung mit Gott und eine Vertiefung des sittlichen Lebens erwirken wird.«[1]

I

Mag man konfessionell differenziert oder gar kritisch zum Phänomen der Heiligen stehen, eines darf jedoch an ihnen nicht bezweifelt werden: Sie sind heroische Menschen, gestellt zwischen Gottes Barmherzigkeit und des Menschen Gerechtigkeit, die des öfteren zur grausamsten Ungerechtigkeit ausarten kann, so wie wir es bei Pater Kolbe im Fall der Hölle von Auschwitz erlebt haben. Und gerade hier stellte dieser Gottesmann die Macht seiner von Gottes Barmherzigkeit getragenen, also gnadenhaften menschlichen Existenz unter Beweis.

Der Lebensablauf Maximilian Kolbes weist deutlich drei Phasen auf, die im Verhältnis der Steigerung zueinander stehen. Dieser Mensch war zunächst ein korrekter Ordensmann, der mit seiner Energie Beachtliches leistete. Erst zuletzt, nach einer schweren Prüfungszeit, gelangte er zur Heiligkeit. Wenn jedoch von ihm gezielt gesprochen wird, sollte man es vermeiden, ihn zu idealisieren. »Man sollte aus ihm nicht einen Starchristen mit Universalrezepten machen.«[2] Uns ist übrigens nicht an seiner umfassenden Biographie gelegen, zumal wir nur aus ihren Grundzügen das herauslesen möchten, was ihn zu

1 Gemeinsame Erklärung beider Bischofskonferenzen vom 5. Juni 1982.

2 W. Nigg, Maximilian Kolbe. Der Märtyrer von Auschwitz. Freiburg 1980, S. 15.

einem wahren Wegbereiter und Begründer einer Zivilisation der Liebe prädestinierte.

Raimund war der Knabenname Kolbes. Er entstammte einer Arbeiterfamilie und wurde am 7. Januar 1894 im polnischen Ort Zdudska Wola in der Nähe von Lódź geboren. Seine Vorfahren waren böhmischer Herkunft. Von der Jugendzeit Kolbes weiß man wenig, da er selten von sich sprach; dabei ist doch oft gerade die Kindheit wegbestimmend für das Leben. Nie kreiste Pater Kolbe um sein Ich; er war eben schon immer für die anderen und für seine Sache da. »Trotz der äußeren Armut war er fröhlich, wild und auch mutwillig. Der Seufzer der Mutter: ›Junge, was soll aus dir nur werden?‹ läßt auf einen Buben schließen, der auch gelegentlich zu einem Streich aufgelegt war.«[3] So verliefen die frühen Jahre bei ihm normal; aufs Ganze gesehen, nahm Kolbes Jünglingszeit den üblichen Verlauf, und kein Geschehen deutete auf einen außerordentlichen Mann hin.

Nach Absolvierung des Gymnasiums begann für den jungen Kolbe das Noviziat der Franziskaner. Er erhielt den Ordensnamen Maximilian. Die Vorgesetzten erkannten bald seine ungewöhnliche Begabung und sandten ihn nach Rom in das Internationale Collegium Seraphicum. Neben Theologie studierte er auch Philosophie an der Jesuiten-Universität Gregoriana und schloß beide Studien erfolgreich, also mit dem zweifachen Doktorat ab. In Rom empfing Kolbe auch die Priesterweihe.

Hier in Rom war Kolbe ein anderer Mensch geworden. Vor allem erwachte sein Interesse für die Kirche als weltweite Institution, und das christliche Bewußtsein trat einhellig in den Vordergrund. Eine von der italienischen Freimaurerloge inspirierte antikirchliche Haltung veranlaßte Pater Kolbe am 16. Oktober 1917 zur Gründung einer geistigen Kampfgruppe mit dem Namen: »Militia Immaculata«, die später in seiner Heimat zu einer großen operativen Gemeinschaft heranwuchs.

Er gedachte auf diese Weise dem unaufhaltsamen Abfall vom Christentum zuvorzukommen. Unmißverständlich erklärte er in diesem Zusammenhang: »Europa hat sich heute sehr weit von Gott entfernt, deshalb mußten allerlei Prüfungen über dieses Europa kommen.« Die sich weit ausbreitende Gleichgültigkeit gegenüber dem Christentum erkannte Kolbe »als das wahre Gift unserer Zeit«. Ein beinahe prophetisches Erschrekken erfaßte ihn über die moderne Indifferenz, die sich gleich einer schleichenden, alles lähmenden Krankheit von den Großstädten auf das Land ausbreitet. Und gegen diese bedrohende Krankheit war er bemüht, mit seiner »Militia« eine Art aktiven Kreuzzug zu starten, um die Christen aus ihrer Lethargie herauszureißen. Hier erwies sich Pater Kolbe als kämpferischer Mensch, dem das Ineinandergreifen von Idee und Tat zu eigen ist. Er wollte um jeden Preis lebende Zentren schaffen, die dem nivellierenden Zeitgeist Widerstand leisten sollten, weil es für ihn keine Alternative zum Christentum in der modernen Welt gab. Unter diesem Gesichtspunkt ist sein großes Vorhaben zu sehen. Man könnte es wohl in gewisser Hinsicht als eine berüchtigte »Kreuzzugsideologie« anprangern, jedoch darf man ihm keineswegs die mariologische Komponente zum Vorwurf machen. Freilich galt ihm »die Unbefleckte als die äußerste Grenze zwischen Gott und dem Geschöpf. Sie ist der treue Spiegel göttlicher Vollkommenheit und Heiligkeit«, und insofern rühmte er Maria überschwenglich. In dieser Hinsicht erwies er sich eben »als echter Sohn Polens und kommt damit auch dem Verehrungsbedürfnis des polnischen Volkes entgegen«.[4] Man sollte jedoch dabei nicht außer acht lassen, daß

3 Ebd., S. 19.

4 Ebd., S. 28.

Polen die Gottesmutter zur Königin des Landes erkoren und Tschenstochau zu einem Nationalheiligtum erklärt hat. Letztlich geht es jedoch um keine autonome Marienverehrung, zumal schon immer das Antlitz der »Schwarzen Madonna vom Hellen Berg« parallel als »Ikone der Menschwerdung« angesprochen wurde. Und jetzt, nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, ist es auch im polnischen Katholizismus zur Selbstverständlichkeit geworden, von Maria nur noch »im Geheimnis Christi und der Kirche« zu theologisieren.[5]

Die richtige Marienverehrung liegt vor allem im Ernstnehmen ihres Hinweises auf Christus. Mag in Pater Kolbes Mariologie theologisch nicht alles einwandfrei gewesen sein, so hat er mit seinem beständigen Hinweis auf »die Makellose doch die Gemütskräfte im Menschen angesprochen«. Bei der echten Theologie darf nicht nur der Intellekt in Bewegung gesetzt werden, während das Herz kalt bleibt. »In aller Christlichkeit kommt es auch auf die Herzenskräfte an, für die nicht nur das polnische Volk überaus empfänglich ist; sie gehören durchaus zu einem lebendigen Glauben . . . Wir lieben das Evangelium mit dem Herzen, und wenn wir das nicht tun, ist es um uns geschehen.«

Der Zeitschrift seiner Bewegung gab Pater Kolbe den Namen »Ritter der Immaculata«. Dabei ist zu bemerken, daß es ihm um das Rittertum als eine Angelegenheit der Verantwortung ging, und als solches hat er die Ritterschaft Christi für unsere Zeit neu entdeckt. Es muß nämlich zu allen Zeiten Menschen geben, die vorbehaltlos den Heiligen dienen und sich der Verfolgten und Schwachen annehmen. Pater Kolbe vertrat mit ganzer Seele ein Rittertum des Herzens, des Glaubens und des Geistes.[6]

Nach der Rückkehr Kolbes von Rom nach Polen brach bei ihm die Tuberkulose aus, und seit 1921 lebte er nur mit einer Lunge. Nichts lag ihm jedoch ferner als die Flucht in die Krankheit. Das erlaubte ihm nicht die Macht seines Willens. Er hegte die Überzeugung: »Das Wesen der Gottesliebe besteht ja nicht aus Gefühlen, auch nicht aus süßen und gefühlvollen Worten, sondern nur im Wollen.« Und so ging er auch unmittelbar nach seiner Entlassung aus dem Sanatorium 1927 die Gründung von Niepokalanów an, das sich zu einem der größten Klöster der modernen Welt entwikkelte, versehen mit den modernsten Druckmaschinen und anderen technischen Errungenschaften der Neuzeit. Der hier geleisteten Arbeit lag aber immer unzweideutig der Wille zur Kontemplation und zur Aktion zugrunde, die bei Pater Kolbe eine Einheit bildeten. Diese Einheit hatte er auch im Sinn, als er 1930 nach Japan aufbrach, um dort am Berghang einer Vorstadt von Nagasaki ein zweites »Niepokalanów« zu gründen. Aber schon nach fünf Jahren riefen ihn die Ordensoberen nach Polen zurück und übertrugen ihm erneut die Leitung vom Kloster Niepokalanów bei Warschau.

II

Nach Ausbruch des Krieges entließ Pater Kolbe seine vielen Brüder und riet ihnen, sich beim Polnischen Roten Kreuz zu melden, um den Verwundeten zu helfen. Zusammen mit den Zurückgebliebenen mußte am 19. September 1939 auch er das Kloster verlassen

5 Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, VIII. Kapitel: »Die selige jungfräuliche Gottesmutter Maria im Geheimnis Christi und der Kirche«.

6 W. Nigg, a. a. O., S. 31.

und in ein Lager gehen. Trotz der damals höchst ungewissen Zukunft blieb er ruhig und gefaßt und verlor nie den Mut. Eines war er sich dabei gewiß: »Der Hitlerismus wird vergehen. Die Wahrheit wird siegen.« – Nach drei Monaten durften sie alle wieder nach Niepokalanów zurückkehren, das bald ein Zufluchtsort für ausgesiedelte und obdachlose Menschen wurde. Bedauerlicherweise dauerte die Geborgenheit im Notkloster nicht allzulange. Nach etwas mehr als einem Jahr begann nämlich für Pater Kolbe »der letzte Kreis der Hölle«, wie man am zutreffendsten seine dritte und entscheidende Lebensphase, die Passion und Tod einschließt, umschreiben könnte.[7] Eigentlich sollte damit die Biographie unseres Heiligen begonnen werden, weil hier seine ganze Lebenseinstellung zutage tritt, d. h. die anthropologische Dimension der Gottesliebe. Hier zählt überhaupt nur noch die Liebe, und der Mensch ist dabei als wahrer »Ort Gottes« begriffen. Am Morgen des 17. Februar 1941 wurde Pater Kolbe, zusammen mit noch vier weiteren Patres, im Kloster verhaftet und sofort ins Warschauer Pawiak-Gefängnis gebracht. Nach wenigen Wochen kam er dann ohne jedes Gerichtsverfahren in das Vernichtungslager Auschwitz, also an den Ort des namenlosen Leidens, der Angst, der Schmerzen, der Qual, des Hungers und des Todes. In der Luft der inzwischen zum furchtbaren Museum-Mahnmal umgewandelten »Todesfabrik« spürt man die grausame Wahrheit jener Worte, die heute als Mahnung im Vernichtungslager Majdanek bei Lublin zu lesen sind: »Menschen bereiteten Menschen dieses Los.« – Dem Arbeitslager »Balice« als Nummer 16670 zugeteilt, mußte Pater Kolbe hier auch als kranker Mensch die härteste Arbeit verrichten. Er ergab sich dem Willen Gottes und sah von nun an sein Dasein als Opferweg an, zumal Unzählige wie er gelitten haben. Er war sogar bemüht, Zweifelnden plausibel zu machen, »daß Gott auch hier wirklich über uns wache«. In seiner letzten Karte an seine Mutter bestätigte er am 15. Juni diesen Glauben, indem er ihr schrieb und sie versicherte, »daß Gott an jedem Ort ist«. Er brachte es auch fertig, in unbemerkten Augenblicken seine Mithäftlinge um sich zu versammeln und ihnen eindringlich zu sagen, doch nicht am Glauben zu verzweifeln, denn sonst verlören sie noch den letzten Halt. »Da es eine göttliche Gerechtigkeit gibt, brauchen wir unsere Widerstandskraft nicht aufzugeben« – pflegte er zu argumentieren. Obwohl ihm jede religiöse Handlung streng verboten war, nahm er auch den Mitleidenden heimlich die Beichte ab und erteilte ihnen die Absolution, weil sie der Gnade in ihrer bedrückenden Lage dringend bedurften. Und auf diese Weise verkündete Kolbe das Evangelium in der schwersten Situation und gab damit dem Wort »Zeuge« seine echte Bedeutung zurück.[8]

Das Unerwartete ereignete sich mitten im Sommer, als sich beim Abendappell herausstellte, daß ein Sträfling aus dem Block 14 fehlte. Dafür verfügte der Lagerführer eine Kollektivstrafe, indem er zehn Mann zum Hungerbunker 11 verurteilte. Unter den völlig willkürlich ausgewählten Männern befand sich auch ein junger Familienvater, der bei dem Gedanken an seine Frau und an seine zwei Kinder laut aufschrie. Es war der noch heute in Brzeg (Brieg) lebende Franciszek Gajowniczek. Pater Kolbe kannte ihn nicht näher, dennoch entschloß er sich, an seiner Statt zu sterben. »Ich möchte statt jenes Verurteilten in den Tod gehen« – war seine spontane Reaktion. »Warum?« fragte der irritierte Lagerführer. Pater Kolbe antwortete schlicht: »Ich bin allein, aber er hat Frau und Kinder.« Und noch eine weitere verwirrte Frage: »Dein Beruf?« – »Katholischer Priester«, erwiderte Kolbe. Nach einem Augenblick peinlichen Schweigens, der alle

7 Ebd., S. 47. 8 Ebd., S. 52.

Anwesenden in atemlose Erwartung versetzte, stieß der Lagerführer mit rauher Stimme die Worte hervor: »Geh!« – Dies war der größte, ergreifendste Moment im Leben Pater Kolbes. Der völlig wehrlose, in Sträflingskleidung dastehende Priester hatte kraft einer unerklärlichen Macht den Lagerführer besiegt. Er trat an die Stelle des Verurteilten, »und in jenen dunklen Stunden erfüllte sich der Sinn seines Lebens« – die christliche Proexistenz in ihrer Radikalität. Alles, was er vorher geleistet hatte, verblaßt vor dieser heiligen und zutiefst menschlichen Tat, die dem Unvergänglichen angehört, das aller Zeiten Wandel überdauert.

Man schloß Pater Kolbe und seine Leidensgefährten in einem kahlen Kellerraum ohne Lüftung und ohne Pritschen ein. Zunächst erstarben den auf grausamste Weise zum Tode verurteilten Menschen die Worte auf den Lippen. Kolbe versuchte mit allen Kräften, sie zu trösten. Und was bis dahin nie in Auschwitz vorgekommen war, hörte man jetzt: Aus dem Hungerbunker ertönten geistliche Lieder. – Die Männer littten grenzenlos unter dem Hunger und noch mehr unter dem Durst. Nach tagelangen Qualen starb einer nach dem anderen unter stöhnendem Röcheln. Als letzter verschied am 14. August Pater Kolbe, nachdem man ihm noch eine tödlich wirkende Phenolspritze gegeben hatte.

So gelang es diesem Ordensmann, seinem grausamen Tod einen Sinn zu geben. Ja, es ist der Macht seines Glaubens gelungen, auch die Verzweiflung und Sinnlosigkeit anderer zu besiegen und sie zu schöpferischem Ausharren aufzumuntern. Im Lager Auschwitz löste nämlich Kolbes Opfertod eine starke Erregung aus, und tagelang sprachen die Gefangenen von nichts anderem. Alle spürten, wenn sie es auch nicht formulieren konnten, daß hier etwas geschehen war, dessen Tragweite niemand überschauen konnte, wie dies immer der Fall ist, wenn es um die schöpferische Liebe, um die radikal gelebte Gottesliebe geht. Kardinal Stefan Wyszynski stellte u. a. mit Recht fest: »Pater Kolbe (ist) eine Gestalt, von der die Welt nicht so leicht loskommen wird«, »er besiegte den Haß und gewann den Krieg«.[9]

Seine grenzenlose Gottesliebe vollzog sich endgültig im radikalsten Sein – für den anderen, in der Proexistenz. Und gerade deswegen darf heute mit ihr eine neue Hoffnung für die Erneuerung der Christenheit verbunden werden.

Antiochien oder Arabertum?*

Christen und Kirchen im heutigen Libanon (I)

Von Harald Vocke

Bei einem Freund stieß ich neulich auf ein Bündel Fotografien, die mit beklemmender Eindringlichkeit ein schon fast vergessenes Erlebnis festhalten. Es war ein Abend im März 1977. Zur Begegnung einer Gruppe katholischer Journalisten aus Deutschland hatten junge libanesische Politiker und Priester der maronitischen Universität vom

9 Ebd., S. 65, 95.

* Siehe Vorbemerkung auf Seite 464.

Heiligen Geist zum Abendessen in ein Restaurant am Rande der christlichen Hafenstadt Dschunijeh geladen. An einem der Nachbartische saßen nur Mädchen, dem Alter nach konnten sie Primanerinnen, vielleicht auch im ersten Jahr der Berufsausbildung, höchstens aber Studentinnen in den ersten Semestern sein. Mit Gerichten der ländlichen libanesischen Küche und einem Fläschchen Arrak, dem Anisschnaps, den die Libanesen mit Wasser verdünnt trinken, feierten die Mädchen ein Fest. War es ein Geburtstag oder ein Schulfest nach dem Examen? Abwechselnd stand immer wieder eine der dunkelhaarigen Libanesinnen auf, rezitierte schwungvoll Gedichte im heimatlichen Volksdialekt der arabischen Sprache, dann applaudierte die kleine Schar und stieß Hochrufe aus.

»Die Mädchen haben alle in Beirut gekämpft. Sie glauben, mit dem Einzug der syrischen Truppen habe der Frieden begonnen«, erklärte mir ein Priester die schwer verständliche Szene; »bei ihnen sitzt Joyceline Chueiri, die in den Milizen die bekannteste Kämpferin ist. Als eine Einheit der ›Palästinensischen Befreiungsarmee‹ ihren Frontabschnitt angriff, hat sie den Offizier im Nahkampf getötet.« Die Patres der Universität vom Heiligen Geist erläutern, wer unter den Mädchen diese berühmte Joyceline ist. Der Fotograf nimmt sie auf, wie sie mit zwei Priestern spricht, ein lächelndes Menschenkind mit schwarzem Wuschelhaar, das ein T-Shirt mit dem Namen einer amerikanischen Universität und Bluejeans trägt. Der eine Pater, Professor Muannas, hat mit Gedichten über den seinem Land aufgezwungenen Krieg die Herzen vieler junger Libanesen gewonnen. Der andere, Joseph Mahfuz, ein mehr in sich gekehrter Charakter, sollte in den folgenden Jahren mit den Biographien des heiligmäßigen maronitischen Priesters Nimatullah Kassab Al Hardini (1808-1858) und der im Libanon hochverehrten heiligmäßigen Dulderin Rafqa von Himleija (1832-1914) zu den Prozessen der Seligsprechung dieser beiden maronitischen Ordensleute wichtige Beiträge liefern.

Für das Christentum im heutigen Libanon scheinen mir drei Dinge bezeichnend zu sein:

Erstens. Es war die junge Generation, die mit einem im Westen immer wieder verkannten und verleumdeten Opfermut bereit war, die wichtigsten Siedlungsgebiete der libanesischen Christen vor dem Ansturm einer Übermacht fanatischer Feinde zu schützen. Ohne den Verteidigungskampf dieser jungen Libanesen gäbe es für viele Christen im Libanon heute keine freie Religionsausübung mehr; mit den zerstörten

---

* Der Verfasser hat den Libanon zunächst in den fünfziger Jahren als Mitglied des Deutschen Auswärtigen Dienstes kennengelernt und wohnte als Orientkorrespondent einer überregionalen deutschen Tageszeitung mit seiner Familie von 1963 bis 1969 in Beirut. Nach dem Ausbruch des libanesischen Krieges hat er die christlichen Landesteile der Republik Libanon mehr als ein dutzendmal besucht, aus Sicherheitsgründen im Krieg meist auf dem Seeweg über Zypern. Nur die lange Vertrautheit mit dem Lande, mit seinen Einwohnern, seiner Kultur und Sprache gibt dem Verfasser den Mut, als Nichttheologe den Versuch eines Überblicks über ein Thema zu wagen, in dem sich Theologie, Geschichte und Politikwissenschaft zwangsläufig oft überschneiden.
Die arabischen Namen werden im Text in einer Form wiedergegeben, die dem Nichtorientalisten die Aussprache erleichtern soll. Dabei werden, dem Gebrauch der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« in der Transskription folgend, die Vornamen von Personen, die ihren Vornamen in der Schreibweise einer westlichen Sprache führen, unverändert nach der von dem Träger jeweils bevorzugten Form wiedergegeben. Alle Zahlenschätzungen und statistischen Angaben werden nur in der Absicht, eine gewisse Anschaulichkeit dem Leser zu bieten, jedoch unter Vorbehalt und mit der Bitte um kritische Skepsis erwähnt.

Kathedralen und Klöstern wäre für diese orientalischen Christen auch der letzte Rest von Freiheit verlorengegangen.

Zweitens. Die Priester und Ordensleute haben in den dunkelsten Tagen des Kriegs der leidenden Bevölkerung zur Seite gestanden. Selbstlos und mit hohen Opfern haben die Mönchsorden Flüchtlinge und Obdachlose versorgt, während die gesamte Zivilverwaltung des libanesischen Staates zerbrach. Dabei halfen manche Priester gerade der Jugend viel mit ihrem geistlichen Trost.

Drittens. Wie das Vorbild der Heiligen und Märtyrer vergangener Zeiten im Bewußtsein des Volkes fortlebt, so ist der während des Zweiten Vatikanums seliggesprochene und 1977 zur Ehre der Altäre erhobene wundertätige Mönch Scharbel Machluf der große Tröster und Schutzpatron dieser leidenden Christen. Über die Bucht von Dschunijeh ragt auf der vordersten Bastion der Libanonkette die »Heilige Jungfrau vom Libanon« mit segnend ausgebreiteten Armen, eine noch während der Herrschaft der türkischen Osmanensultane errichtete Monumentalstatue, der das Marienbild auf der »Wundersamen Medaille« der heiligen Katharina Labouré als Vorbild gedient hat. Noch heute ist der Libanon ein Land der Heiligen und Märtyrer, und er hat sich dem besonderen Schutz der Gottesmutter geweiht.

Aber ist dies nicht nur ein Idealbild, fern von der düsteren Wirklichkeit des libanesischen Alltags? Sind die Christen im Libanon nicht in eine Vielzahl miteinander rivalisierender, oft verfeindeter Kirchen, Konfessionen, Riten, Parteien und Milizverbände gespalten? Wie manche Europäer in Beirut vor dem Ausbruch des libanesischen Krieges, deren Hauptinteresse den islamischen Nachbarstaaten des Libanons galt, habe auch ich von der Vielfalt des christlichen Lebens in den Libanonbergen lange nur einen eng begrenzten Ausschnitt gekannt. Auf die Analyse arabischer Politik und auf das Studium der Kulturen des Islams konzentriert, versäumte ich es, mich um einen Zugang zu der Spiritualität der Kirchen des Orients zu bemühen. Gespräche mit Vertretern der griechisch-katholischen Kirche ergaben sich in den arabischen Ländern schon vor dem libanesischen Krieg für Europäer beinah von selbst. Denn diese mit Rom unierte Kirche hatte sich in besonderem Maße gegenüber der arabischen Kultur und gegenüber der Geisteswelt des Islams geöffnet. Von den meisten anderen orientalischen Kirchen, auch von den Maroniten, von ihrer Liturgie und Gläubigkeit bekam ich während eines sechsjährigen Aufenthalts in Beirut nur wenig zu sehen. Die Maroniten habe ich erst im Krieg näher kennengelernt. Ich erwähne diese persönliche Erfahrung, weil ich befürchte, daß es manchen westlichen Intellektuellen im Orient ähnlich wie mir ergangen ist. Der Islam ist in den arabischen Ländern so allgegenwärtig und unübersehbar, daß sich der Europäer einer Auseinandersetzung mit diesem fremdartigen Glauben nur selten entzieht. Die orientalischen Christen hingegen, vor allem die Christen der Riten, die das geistliche Erbe der alten Kirche von Antiochien verwalten, führen oft ein abgeschiedenes, ja beinah verborgenes Leben. Ihre Gläubigkeit drängt sich dem Fremden nicht auf.

Im Libanon hat sich seit dem Ausbruch des Krieges im April 1975 das Gefühl der Zusammengehörigkeit aller Christen des Landes, vor allem aber der aus der Kirche von Antiochien hervorgegangenen Riten verstärkt. »Kirche von Antiochien« – das ist im Orient heute nicht mehr nur ein Stück Gelehrsamkeit aus der Kirchengeschichte, sondern wieder die Wirklichkeit einer Gemeinsamkeit, die man täglich erlebt. Die mit Rom unierten Maroniten, die syrisch-orthodoxen und syrisch-katholischen Christen,

die assyrisch-orthodoxe Kirche und die mit Rom unierten Chaldäer sind sich im Libanon heute wesentlich stärker ihrer Einheit als der dogmatischen Unterschiede zwischen Katholiken, Monophysiten und Nestorianern bewußt. Allen fünf orientalischen Riten ist das Aramäische in der Form der syrischen Kirchensprache wenigstens im Kanon der Messe gemein. Alle fünf Kirchen bewahren in mannigfachen Formen das Erbe der gleichen ostkirchlichen Liturgie. Das alte Patriarchat von Antiochien ist für sie das Symbol einer nur an der Oberfläche verlorengegangenen, aber doch weiter lebendigen und wieder erreichbaren Einheit. Die aramäische Kirchensprache ist ihnen zugleich kostbares Erbe und Vehikel einer Spiritualität, die sie von der griechischen Kirche von Byzanz und dem Latein der römischen Tradition ebenso deutlich unterscheidet wie von den sich immer nachdrücklich mit der arabischen Kultur identifizierenden griechisch-katholischen Christen. Dieses Aramäische der Kirche von Antiochien besitzt »keineswegs die himmlische Harmonie der griechischen Sprache von Byzanz, und ebensowenig die Präzision der staatsbildenden lateinischen Sprache. Es ist vielmehr der erstickte Klagelaut einer Sprache, die als Fluchtburg dient, hinter der sich die aramäische Kirche verschanzt, Schutz sucht und sich versteckt vor dem lauten Getöse der auf ihre Rechte pochenden arabischen Sprache« (Michel Hayek, Dictionnaire de Spiritualité, X, 631, Maronite). Gemeinsam mit der großen Gemeinschaft der Maroniten, zu der vor dem Ausbruch des libanesischen Kriegs fast ein Drittel aller libanesischen Staatsbürger gehörte, teilen die wesentlich kleineren Kirchen der syrisch-orthodoxen und assyrisch-orthodoxen Christen sowie deren mit Rom unierte Schwesterkirchen das Schicksal, daß die Mehrheit ihrer Gläubigen heute zu einer Fluchtbevölkerung zählt, die vor dem Islam in unzugänglichen Bergregionen Schutz gesucht hatte. Wieder auf der Flucht vor neuen Christenverfolgungen in der Türkei, im Irak und in Syrien haben mehrere Zehntausende dieser aramäischen Christen bei den Maroniten in den Libanonbergen eine neue Heimat gefunden.

Das Gefühl der Zusammengehörigkeit zwischen Maroniten und diesen kleinen Kirchen des Orients ist gerade in der jungen Generation ursprünglich und stark.[1] Gemeinsam hat man auf den Barrikaden in Beirut gekämpft. Viele syrisch-orthodoxe Christen aus dem ostanatolischen Tur Abdin sprechen auch im Libanon innerhalb der Familie ihren zur aramäischen Sprachfamilie zählenden Turoyo-Dialekt. Fast mit einem Gefühl der Ehrfurcht haben die jungen Maroniten entdeckt, daß ihre syrisch-orthodoxen und assyrischen Kameraden noch im Alltag das aramäische Spracherbe besitzen, das die Maroniten unter dem Einfluß der arabischen Sprache im achtzehnten Jahrhundert verloren. Bei einer rein kirchengeschichtlichen Betrachtung, zu der die westliche Gelehrsamkeit neigt, wird die für die Spiritualität, für die Kultur und auch für die politischen Optionen der libanesischen Christen so wesentliche Einheit der nichtarabischen semitischen Riten, deren Symbol das alte Patriarchat von Antiochien ist, allzuoft unterbewertet.

Mit dem Festklammern an dem aramäischen Erbe verbinden sich die Suche nach einer eigenen kulturellen Identität, die Erinnerung an die Geschichte der alten Phönizier, der

1 Auf die eigene Entwicklung assyrischer und chaldäischer Gruppen, die bald nach dem Ausbruch des libanesischen Krieges in West-Beirut mehr oder minder deutlich für die palästinensischen Angreifer Partei nahmen, möchte ich hier nicht eingehen. Die Ausführungen von Gabriele Yonan, in: Assyrer heute, Hamburg 1978, S. 145, scheinen mir aus zweiter Hand herzurühren und stimmen mit meinen Beobachtungen nicht überein.

ehemaligen Herren der libanesischen Mittelmeerküste, romantische Versuche einer Wiederbelebung der aramäischen Sprache sowie die Bereitschaft, lieber in französischer als in arabischer Sprache zu schreiben, zu dozieren und dichten. So ist bezeichnenderweise nicht Arabisch, sondern Französisch die Unterrichtssprache an der maronitischen Universität vom Heiligen Geist in Dschunijeh/Kaslik. La Montagne Inspiré, die nicht unbedeutende Dichtung des Libanesen Charles Corm in französischer Sprache[2], ist das Schlüsselbuch eines libanesischen Nationalgefühls, dessen Selbstbewußtsein fast ausschließlich auf nicht-arabischen Traditionen beruht.

Das Erlebnis der gemeinsamen Abwehr palästinensisch-muslimischer Kampfverbände hat in den Hauptsiedlungsgebieten der libanesischen Christen – vom Ostsektor der Landeshauptstadt Beirut bis zum Hochgebirge des Nordlibanons – in den beiden ersten Jahren des Krieges in weiten Kreisen der christlichen Bevölkerung das Gefühl einer gemeinsamen nicht-arabischen Identität immer stärker hervortreten lassen. Bezeichnend hierfür ist ein Gedicht, das Pater Joseph Muannas vom Maronitischen Libanesischen Mönchsorden[3] im dritten Kriegsjahr veröffentlicht hat. Das in freien Versen der arabischen Hochsprache verfaßte Gedicht hat als Refrain ein in westliche Sprachen nicht übertragbares Wortspiel: Das moderne arabische Wort für die geistige Identität *(al hawija)* bezeichnet zugleich die Identitätskarte. Seit 1973 bis heute werden im Libanon von palästinensischen Kampfverbänden an illegalen Straßensperren die Ausweise der Passanten geprüft. Libanesen, deren Identitätskarte die Zugehörigkeit zu einer christlichen Kirche – insbesondere der maronitischen Kirche – auswies, wurden an solchen illegalen Straßensperren häufig verhaftet, ja nicht selten auf der Stelle erschossen. Von insgesamt 27 ehemaligen Lehrern und Schülern des Beiruter Jesuitenkollegs Notre-Dame de Jamhour, die vom April 1975 bis zum Juli 1977 im libanesischen Krieg starben, wurden insgesamt elf von Gegnern der Christen weit von den eigentlichen Kampfhandlungen entfernt – hauptsächlich an illegalen Straßensperren – ermordet. Sieben weitere wurden von Heckenschützen erschossen, nur neun Schüler der Eliteschule fielen als Mitglieder der Milizen im Kampf.[4]

Das Gedicht von Pater Muannas ist ein Monolog, in dem sich ein Maronite an der Straßensperre in Todesgefahr zugleich an die Identitätskarte erinnert, die bei der Kontrolle entdeckt werden kann, und an seine christliche Identität denkt, die ihm niemand entreißen wird. In beschwörenden Zeilen heißt es in dem Gedicht: »Du stammst von Byzanz ab, / von Antiochia, / vom syrischen Raha, / von Jerusalem, / von Alexandria. / In dir ist aller Glanz des Orients geborgen, / aller Weihrauch der Weihrauchbecken, / Du bist zugleich christlich und orientalisch.« Nach angstvollen Worten, die an die seelische Not an den Straßensperren erinnern, folgt die Absage an den von den panarabischen Muslims erhobenen Anspruch, ihrer kulturellen Identität nach

2 Zweite Auflage, Beirut 1964.

3 Gegenwärtig in Dschunijeh Dekan der Fakultät für Schöne Künste der Universität vom Heiligen Geist.

4 Vgl. Hauszeitschrift des Beiruter Jesuitenkollegs »Nous du collège«, Juni 1977, No. 217. Von den libanesischen Bischöfen sind Statistiken über die Zahl der Kriegsopfer der verschiedenen Konfessionen bisher kaum veröffentlicht worden. Doch die Jesuitenzeitschrift belegt in erschütternder Eindringlichkeit, wie hoch der Anteil der libanesischen Christen, die als Zivilisten wehrlos für ihren christlichen Glauben als Blutzeugen starben, an der Gesamtzahl der Kriegsopfer ist.

müßten die libanesischen Christen Araber sein: »Du hast nichts von Nomaden an dir, du stammst nicht aus der Wüste, du bist nicht arabisch!«

Über die literarische Qualität des Gedichts mögen in Beirut Meinungsverschiedenheiten bestehen. Doch Pater Muannas hat darin genau ausgesprochen, was viele Christen der jungen Generation und nicht wenige Ältere in Beirut bewegt: Die Überzeugung, ihr geistliches und kulturelles Erbe habe nichts mit der arabischen Wüste, nichts mit den kamelzüchtenden Nomaden Arabiens und nichts mit der »Uruba«, jenem neuen Götzen der arabischen Nationalisten, dem »Arabertum« zu tun. Als Pater Muannas zum ersten Mal sein Gedicht vor Studenten und Professoren der maronitischen Universitiät vortrug, schlug ihm bei dem Wort »Du stammst nicht aus der Wüste, du bist nicht arabisch« ein Schrei der Begeisterung von seinen jungen Hörern entgegen. Er hatte Worte für die Gedanken gefunden, die sie alle bewegten: Unsere Heimat sind die alten Stätten der orientalischen Christenheit, Jerusalem und Byzanz, Antiochien, Alexandrien und das Kloster des heilige Maron in Syrien. Wir haben nichts mit der Wüste zu tun, und vor allem: wir wollen keine Araber sein. Schöne, aber auch gefährliche Worte inmitten einer islamischen Welt, die vom Taumel des Nationalismus befallen ist und einige Grundbegriffe des islamischen Staatsrechtes und der islamischen Theologie in rein säkulare Begriffe umzusetzen begann, die beispielsweise das Konzept der »Umma«, der »Nation der gläubigen Muslims«, in eine »Nation des arabischen Sprachraums« umgemünzt hat.

Die in Syrien herrschende Baath-Partei[5] hat in ihren theoretischen Schriften klar definiert, wer im Sinne ihrer Ideologie Araber ist: derjenige, der zugleich arabisch spricht und Araber sein will. Der in den Libanonbergen gesprochene Dialekt der libanesischen Christen gehört zur großen Familie der arabischen Volksdialekte. Aber das zweite Element, das nach der Definition der Baath-Partei ebenfalls zur arabischen Identität erforderlich ist, der Wille, »Araber zu sein«, fehlt bei der Mehrheit der libanesischen Christen, vor allem bei den Maroniten und den Gläubigen der kleineren vom Islam verfolgten Kirchen. Dennoch stellte die syrische Besatzungsarmee, die im Herbst 1976 nach Beirut als »Friedenstruppe« eingerückt war, monatelang auf die Place Sassine, den Hauptplatz des alten Christenviertels Aschrafijeh in Beirut, ein Schild mit dem arabischen Satz: »Der Libanon wird arabisch bleiben!« Um der Belehrung Nachdruck zu verleihen und zugleich das unliebsame Schild vor Beschädigungen zu schützen, stellte die Besatzungsarmee daneben einen Posten mit einem überschweren Maschinengewehr, dessen Mündung den Autoverkehr und die Passanten bedrohte.

Der Islam ist im Orient stets »Glaube und Staat« *(din wa daula)*. Diese Doppelnatur des Islams, der Lohn und Strafe im Jenseits verheißt, zugleich aber den Anspruch erhebt, die beste denkbare Weltordnung für das Diesseits zu sein, ist für alle Christen des Orients eine bedrohliche Wirklichkeit. Die Haltung zum Islam und zu der vom arabischen Nationalismus geprägten Politik der überwiegend von Muslims bewohnten arabischen Staaten hat innerhalb der christlichen Bevölkerung des Libanons, ja sogar unter den mit Rom unierten christlichen Kirchen des Landes tiefe Gegensätze geschaffen, und der Krieg hat diese Gegensätze nicht etwa gemildert, sondern noch schärfer hervortreten lassen. Es ist schlechthin unmöglich, so scheint mir, sich ein zutreffendes

5 Die Partei der »Wiedergeburt« oder »Wiederauferstehung« des Arabertums.

Bild von der gegenwärtigen Lage der libanesischen Christen zu machen, wenn man dieses heikle Kapitel aus falscher Rücksichtnahme mit Stillschweigen übergeht.

Hauptvertreter der Denkschule, die alle Christen der arabisch-sprachigen Länder einschließlich des Libanons als »arabische Christen« bezeichnet, sind die intellektuellen Führer der griechisch-katholischen Kirche. Ihr gegenwärtiges Oberhaupt, Patriarch Maximos V Hakim, residiert traditionsgemäß abwechselnd im Libanon, in Damaskus und in Ägypten. Doch sein Hauptsitz ist die syrische Landeshauptstadt. Der moderne arabische Nationalismus war im neunzehnten Jahrhundert unter maßgeblicher Beteiligung christlicher, vor allem maronitischer Intellektueller in Beirut entstanden. Die Christen des Orients hofften damals, ein nationalistisch-säkulares »Arabertum« könne zu dem Herrschaftsanspruch der sunnitisch-islamischen Osmanensultane ein Gegengewicht sein. Nach dem Ausbruch der »Arabischen Revolution« während des Ersten Weltkrieges hatte sich jedoch Damaskus zum Zentrum der arabischen Nationalbewegung entwickelt. Es ist kaum ein Zufall, daß ein arabisch-sprachiger Christ, der griechisch-orthodoxe Syrer Michel Aflak, die Ideologie des Baaths, der »arabischen Wiedergeburt«, entwickelt hat. Man könnte vermuten, es sei wesentlich der *genius loci* von Damaskus, der die griechisch-katholischen Christen des Orients dazu bestimmt, daß sie sich als »arabische Christen« bezeichnen und ihrer Verbindung zum Arabertum rühmen.

Aber der Fall ist komplizierter. Wer die spirituelle Situation der Christen im Libanon verstehen will, kommt um eine Auseinandersetzung mit der eindrucksvollen Gestalt des Franzosen Louis Massignon nicht herum. Die Verdienste Massignons für die Erforschung der arabischen Kultur und des Islams, insbesondere der islamischen Mystik, sind ebenso bedeutend wie unbestritten. Als geistlicher Testamentsvollstrecker seines in der Sahara ermordeten Freundes Charles de Foucauld hat Massignon an der Gründung der über die Welt verstreuten Orden der »Kleinen Brüder Jesu« und der »Kleinen Schwestern Jesu« wesentlich Anteil gehabt. Doch hier handelte er vor allem im Sinne seines verstorbenen Freundes, der zwar lange in einer islamischen Umwelt, aber in den letzten Jahren vor seinem Tode weit entfernt von den Kirchen des Orients gelebt hatte.

Massignon hat, wie er selber berichtet, im Irak als junger Gelehrter seinen christlichen Glauben in großer Todesnähe wiedergefunden. Nach einem Erlebnis mystischer Natur betete er auf arabisch. Seine Rettung glaubte Massignon der Fürbitte seiner Mutter, seines Freundes Charles de Foucauld und des im zehnten Jahrhundert nach Christus hingerichteten islamischen Mystikers Mansur al Halladsch zu verdanken. Die Beschäftigung mit Halladsch wurde in den folgenden Jahrzehnten zu einem an Obsession grenzenden Hauptinhalt seiner wissenschaftlichen Arbeit. Weniger bekannt ist, daß sich Massignon in einem späteren Abschnitt seines Lebens von einem Bischof der griechisch-katholischen Kirche zum Priester weihen ließ, als verheirateter Mann und unter der von ihm selbst erbetenen Bedingung, sein Priestertum müsse zu seinen Lebzeiten geheim bleiben, vor allem gegenüber seinen Freunden muslimischen Glaubens.

Noch ohne die Christen des Libanons näher zu kennen, bin ich während meiner Wanderjahre im Orient mehreren Menschen begegnet, die zeitweise in enger Beziehung zu Massignon standen. In Kairo führte ich in den frühen siebziger Jahren mehrere Gespräche mit der damals schon hochbetagten und seither verstorbenen Marie Kahhil, die als Jugendfreundin und Weggefährtin eine nicht unbedeutende Rolle im Leben Massignons gespielt haben muß. Tochter eines Ägypters und einer österreichischen

Mutter, leistete sie später als wohlhabende Ägypterin einen bedeutenden Beitrag zum Erwerb der Kirche St. Marie de la Paix in Kairo-Garden City. Das Pfarrhaus der ehemals protestantischen Kirche diente Massignon unter dem Namen Dar-as-salam (»Haus des Friedens«) als Tagungsort für Gespräche zwischen Christen und Muslims. In der Kirche St. Marie de la Paix hatte der griechisch-katholische Bischof Pierre Medawwar einst Massignon zum Priester geweiht. Ich suchte diesen Bischof in Damaskus auf, wo er Mitte der siebziger Jahre im hohen Alter im Ruhestand lebte. Er hatte sich zur Priesterweihe Massignons nur unter großen Bedenken entschlossen, weil die Geheimhaltung des Priesterstandes bei der Erfüllung der Priesterpflichten hinderlich sei. Bischof Medawwar sprach gleichzeitig mit Bewunderung von der geradezu phänomenalen Kenntnis der Geschichte des griechisch-katholischen Ritus im Orient, die Massignon besessen habe.[6]

So tief auch die Liebe Massignons zu den Muslims gewesen sein mag, diese Liebe hatte doch oft einen seltsam theatralischen Zug. Angesichts der Rivalitäten unter den Kirchen des Orients nahm Massignon leidenschaftlich für die von ihm erwählte griechisch-katholische Kirche und gegen die Maroniten Partei. Deren Interesse für phönizische Traditionen war ihm, wie mir Marie Kahhil sagte, unangenehm, ja beinah verhaßt. Folgenschwerer war die geradezu blinde Parteinahme Massignons im Palästinakonflikt zugunsten der Araber und gegen die zionistischen Juden. Der von Massignon hochverehrte Mahatma Ghandi hatte sich im Palästina-Konflikt nachdrücklich zugunsten der Araber und gegen die Juden erklärt. Massignon hat, indem er sich auf Ghandi berief, die Präsenz der Juden in Palästina und ihren Verteidigungskampf gegen den gemeinsamen Angriff der Ägypter, Jordanier, Syrer und Libanesen mit ungewöhnlicher Bitterkeit kritisiert.[7] Bei dem Prestige, das Massignon im Orient unter Muslimen und Christen, vor allem aber innerhalb der Gemeinschaft der griechisch-katholischen Kirche besaß, mußte das Beispiel seiner feindseligen Haltung gegenüber dem Judenstaat folgenschwer sein.

Ihren bedenklichsten Ausdruck fand diese radikal israelfeindliche »arabische« Tendenz der griechisch-katholischen Kirche in einer Zeitschrift, die vom Januar 1974 bis zum März 1975 in arabischer Sprache mit dem Titel Afaq – »Horizonte« in Beirut erschien. Die Zeitschrift genoß das besondere Wohlwollen des damaligen griechisch-katholischen Erzbischofs von Beirut, Monseigneur Grégoire Haddad, der zunächst auch ihr Herausgeber war. Das dreizehnte und letzte Heft der Monatsschrift befaßte sich ausschließlich mit diesem streitbaren Bischof. In seinen Schriften hatte die Römische Glaubenskongregation nach längerer Prüfung zu siebzehn Punkten feststellen müssen, daß diese Punkte »Schwierigkeiten« bereiteten, weshalb der Verfasser eine klärende Stellungnahme abgeben müsse. Nach drei Synoden der griechisch-katholi-

6 Auch der französische Jesuitenpater Henri Charles, der mir ein naher Freund in meinen Beiruter Jahren gewesen ist, hatte einst zum näheren Kreis um Massignon gezählt. Der libanesische Maronitenpater Professor Michel Hayek, der Islamkunde am Institut Catholique in Paris und an der libanesischen Universität in Beirut lehrt, war zwar einst Schüler von Massignon gewesen, hatte sich aber schon in dem Jahrzehnt vor dem Ausbruch des libanesischen Krieges weit von dem Bannkreis des französischen Gelehrten entfernt, der als Priester den schmeichelhaft-romantischen Namen »Scheich admirabilis« (Scheikh admirable) nicht ungern ertrug.

7 Louis Massignon, Opera Minora III »Combats – la question de Palestine«, Dar al Maaref. Beirut 1963, S. 461-528.

schen Bischöfe[8] und der Entscheidung der Römischen Glaubenskongregation, die in einem Schreiben vom 10. Juli 1975 dem griechisch-katholischen Patriarchat mitgeteilt wurde, entschloß sich eine weitere Synode des griechisch-katholischen Episkopats im August 1975[9], Grégoire Haddad seines Amtes als Erzbischof von Beirut zu entheben. Ihm verblieb die Würde eines Titularbischofs von Adana. Als geistiger Mentor einer unter dem Namen »Mouvement Social« im Libanon tätigen Gruppierung und als Teilnehmer an dem christlich-islamischen Dialog von Tripolis hat Bischof Grégoire Haddad aber auch seither im kirchlichen Leben des Orients eine weder unbedeutende noch ganz unbedenkliche Rolle gespielt.

Der Standpunkt, den Bischof Grégoire Haddad und seine zeitweiligen engsten Vertrauten Jerome Schahin und Boulos Churi in der Zeitschrift Afaq vertraten, besitzt schon deshalb noch heute Interesse, weil er auf den christlich-islamischen Dialog auch außerhalb des Libanons eingewirkt hat. So trat in der Bundesrepublik ein Bruder von Boulos Churi, Professor Adel Theodor Khoury[10] mit recht einseitigen Interpretationen des Islams hervor. Der an der Fakultät für katholische Theologie der Universität Münster lehrende Religionshistoriker definiert den Islam – aus seiner persönlichen Sicht – als »monotheistische Religion prophetischen Ursprungs, biblischer Tradition, arabischer Prägung«, wobei die Behauptung einer »arabischen Prägung« des Islams auf Muslims ebenso bedenklich wirken muß wie auf Christen die beiläufige Bemerkung des Autors, das Christentum sei eine »Religion der Weißen«.[11] Die Formulierung, der Islam sei »prophetischen Ursprungs«, ist wohl nur als religionshistorische Definition zu bewerten, erinnert aber doch an die von Bischof Haddad geforderte Anerkennung Mohammeds als eines Propheten durch die katholische Kirche.

Wie schon das erste Heft der angeblich auf kulturelle Fragen spezialisierten, in Wahrheit aber überwiegend theologischen Monatsschrift Afaq verriet, wollte die Zeitschrift »kontinuierlich zur Entdeckung von Faktoren der Dynamik und der Revolution« innerhalb der Gesellschaftsschichten aufrufen. Hauptgegenstand der Zeitschrift sollte der »arabische Mensch« sein. Als wesentliche Ursache der Krisen im arabisch-sprachigen Orient wurde ein »neuer Imperialismus« bezeichnet, der für die Rückständigkeit der arabischen Länder verantwortlich sei, sowie der nach Ansicht der Herausgeber der Zeitschrift unbefriedigende Zustand der Gesellschaft und der kirchlichen Hierarchie. Während der christlich-islamischen Gespräche von Tripolis (Libyen) vom Februar 1972, an der eine vatikanische Delegation unter Leitung von Kardinal Pignedoli teilnahm, forderte Bischof Grégoire Haddad, Muslims und Christen sollten sich über ein neues gemeinsames Glaubensbekenntnis verständigen, das die Prophetennatur Mohammeds auch im Namen der Christen bestätige und Christus in der für Muslims unverfänglichen Form, er sei »vom Geiste Gottes«, der islamischen Welt näherbringe. Von diesem »Credo von Tripolis«, das der Titularbischof von Adana auf der von dem Diktator Gaddafi einberufenen christlich-islamischen Zusammenkunft vortrug, hat man seither nicht mehr viel gehört.[12]

8 Mai und August 1974, Januar 1975.

9 Also vier Monate nach Ausbruch der libanesischen Kriegswirren.

10 So die in Deutschland verwandte französische Schreibweise des Namens.

11 Vgl. Adel Th. Khoury, Einführung in die Grundlagen des Islams. Graz 1978, S. 14.

12 Für die vatikanische Delegation schlimmer war es, daß sie im Schlußkommuniqué von Tripolis

Unter den drei größten christlichen Glaubensgemeinschaften im Libanon, den Maroniten, der Griechisch-Orthodoxen und Griechisch-Katholischen Kirche, ist die letztere Gemeinschaft die kleinste. Nach einem Religionsproporz, der auf Volkszählungen aus dem Jahre 1932 beruht, verfügen die Maroniten über 30 von 99 Sitzen im libanesischen Parlament, die Griechisch-Orthodoxen über elf Sitze und die griechisch-katholischen Christen über sechs. Die Armenier (gregorianischer, katholischer und protestantischer Konfession) haben weitere fünf Parlamentssitze inne. Alle übrigen christlichen Konfessionen und Riten sowie die kleine Gruppe libanesischer Juden verfügen insgesamt über nur zwei weitere Sitze.[13] Etwa sechs Prozent der Bevölkerung sind griechisch-katholische Christen. Damit wären bei einer geschätzten Gesamtbevölkerung von mehr als drei Millionen libanesischer Staatsangehöriger die griechisch-katholischen Christen bei Ausbruch des libanesischen Krieges im Jahre 1975 immerhin noch eine Minderheit von etwa 180 000 Seelen gewesen.

Unter den mit Rom unierten Kirchen des Orients hat sich die griechisch-katholische Kirche seit dem Ausbruch des libanesischen Krieges am weitesten auf das Feld der Tagespolitik vorgewagt. So sandte beispielsweise ihr Patriarch Maximos V Hakim am 15. August 1976 eine Grußbotschaft an den syrischen Staatspräsidenten Hafez al Assad, in der es unter anderem hieß: »Ihre Richtlinien für die Jugend und Ihre präzise Beschreibung der libanesischen Krise sind eine Folge Ihres patriotischen Geistes, welcher die Quelle von Standpunkten ist, die dem Dienst an der Arabischen Nation zur Ehre gereichen. Wir bitten Gott, Ihnen zu helfen, die Gerechtigkeit und den Frieden allen libanesischen Fraktionen wiederzubringen und die Ehre der Arabischen Nation sehr hoch zu halten.«[14]

Eine mit dem Völkerrecht nur schwer zu vereinbarende Schiedsrichterrolle im libanesischen Krieg räumte das Oberhaupt der griechisch-katholischen Kirche dem syrischen Staatspräsidenten Assad damit ausdrücklich ein. Zur Revolution des Ajatollah Chomeini in Persien äußerte sich der Patriarch gegenüber der in Paris in arabischer Sprache erscheinenden Wochenzeitung An-Nahar Arabe et International:[15] »Wir persönlich stimmen nicht mit jenen Christen überein, die vor dem Islam Furcht empfinden. Wir haben kein Vertrauen zu dem Muslim, der fanatisch und unwissend ist. Und vielleicht sind in der persischen Revolution davon einige in Erscheinung getreten . . . Ich stehe auf der Seite jeder islamischen Revolution, soweit diese die Grenzen beachtet, die ihr der islamische Glaube auferlegt . . . Und daher sehen wir nichts, was uns an dieser (persischen) Revolution mit Furcht erfüllen könnte.«

Die griechisch-katholischen Christen sind im Libanon die Religionsgemeinschaft mit

---

einer Formel »vorbehaltlich vatikanischer Billigung« zugestimmt hatte, die den Zionismus als »aggressive, rassistische Bewegung« bezeichnet hatte, die »Palästina und dem ganzen Orient fremd« sei. Der Heilige Stuhl hat diese Passagen und einen weiteren Paragraphen aus dem Schlußkommuniqué, der sich auf den angeblichen »arabischen Charakter« von Jerusalem bezog, nicht akzeptiert.

13 Gegenüber 20 Sitzen für sunnitische, 19 Sitzen für schiitische Muslims und 11 Sitzen für die nachislamische Geheimreligion der Drusen.

14 Veröffentlicht in französischer Sprache in »Le Lien«, Revue du Patriarcat Grec-Melkite Catholique, 41e année. Beirut 1976, N. 1-2-3, S. 12.

15 Ausgabe 3. April - 7. Mai 1979.

dem höchsten durchschnittlichen Bildungsgrad. Nach einer Erhebung aus dem Jahre 1958 waren in jener Zeit die Hälfte aller Griechisch-Orthodoxen im Libanon Analphabeten; doch nur 31 Prozent der griechisch-katholischen Christen waren damals schriftunkundig. Das Bildungsniveau der Maroniten hielt mit 42 Prozent Analphabeten zwischen griechisch-orthodoxen und griechisch-katholischen Christen die Mitte.[16]

Die Griechisch-Orthodoxen im Libanon gehören zur syrischen Kirchenprovinz der griechisch-orthodoxen Kirche des Orients. Ihr Patriarch residiert in Damaskus. Während der griechisch-katholische Patriarch zugleich in Israel, in Jordanien und in Ägypten Kirchenoberhaupt ist, hat die ältere griechisch-orthodoxe Schwesterkirche von alters her drei Patriarchate im Nahen Osten bewahrt: neben dem alten Patriarchat von Antiochien (Damaskus) die Patriarchate von Jerusalem und von Alexandrien. In den beiden letzteren sind die Patriarchen griechischen Ursprungs; in Damaskus wurde seit dem Ende des vergangenen Jahrhunderts der Patriarch wieder aus der einheimischen Kirche gewählt. Die Beziehungen des Damaszener Patriarchats zur Kirche von Konstantinopel sind traditionsgemäß eng. Auch mit der russisch-orthodoxen Kirche wird ein ständiger Gedankenaustausch unterhalten. Etwa ein Zehntel der libanesischen Staatsangehörigen bekennt sich zum griechisch-orthodoxen Ritus des christlichen Glaubens. Die griechisch-orthodoxen Christen im Libanon feiern das Meßopfer nach der gleichen Liturgie wie ihre mit Rom verbundenen griechisch-katholischen Brüder. Dennoch bestehen Unterschiede in der Spiritualität, in der politischen Orientierung und im sozialen Status zwischen den Schwesterkirchen.

Stärker als die griechisch-katholischen Christen lebten die Griechisch-Orthodoxen lange in dem Gefühl, die Hierarchie befinde sich in einem Zustand der Dekadenz, des Verfalls. Als ehemalige Reichskirche von Byzanz ist die griechisch-orthodoxe Kirche mit der Erinnerung an tragische Niederlagen des christlichen Glaubens belastet, hatte sie doch seit der Eroberung Syriens durch den Islam durch die Jahrhunderte hin immer mehr Gläubige an den von Mohammed verkündeten Glauben verloren. Eine andere Art des Abfalls bedroht in diesem Jahrhundert die griechisch-orthodoxe Kirche im Libanon stärker als andere Riten: Vor allem politisch aktive Intellektuelle dieser Kirche verschreiben sich radikalen atheistischen Bewegungen der außerparlamentarischen Linken und Rechten. Die Partei der »Syrischen Nationalsozialisten« *(al hizb al suri al qaumi al idschtimai)*, heute im Libanon auch einfach als »National-Sozialisten« bekannt, wurde 1934 von dem griechisch-orthodoxen Libanesen Antun Saade nach dem Vorbild der Partei Hitlers gegründet. Führende griechisch-orthodoxe Intellektuelle des Libanons[17] sollen zeitweise stark von dieser orientalischen Version des Faschismus fasziniert worden sein. Die heute in mehrere miteinander rivalisierende Flügel gespaltene Partei rekrutiert ihre Anhängerschaft immer noch zu einem erheblichen Teil aus der griechisch-orthodoxen Glaubensgemeinschaft. Ihr gegenwärtig bekanntester Führer, Inam Raad, stammt wie der Parteigründer Antun Saade aus der griechisch-orthodoxen Landbevölkerung des Nordlibanons. Nicht minder gefährlich sind die Verlockungen des Marxismus. Auch die kommunistischen Parteien in Beirut werden traditionsgemäß von griechisch-orthodoxen Christen geführt.

---

16 Wilhelm Kewenig, Die Koexistenz der Religionsgemeinschaften im Libanon. Bonn 1965, S. 84.

17 Wie beispielsweise der im Orient weithin bekannte Verleger und Politiker Ghassan Tueini.

Innerhalb der Kirche wächst unterdessen die Sehnsucht nach Verinnerlichung und Festigung im christlichen Glauben. Sie hat ihren stärksten Ausdruck in der Bewegung der »Jeunesse Orthodoxe« gefunden, deren führende Gestalt, Monseigneur George Chodr, gegenwärtig Erzbischof des »Mont Liban«, des Kerngebiets der Christen im Libanon, ist. Nicht nur für den Libanon, sondern für die gesamte syrische Kirchenprovinz ist es bedeutsam, daß der gegenwärtige griechisch-orthodoxe Patriarch von Antiochien, Elias Hazim, der »Jeunesse Orthodoxe« nahesteht. Diese Bewegung, die ursprünglich als Protest der Laien gegenüber der Erstarrung der Hierarchie entstand, wirkt heute belebend auch auf den Episkopat im Libanon ein. Das Gefühl der Zusammengehörigkeit zwischen den christlichen Riten scheint gerade bei den griechisch-orthodoxen Christen zu wachsen. Als Beispiel herzlichen Einvernehmens seien die guten Beziehungen zwischen dem maronitischen Erzbischof von Beirut, Monseigneur Ziadeh, dem griechisch-katholischen Erzbischof von Beirut, Monseigneur Bascha, und dem wegen seiner Frömmigkeit hochverehrten griechisch-orthodoxen Erzbischof von Beirut, Monseigneur Audeh, erwähnt. Aufsehen erregte es unter den Christen des Orients, daß während der Beschießung der ostlibanesischen Christenstadt Zahle durch syrische Truppen im Frühsommer 1981 der griechisch-orthodoxe, der griechisch-katholische und der maronitische Bischof gemeinsam mit einem Aufruf zur Einstellung der Kämpfe an die Öffentlichkeit traten.

Für das griechisch-orthodoxe Patriarchat in Damaskus ist es eine Selbstverständlichkeit, daß es mit den griechisch-orthodoxen Schwesterkirchen in Griechenland, in Moskau und in der islamischen Welt einen ständigen Gedankenaustausch unterhält. Patriarch Hazim ergriff auch als wohlwollender Beobachter auf einer Konferenz der islamischen Staatsoberhäupter in Taif (Saudi-Arabien) im Januar 1981 das Wort. Zur Tagespolitik legen sich der griechisch-orthodoxe Patriarch und sein Erzbischof in Beirut größere Zurückhaltung auf als der griechisch-katholische Patriarch.

Im libanesischen Krieg ist die Stellung der griechisch-orthodoxen Glaubensgemeinschaft schon deshalb besonders heikel, weil griechisch-orthodoxe Kaufleute, Bankiers und Industrielle in beiden Sektoren der durch den Krieg geteilten Stadt Beirut – im christlichen Ostsektor wie im überwiegend muslimischen Westteil der Stadt – über bedeutende Vermögenswerte verfügen. Bei den in arabischen Propagandakampagnen oft geschmähten »reichen Christen« von Beirut handelt es sich vor allem um Libanesen, die zum griechisch-orthodoxen Ritus gehören. In Ost-Beirut führten während der Höhepunkte des Kriegs bei den Sturmangriffen palästinensischer Partisanenverbände und syrischer Truppen auf die christlichen Stadtteile Ain Rummane und Aschrafijeh junge griechisch-orthodoxe Christen in großer Zahl gemeinsam mit ihren maronitischen Landsleuten den Verteidigungskampf. Griechisch-katholische Christen beteiligten sich in geringerer Zahl, als ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung des Libanons dies hätte erwarten lassen, an den Kämpfen zur Abwehr der Muslims. Die politische und militärische Führung des Krieges hat freilich seit dessen Ausbruch am 13. April 1975 fast ausschließlich in den Händen von Maroniten gelegen.

(Ein zweiter abschließender Beitrag folgt.)

Christ und Geschichte*

Von Konrad Repgen

1. Erklärung der Begriffe

Man müßte noch recht jung und folglich unbekümmert oder schon sehr alt und daher weise sein, wenn man sich als Laie ohne Beklemmung und in der Eile einer Vorlesungsstunde an ein so großes Thema wie »Christ und Geschichte« wagen wollte, über das bei uns in Deutschland von und unter den Historikern erstaunlich selten gesprochen wird[1]. Will man dabei nicht ausgleiten, so sind zunächst die verwendeten Begriffe zu beschreiben.

Wenig Mühe bereitet es, sich darauf zu einigen, wer ein Christ sei: *Christ* ist jeder Getaufte, der (um das urkirchliche Credo zu zitieren) bekennt, daß Jesus der Christus ist, also jeder Getaufte, der vom auferstandenen Herrn als unserem Erlöser weiß. Da es jedoch kein kirchenloses Christentum gibt und da die Kirchenbegriffe der Konfessionen unterschiedlich sind, wird »Christentum« im folgenden als katholisches Christentum verstanden. Für die protestantischen Großkirchen müßte zum Teil anders argumentiert werden und für die protestantischen Sekten noch anders.

Nicht ebenso kurz läßt sich die Worterklärung von »*Geschichte*« bringen[2]. Dieser Begriff hat eine Doppelbedeutung:

- Geschichte als vergangenes Geschehen und
- Geschichte als lebendiges Sich-erinnern-an-Geschehen, als Vergegenwärtigen von Vergangenem durch Erinnerung.

Geschichte *als Geschehen* meint die Gesamtheit der menschlich bedingten Vergangenheit, die Summe aller von Menschen passiv erlittenen oder aktiv getätigten Handlungen, Begebenheiten, Ereigniszusammenhänge und so fort.

Geschichte *als* lebendige *Erinnerung* meint die in den Zeiten und Kulturen wechselnde *Form* der Erinnerung, welche der einzelne oder die gesellschaftlichen Gruppierungen, von den Familien bis zu den sozialen Großgruppen wie Kirche, Volk,

---

* Die folgenden Überlegungen sind der Text des Festvortrages der Jahrestagung der Görres-Gesellschaft in Passau 1981, die ich auch noch anderwärtig vorgetragen habe. Die Einrichtung auf das gesprochene Wort wurde beibehalten. Die Belege können – bei einem solchen Thema – stets nur an einigen Punkten belegende oder weiterführende Markierungen bedeuten.

1 Im anglo-amerikanischen Raum ist das anders, wie etwa der große englische Historiker Herbert Butterfield (1900-1979) bezeugt: vgl. dessen »Christentum und Geschichte«. Stuttgart (1949) sowie ders., Writings on Christianity and History, ed. by C. T. McIntire. New York 1979. Vgl. auch die sehr nützliche Sammlung C. T. McIntire (Hrsg.), God, History, and Historians. An Anthology of Modern Christian Views of History. New York 1977, und dort besonders E. Harris Harbison, Arthur S. Link sowie Eric Cochrane (dazu vgl. unten Anm. 29), lauter Historiker. Bei uns ist unser Thema Domäne der Theologen und Philosophen. Man braucht nur zu erinnern an Max Müller, Erfahrung und Geschichte. Freiburg/München 1971 sowie ders., Sinn-Deutungen der Geschichte. Zürich 1976.

2 Vgl., auch zum Folgenden Konrad Repgen, Die Krise der Geschichte und die Kirchengeschichte. In: Seminarium. Commentarii pro Seminariis, Vocationibus Ecclesiasticis, Universitatibus 25, n. s. 13 (1973), S. 59-74, hier 59f.; ders., Gesellschaft ohne Geschichte – Aspekte unserer Zukunft? In: ders., Klopfsignale. Münster 1974, S. 1-18, hier 3ff.

Staat usw., von der Geschichte (als Geschehen) haben und pflegen, also das *Geschichtsbewußtsein*, die Form, in der Vergangenheit vergegenwärtigt wird[3]. Geschichte in diesem Sinne ist jedes Geschichtsbewußtsein, nicht nur das der Hochkulturen mit ihrer Schriftlichkeit. Es gibt kein menschliches Zusammenleben ohne Geschichtsbewußtsein in irgendeinem Sinne, mag es noch so dumpf, unklar und in sich widerspruchsvoll sein. Geschichtsbewußtsein ist so alt wie der Mensch selbst.

Geschichtswissenschaft ist daher nur eine besondere Form des allgemeineren Geschichtsbewußtseins. Sie unterscheidet sich von dem lebensweltlichen Geschichtsbewußtsein durch ihren logischen Status, das heißt: Sie unterstellt ihre Aussagen allgemein der kontrollierbaren Möglichkeit der Überprüfung auf ihren Wahrheitsgehalt, da sie dem Gebot der Objektivität als einer regulativen Norm unterworfen ist[4]. Dies jedenfalls gilt für die »moderne« Geschichtswissenschaft (der letzten 150, 200 Jahre).

2. *Voraussetzungen der Geschichtswissenschaft und ihre Folgen*

Wie *alle* anderen Wissenschaften ist *auch* die Geschichtswissenschaft nicht voraussetzungslos: Sie kommt ohne Prämissen, also ohne Vorwegnahmen, ohne Arbeitshypothesen, nicht aus. Die *wichtigste* ihrer *Prämissen* lautet, daß das Geschehen, welches erforscht und beschrieben wird, eine vom Transzendenten unabhängige Seite habe. Diese unabhängige Seite, und nur diese, die Immanenz, ist Gegenstand der Geschichtswissenschaft. Der Historiker klammert also Gott (als einen in die Geschichte hinein Handelnden und Eingreifenden) aus seinen Beobachtungen und Überlegungen aus. Damit ist (selbstverständlich) überhaupt nichts darüber ausgesagt, ob es Transzendenz gibt und ob und in welcher Weise Gott das menschliche Geschehen trägt und bestimmt.

Wir als Christen wissen: Gott ist nicht ein ferner Demiurge, er ist kein Uhrmacher, sondern der lebendige Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, ein in der Welt Handelnder. Und Gottes Offenbarung in Jesus von Nazareth ist die Offenbarung durch ein Geschehen gewesen: Menschwerdung, Kreuzestod und Auferstehung sind nicht etwas Abstraktes, Theoretisches gewesen, sondern etwas durch und durch Geschichtliches. Dieses ist mit unserer Prämisse vom Ausklammern Gottes keineswegs abgelehnt, im Gegenteil. Es ist lediglich damit gesagt, daß die (moderne) Geschichtswissenschaft die Transzendenz aus ihrem Untersuchungsobjekt *ausgrenzt* und sie *prinzipiell nur* Aussagen über Innerweltliches, über Immanentes, machen will. Sie kann sich dafür, um die berühmte Papstansprache vom 15. November 1980 im Kölner Dom zu zitieren, auf die »Unterschiedlichkeit der Erkenntnisordnung von Glauben und Vernunft« berufen[5]. In anderer Terminologie ausgedrückt, bedeutet dies: Geschichtswissenschaft beschäftigt

---

3 Deshalb behält die klassische Definition Huizingas (Fassung 1935) Wert: »Geschichte ist die geistige Form, in der sich eine Kultur über ihre Vergangenheit Rechenschaft gibt«: Jan Huizinga, Über eine Definition des Begriffs Geschichte. In: ders., Geschichte und Kultur, hrsg. von Kurt Köster. Stuttgart 1954, S. 1-15, hier 13.

4 Thomas Nipperdey, Kann Geschichte objektiv sein? In: »Geschichte in Wissenschaft und Unterricht« 30 (1979), S. 329-342.

5 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. 15. bis 19. November 1980. Offizielle Ausgabe. Bonn 1980 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles, 25), S. 26-34, hier 28.

sich nicht mit Heilsgeschichte. Sie stellt die Heilsgeschichte zwar nicht im geringsten in Frage, aber: sie selbst befaßt sich damit nicht. In philosophischer Sprache: ihre Ergebnisse spiegeln keineswegs die ontologische Struktur des vergangenen Geschehens (vollständig) wider!

Daraus folgt sehr viel und Wichtiges:

a) Die Geschichtswissenschaft tritt nicht mit dem Anspruch auf, eine vollständige und, weil vollständige, auch endgültig-verbindliche Erklärung oder Beschreibung des gesamten vergangenen Geschehens in all seinen Aspekten zu bieten. Sie zielt immer, auch wenn sie als »große Synthese« konzipiert ist, *nur* auf ein Partielles, *nie* auf das Ganze und Totale, sondern lediglich auf die innerweltliche und daher innerweltlich erklärbare Seite des (oder eines) vergangenen Geschehens usw.

Mit dieser begrenzten Erkenntnisabsicht steht die Geschichtswissenschaft nicht allein da; es gilt dies allgemein für die modernen Wissenschaften, die nicht auf Sinn-Stiftung hin angelegt, aber deshalb keineswegs voraussetzungslos sind. Auch zum Beispiel die Physik spiegelt mit ihren Theorien nicht die ontologische Struktur der Welt; ihre Formeln, Gesetze und Theorien usw. sind ebenfalls menschliche Modelle und Konstruktionen, die auf bestimmten Vorweg-Annahmen beruhen. Diese Vorweg-Annahmen als solche sind keineswegs so, wie sie sind, notwendig und daher zwingend. Sie sind historisch (d. h. kontingent) begründet und von einer bestimmten geistigen Situation, einer bestimmten Zeit abhängig[6].

b) Aus diesem Grunde kann und will die moderne Geschichtswissenschaft keine Antwort auf die *Frage nach dem Sinn* der Geschichte geben. Sie leugnet die Berechtigung einer solchen Frage nicht, aber sie stellt dies nicht als die ihr zukommende Frage, sondern überläßt derartiges Fragen der Theologie und der Philosophie. Es gehört aber *wohl* zu den Aufgaben der Geschichtswissenschaft, die systematischen Resultate der Geschichtsphilosophen und der Geschichtstheologen auf ihre Vereinbarkeit mit den geschichtswissenschaftlich gewonnenen Ergebnissen zu überprüfen und (gegebenenfalls) zu korrigieren. Dabei gilt als normative Regel, daß eine Aussage der Geschichtsphilosophie oder Geschichtstheologie nicht im Widerspruch zu geschichtswissenschaftlich-empirisch erwiesenen Resultaten und/oder zur Logik stehen darf.

Dies ließe sich gut am historischen Materialismus nachweisen, der in den Staaten, in denen der Marxismus politisch herrscht, die vorgeschriebene Geschichtsphilosophie ist. Sie tritt mit dem Anspruch auf, daß ihre philosophischen Aussagen zugleich zutreffende historische Erklärungen seien. Demnach wäre das allgemeine Movens, das den zu beobachtenden geschichtlichen Wandel Verursachende, in wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen zu finden: Logischer Widerspruch von Produktionsweisen und Produktionskräften führt zum Klassengegensatz, Klassengegensatz führt durch Revolution zu neuen, im Sinne dieser Theorie höheren Entwicklungen[7]. Auf diese Weise kommt man zu der schematischen Einteilung von vier

6 Vgl. etwa Kurt Hübner, Kritik der wissenschaftlichen Vernunft. Freiburg/München 1978, S. 134-167.

7 Vgl. Manfred Buhr/Alfred Kosing, Kleines Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Philosophie. [4]Opladen 1979, S. 73-78: Artikel »Dialektischer und historischer Materialismus«, 128-131: Artikel »Geschichte«.

weltgeschichtlichen Perioden: Sklavenhaltergesellschaft – Feudalismus – Kapitalismus – Sozialismus/Kommunismus[8].

Eine solche Betrachtungsweise bereitet der Praxis erhebliche Schwierigkeiten, weil der empirisch nachprüfbare Befund mit ihr zu schlecht übereinstimmt. So ist der Übergang von der sog. Sklavenhaltergesellschaft zum sog. Feudalismus ohne Revolutionen vor sich gegangen. Und die große Französische Revolution von 1789 hatte zwar vielerlei Gründe; aber sie ist nicht eindeutig auf eine soziale Spannung zurückzuführen, die (als soziale Spannung) durch den Widerspruch zwischen (fortschrittlicher) Produktionsweise und (rückschrittlicher) Gesellschaftsverfassung erklärbar wäre[9].

Der historische Materialismus liefert also in zwei (für ihn: zentralen) Punkten eine unbrauchbare Erklärung. Aber dies nur am Rande.

Ich wiederhole:

1. Historiker können immer nur Teilantworten geben. Grund dafür ist nicht die Begrenztheit der menschlichen Vernunft oder der (tatsächlich bei fast jedem historischen Thema) zu konstatierende Mangel an geeigneten Quellen, sondern, daß Geschichte, indem Gott ausgeklammert wird, auf eine *pars*, nicht auf das *totum* bezogen ist.

2. Historiker erforschen nicht den Sinn der Geschichte. Sie fragen nicht nach dem »Was«, sondern nach dem »Wie«. Sie erzählen, wie etwas verlaufen ist, z. B. der sog. Investiturstreit. Aber sie erklären nicht, welche Bedeutung, welcher Sinn diesem Ereignis im Rahmen der Heilsgeschichte zukommt. Dieser Sinn wird erst am Jüngsten Tag offenbar werden.

Das bisher Dargelegte könnte zu der Vermutung führen, daß die Frage »Christ und Geschichte« also überhaupt kein eigentliches Thema darstelle; denn wenn die Punkte 1 und 2 zutreffend sind, dann täte der christliche Historiker nichts anderes als sein atheistischer Kollege: Beide finden in der gleichen Immanenz mit den Mitteln ihrer Wissenschaft Antworten. So, wie es z. B. keine christliche Elektrizitätslehre gibt, gäbe es dann auch keine christliche Geschichtswissenschaft. Das Katholisch-Sein eines katholischen Historikers wäre für seine Tätigkeit als Historiker ganz unerheblich. Aber so einfach liegen die Dinge nicht. Auf die Frage, ob es eine spezifisch christliche Auffassung von Geschichte gebe, der konsequenterweise auch eine spezifische Aufgabe des Christen als Historiker zugeordnet werden müßte, läßt sich nicht einfach mit Ja oder Nein antworten; vielmehr ist die richtige Antwort, daß es das in mancherlei Hinsicht gibt und in anderer Hinsicht nicht gibt. Wir wollen uns das in den nächsten fünf Schritten klarzumachen versuchen.

3. Rückblick auf die Geschichtswissenschaft der letzten 150, 200 Jahre[10]

Ich sagte schon: die moderne Geschichtswissenschaft ist nur eine besondere Form des allgemeinen Geschichtsbewußtseins. Diese Besonderheit bestand in zweierlei:

---

8 Vgl. Georg Brendler, Struktur und Gliederung der Geschichtswissenschaft, in der (offiziellen) »Einführung in das Studium der Geschichte«, hrsg. von Walther Eckermann u. a. [3]Berlin (Ost) 1979, S. 47-57, hier 54.

9 Vgl. Eberhard Schmitt, Einführung in die Geschichte der Französischen Revolution. München 1976; François Furet, 1789 – Vom Ereignis zum Gegenstand der Geschichtswissenschaft (frz.: 1978; dt.: Ullstein-Buch 35053. Frankfurt/M. u. a. 1980); François Furet/Denis Richet, Die Französische Revolution. München 1980 (frz.: 1965/66).

10 Eine heutigen Anforderungen auch nur einigermaßen entsprechende und umfassende

a) In der sog. historischen Methode, die es (so) früher nicht gegeben hatte.

Mit Methoden bezeichnen wir die Gesamtheit der unter den Historikern anerkannten Verfahren, um auf Fragestellungen zu akzeptablen (d. h. richtigen) Antworten zu gelangen. Methode ist das Instrumentarium, ist die Technik, deren wir uns bedienen, um eine historische Erkenntnis zu gewinnen und eine historische Aussage zu formulieren, die mit dem Anspruch auf wissenschaftliche Wahrheit auftreten kann[11].

Dieses Ensemble von wissenschaftlichen Techniken ist in den letzten 150 Jahren enorm verfeinert und ausgebaut worden[12]. Es ist daher auch immer komplizierter geworden und verlangt (gemessen an früher) unvergleichlich viel mehr Aufwand an Kraft und Zeit. Aber dieser gesamte Zuwachs an Erkenntnismöglichkeit durch Verbesserung des Methodenapparates ist mehr quantitativer als qualitativer Natur. Es wurden (im Prinzip) weniger neue Wege eingeschlagen als vielmehr die vorhandenen verbreitert, begradigt, ausgebaut usw.

b) Wichtiger als der sog. »Fortschritt der Wissenschaft« im Bereich des Methodischen ist die Veränderung gewesen, die, vor ca. 200 Jahren, in der der Geschichtswissenschaft vorausliegenden Auffassung von Geschichte als Vergangenheitsvergegenwärtigung eingetreten ist[13]. Damals hat sich nämlich der Bezugsrahmen grundlegend verändert. Was sich (gegenüber der Zeit, die davor liegt: etwa 1500 Jahre) verändert hat, kann man sich leicht durch folgende Überlegung klarmachen:

Ich habe bei der Begriffserklärung von Geschichte von einer »Gesamtheit«, einer »Summe« menschlich bedingter Vergangenheit gesprochen. Bei dieser Beschreibung habe ich absichtlich Worte gewählt, die mehrdeutig sind. Es gibt zwei verschiedene Möglichkeiten des Verstehens:

Gesamtheit kann ein Nebeneinander von Handlungen, Begebenheiten, Ereignissen meinen, die unverbunden, isoliert nebeneinander bestehen. Es handelt sich dann um ein rein additives Zusammenfassen. Gesamtheit in diesem Sinne setzt weder Homogenität noch inneren Zusammenhang der einzelnen Teile voraus.

»Summe«, »Gesamtheit« kann jedoch auch gerade auf diesen (oder einen derartigen) inneren Zusammenhang zielen, und dies ist in unserer Lebenswelt von heute die vorherrschende Bedeutung. »Die Geschichte«, darunter stellen wir uns meistens vor ein

---

Geschichte der Geschichtswissenschaft gibt es nicht, und noch weniger gibt es, sieht man vom Spezialbereich der Kirchengeschichte ab, etwas Zusammenfassendes über das Teilkapitel »Katholische Historiker in Deutschland« in dieser ungeschriebenen Geschichte. Am besten immer noch die für damals hervorragende, inzwischen aber konzeptionell überholte Darstellung von Heinrich Ritter von Srbik, Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart, I, II. München/Salzburg ^{3}1964, die in der Fragestellung inzwischen 50 Jahre alt ist.

11 Konrad Repgen, Methoden- oder Richtungskämpfe in der deutschen Geschichtswissenschaft seit 1945? In: »Geschichte in Wissenschaft und Unterricht« 30 (1979), S. 591-610, hier 595.

12 Am geringsten ist der Methodenzuwachs wohl in dem am meisten betriebenen Zweig der Geschichtswissenschaft, der Zeitgeschichte. Die Folgen dieser Situation zeige ich an einem bezeichnenden Einzelfall in Pankraz Fried/Walter Ziegler (Hrsg.), Festschrift für Andreas Kraus zum 60. Geburtstag, Kallmünz 1982, in der Untersuchung: »Vom Fortleben nationalsozialistischer Propaganda in der Gegenwart. Der Münchener Nuntius und Hitler.«

13 Dazu grundlegend: Reinhart Koselleck, Die Herausbildung des modernen Geschichtsbegriffs. In: O. Brunner u. a. (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, II. Stuttgart 1975, S. 647-691.

lineares Geschehen in der Zeit. Man benutzt gern das Bild des »Stromes der Geschichte« dafür, also die bildliche Vorstellung, es gebe einen einzigen Strom, der unzählig viele große und kleine Nebenarme haben mag, aber doch ein einziges Gewässer ist. Und alles Wasser dieses Stromes oder Stromsystems unterliegt einer gleichen Bewegungsursache, die wir als »Geschichte« bezeichnen. »Die Geschichte« hat es dahin gebracht, daß . . . – »die Geschichte« wird dahin führen, daß . . . : solche Redewendungen sind uns vertraut. Wir meinen damit, daß das Geschehen der Vergangenheit ein Kontinuum von Zusammenhängen sei. »Die Geschichte« ist nicht allein ein abstrakter Inbegriff alles dessen, was einmal in der Welt geschehen ist, sondern: alles Geschehen ist letztlich auf »Geschichte« zurückzuführen. Anders ausgedrückt: die Gesamtheit, die wir mit Geschichte bezeichnen, ist keine Summe, sondern ein Produkt.

Diese uns als nahezu selbstverständlich erscheinende Vorstellung von Geschichte ist keineswegs selbstverständlich, sondern etwas in der Menschheitsgeschichte sehr Junges: Sie ist etwa 200 Jahre alt. Zwar ist das Sich-Erinnern-Können und das Sich-Erinnern-Müssen so alt wie der Mensch selbst. Aber Geschichtsbewußtsein braucht sich nicht notwendig mit der Vorstellung von einer einzigen Einheit, einem einzigen inneren Zusammenhang des gesamten Geschehens zu verbinden. Die einzelnen Ereignisse und Begebenheiten könnten auch als isolierte verständlich und erzählbar sein.

Jetzt aber, um 1760-80, kam die neue Vorstellung auf, daß alles Geschehen eine innere Einheit habe, einen einzigen Zusammenhang besitze. Diese Vorstellung hat in Deutschland zuerst 1775 in ein Lexikon Eingang gefunden. Es enthält einen Hinweis auf den Singular »die Geschichte« als neu aufgekommenes Wort. Vorher kannte man den Singular »das Geschicht« oder »die Geschicht« und meinte damit eine einzelne Begebenheit. Wollte man mehrere solcher Begebenheiten zusammenfassen, so sagte man: »die Geschichten«. Jetzt, um 1775, begannen die Gebildeten, ein neues Schlagwort zu benützen. Es war der Kollektivsingular »die Geschichte«. Dahinter stand die geschichts-philosophische Annahme, daß es eine einzige geschichtliche Begegnung, eine kohärente Entwicklung alles Geschehens gebe, die allen (einzelnen) Geschichten vorausliege und sie übergreife. Vorher hatte man für diese Vorstellung keinen Begriff; denn das lateinische »historia« bedeutete etwas anderes. »Die Geschichte« ist also Ergebnis einer philosophischen Option des XVIII. Jahrhunderts. Und weil man um diese Zeit im philosophisch-erkenntnistheoretischen Sinne Idealist war, entwickelte man nicht allein die Meinung, es gibt die Geschichte, sondern man meinte: Der Sachverhalt, der dieser Annahme zugrunde liegt, läßt sich nur durch Nachdenken, durch Reflexion auf diesen Sachverhalt begründen. Anders ausgedrückt: die Vorwegannahme, daß es »die Geschichte« gebe, wurde als die Bedingung der Möglichkeit von Geschichten angesehen.

Dies war damals etwas enorm Neues, so umstürzend neu, daß manche es heute als eine geistige Revolution bezeichnen, für die man zum Teil den Namen »Historismus« benutzt[14].

Die Vorstellung, daß es »die Geschichte« gibt und daß »die Geschichte« Vorbedingung aller einzelnen Geschichten ist, wurde, wie festzuhalten ist, nicht als Ergebnis

14 Dem Historismus-Begriff mangelt es sehr an Präzision; seine Benutzung ist daher problematisch. Vgl. Konrad Repgen, Kann man von einem Paradigmawechsel in den Geschichtswissenschaften sprechen? In: »Geschichte/Politik und ihre Didaktik« 11 (1982), Heft 3, Anhang 2.

empirischer Untersuchungen konzipiert, sondern war Ergebnis einer Entscheidung für eine bestimmte Form von Philosophie, nämlich von Geschichtsphilosophie. Diese Sache hatte es zwar auch früher gegeben, aber nicht das Wort. Das Wort geht auf Voltaire zurück, der es 1764 zuerst benutzt hat. Er wollte damit eine allgemeine Beschreibung für ein neues Verhalten der Menschen gegenüber der Vergangenheit propagieren. Seine Forderung hieß: »écrire l'histoire en philosophe«. Das bedeutete: wir müssen unsere Aufklärungsideale auf die Betrachtung des vergangenen Geschehens anwenden. Was daraus im einzelnen folgerte, ist in unserem Zusammenhang weniger wichtig. Wir übergehen dies, machen uns aber klar, *was* damit geschehen war. Auch vorher hatte man Geschichtsbücher geschrieben und gelesen, aber nicht *en philosophe*. *En philosophe* hieß im Munde Voltaires: Wir suchen eine Erklärung, die ohne den Gott des Christentums auskommt. Statt, wie bisher, den Sinn der Geschichte durch ein Zusammenspiel, ein Ineinander von Transzendenz und Immanenz, zu erklären, suchte er die Erklärung in reiner Immanenz. Die Geschichtsphilosophie, nicht die empirische Geschichtsforschung, trat an die Stelle der (früheren) Geschichtstheologie. Damit war eine Position erreicht, die auch unserer Begriffserklärung von »Geschichte« zugrunde lag. Gott kam darin nicht vor. Damit hatte man eine sehr bedeutsame Sache vollbracht; man hatte die Heilsgeschichte und die Profangeschichte voneinander gelöst – eine Angelegenheit von ganz großer Konsequenz.

4. *Die christliche Geschichtstheologie*

Die Meinung, daß es (mit unseren Worten gesprochen) »die Geschichte« gibt, abstrakt: daß alle Vergangenheit auf einen einzigen Zusammenhang zurückzuführen ist, diese Meinung gab es allerdings auch vor dem späten XVIII. Jahrhundert, nur stand sie damals in einem gänzlich anderen Kontext. Sie wurde nicht als (immanente) Geschichts*philosophie* begründet, sondern sie war christliche Geschichts*theologie*. Der Gedanke, daß es eine einzige Menschheit gibt, ist christliches Erbgut und war anderthalb Jahrtausende hindurch nur als theologische Aussage zu begründen gewesen. Die heilsgeschichtlichen Grunddaten (Schöpfung, Sündenfall, Vorbereitung der Erlösung durch den Bund Gottes mit Abraham und mit dem Volke Israel, Menschwerdung, Kreuzestod und Auferstehung Christi für alle Menschen und der künftige Jüngste Tag), diese heilsgeschichtlichen Grunddaten markierten bis zum späten XVIII. Jahrhundert den allgemeinen Rahmen, innerhalb dessen die Vergangenheit aller Menschen als ein Ganzes und damit Zusammengehöriges verstehbar war.

Konkret bedeutet diese Heilsgeschichte damals (und bedeutet auch heute noch[15]) viererlei:

a) Es handelt sich hier um Sachverhalte, die an den entscheidenden Punkten nicht *ausschließlich* durch *Vernunft* zu begründen und beweisen sind, *sondern* nur im *Glauben* angenommen werden können. Dieses »Glauben« war für das ganze Mittelalter keine (gemessen an der Vernunft) geringerwertige Form von Erkenntnis. Die Erkenntnisordnung des Glaubens ist übrigens auch heute nicht der Vernunft unterlegen; denn Unterlegenheit würde voraussetzen, daß Glaube und Vernunft auf der gleichen Ebene

15 Vgl. etwa Hans Urs von Balthasar, Theologie der Geschichte. Ein Grundriß. Neue Fassung. Einsiedeln 1959.

lägen und daher vergleichbar sowie gegeneinander abmeßbar wären. Das tun sie aber nicht; es handelt sich um unterschiedliche Dimensionen, und daher kann »Vernunft« nicht gegen »Glauben« ausgespielt werden, was jedoch in der Lebenswelt oft geschieht, die von den nicht-theologischen und nicht-philosophischen Wissenschaften eine Sinn-Stiftung erwartet, die diese schlechterdings nicht zu leisten vermögen.

b) Es handelt sich hier um Sachverhalte, die nicht zeitlos-abstrakt sind, sondern es handelt sich um etwas, das sich als ein *konkretes geschichtliches Geschehen* ereignet hat. Ohne den konkreten geschichtlichen Bezug auf Raum und Zeit ist es daher nicht verständlich. Obgleich die literarische Gattung der Darstellung der Schöpfung und des Sündenfalls im Alten Testament nicht die Form eines historischen Berichtes ist, der Inhalt dieser Darstellung richtet sich auf etwas tatsächlich einmal Geschehenes, auf etwas Geschichtliches. Dies gilt auch für alle anderen Daten der Heilsgeschichte, bis hin zur Auferstehung. Christi Menschwerdung, Tod und Erhöhung sind zwar nicht als rein Geschichtliches im Sinne von Immanenz begreifbar, sondern sind radikalster Einbruch Gottes *in* die und Durchbruch *durch* die Immanenz. Die Form jedoch, in der sich das vollzog, war ein Geschehen, war etwas Geschichtliches, nicht irgend etwas Unwirkliches, keine nachträgliche Interpretation verängstigter galiläischer Fischer, sondern etwas, das sie selbst als eine geschichtliche und übergeschichtliche Wirklichkeit des Geschehens erfahren hatten und das sie nun so bezeugt haben, wie es ihnen begegnet ist.

c) Zwischen der Schöpfung und dem ersten Pfingsttag bestand die *Eigenart der Heilsgeschichte* darin, daß sich im jeweils späteren das vorangegangene Ereignis und Geschehen in seinem Sinn für die Erlösung enthüllte. Heilsgeschichte heißt nicht fortschreitende Entfaltung theoretischer Modelle, die zum Begreifen von Vergangenem immer weiter verfeinert wurden; Heilsgeschichte hieß vielmehr: erst im späteren Geschehen und nur im späteren Geschehen wird offenbar, welcher Stellenwert, welcher Platz, welcher Sinn dem früheren Geschehen im Heilsplan Gottes, der ein Handelnder ist und die Menschen als Mit-Handelnde geschaffen hat, zukam.

Die Heilsgeschichte ist also nicht eine Addition von Geschehnissen, sondern eine Korrektur der vergangenen Geschehnisse im Lichte neuer Geschehnisse[16]. Erst dann, im Vollzug von Geschehen, fällt es den Menschen wie Schuppen von den Augen. Was den Jüngern in Emmaus begegnet ist, ist das Grundmuster der Heilsgeschichte: Sie sind mit dem Auferstandenen gewandert, haben mit ihm gesprochen und dann gegessen, und dann, beim Brotbrechen, sind ihre Augen geöffnet worden, und sie erkannten ihn (Luk 24,15-31).

d) Seit dem ersten Himmelfahrtstag und dem ersten Pfingstfest *warten* wir Christen auf die *Wiederkehr* des Herrn. Wir sind schon erlöst, aber noch auf der Pilgerschaft. Zwischen Auferstehung und Jüngstem Tag liegt die Zeitstrecke der Geschichte, die Thomas von Aquin als *ultima aetas* bezeichnet hat[17]. Diese Zeitstrecke ist von prinzipiell

16 Oscar Cullmann, Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament. Tübingen 1965, S. 71.

17 Vgl., auch zum Folgenden Max Seckler, Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin. München 1964, passim. Zu der in unserem Zusammenhang besonders wichtigen Stelle der S. th. 1-2 q. 106 vgl. auch Paul Mikat, Gesetz und Staat nach Thomas von Aquin unter besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Gesetz in der Summa Theologica. In: Gerd Kleinheyer/Paul Mikat (Hrsg.), Beiträge zur Rechtsgeschichte. Gedächtnisschrift für Hermann Conrad. Paderborn u. a. 1979, S. 439-465, hier 463ff.

unbestimmbarer Dauer, sie ist aber, nach der Offenbarung, eine endliche Strecke, sie hat eine endliche Dauer. In dieser Zeit befindet (nach dem Aquinaten) die Kirche, die *congregatio fidelium*, sich in *statu viae*. Sie ist unterwegs zu ihrem heilsgeschichtlichen Ziel, der Verwandlung dieser Welt in die Wirklichkeit des Neuen Jerusalems. Thomas bezeichnet diesen künftigen Zustand als *status patriae*. Dieser wird sich am Schluß, im Jüngsten Gericht, ereignen. Bis dahin ist alle menschliche Geschichte, obgleich sie in Christus bereits ihr Ziel gefunden hat, offen.

Dies sind die vier Hauptpunkte der Heilsgeschichte, wobei die Menschen, die in der *ultima aetas* leben, begreiflicherweise elementares Interesse daran haben zu wissen, nach welchen Plänen oder Gesetzen diese verläuft, weil das zu wissen für ihre eigene Heilsverwirklichung sehr wichtig wäre. Man hat daher seit dem Zusammenbruch der Antike in den Stürmen der Völkerwanderung (begreiflicherweise) ein erhebliches Maß an Scharfsinn aufgewendet, um darüber etwas zu ermitteln. Weil aber die Gliederung geschichtlicher Epochen, also die *Periodisierung* der Geschichte, den wichtigsten Zugang zu Aussagen über die Bedeutung geschichtlicher Begebenheiten eröffnet, ist die Frage nach den Heilsplänen Gottes innerhalb der *ultima aetas* (also: zwischen Auferstehung und Jüngstem Tag) als Diskussion über die richtige oder beste Periodenbildung geführt worden[18]. Das beginnt mit Augustinus. Man suchte nach einem festgelegten und dadurch wißbaren Plan und erörterte das ganze Mittelalter hindurch eine Fülle von Spekulationen. Ich nenne (außer Augustinus) für viele andere nur Namen wie Joachim von Fiore[19] oder Bonaventura[20]. Zu betonen ist, daß Thomas von Aquin in diesem Zusammenhang nicht zu nennen ist. Er setzte jeder Art von Geschichtskonstruktion, die über den Aufweis allgemeinster Strukturen hinausging, ein radikales Nein entgegen. Thomas meint, daß der göttliche Heilsplan, soweit er über die Offenbarung im Alten und Neuen Bund hinausgeht, prinzipiell unerkennbar sei. Der heilsgeschichtliche Sinn der Geschichte zwischen Auferstehung und Jüngstem Tag könne nicht von irgendeinem Menschen gewußt werden, und zwar nicht nur tatsächlich nicht, sondern grundsätzlich nicht: Die heilsgeschichtliche Bedeutung des einzelnen geschichtlichen Geschehens innerhalb der *ultima aetas* ist aus metaphysischen Gründen unwißbar. Man kann allenfalls sagen, daß die Bibel eine radikale Absage an allen Fortschrittsglauben enthält: Matthäus 24,37-39: »Wie die Menschen in den Tagen vor der Flut aßen und tranken und heirateten bis zu dem Tage, an dem Noah in die Arche stieg, und nichts ahnten, bis die Flut hereinbrach und alle hinwegraffte, so wird es bei der Ankunft des Menschensohns sein.« Die Jetztzeit, sagt Thomas, und das entspricht heutiger theologischer Überzeugung, ist bereits die letzte Zeit. Innerhalb dieser letzten Zeit läßt sich insgesamt nichts heilsgeschichtlich Verbindliches festmachen, mag man die faktische Geschichte der letzten 2000 Jahre als Dekadenz und Niedergang oder mag man sie als Höherentwicklung und Fortschritt verstehen. Die Geschehnisse und Ereigniszusammenhänge innerhalb der *ultima aetas* sind nicht weiter als heilsgeschichtlich interpretierbar. Das wichtigste, was innerhalb dieser Zeit zu tun ist, ist der ständige historische Regreß auf Jesus als den Christus.

---

18 Max Seckler (wie Anm. 17), S. 186.

19 Dazu Herbert Grundmann, Joachim von Fiore. Stuttgart 1977 (= Ausgewählte Aufsätze, II).

20 Dazu Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura. München/Zürich 1959.

An diesem Punkt kann allerdings Einspruch erhoben werden, indem (mit Bezug auf Joh 16,14) die Frage gestellt wird, ob der Unerkennbarkeit des Ganzen, der großen Zusammenhänge innerhalb der *ultima aetas*, eine Unerkennbarkeit auch jedes geschichtlich einzelnen dieser *aetas* entspreche[21]. Auch wenn dieses Problem an dieser Stelle nicht gelöst werden kann, muß doch darauf aufmerksam gemacht werden, weil sich daraus unter Umständen weitreichende Folgerungen für das Ganze ergeben könnten.

5. Die heutige Situation der Geschichtswissenschaft[22]

Als die Aufklärer im späten XVIII. Jahrhundert »die Geschichte« entdeckten, wußten sie von der Heilsgeschichtslehre des Aquinaten herzlich wenig. Um so mehr waren sie von ihrer neuen Einsicht geradezu fasziniert, hatten sie doch, wie sie meinten, eine rein rationale Konstruktion gefunden, in die zweierlei hineinpaßte: Erstens die Möglichkeit, das einzelne, das Besondere, die Individualität in einem Maße zu begreifen und zu verstehen, wie es vorher kaum möglich oder jedenfalls nicht üblich gewesen war; und zweitens wußte man sich von einem (für uns heute nahezu unbegreiflichen) Optimismus eines (als selbstverständlich vorausgesetzten) Fortschrittsglaubens getragen.

Dabei übersah man, daß man noch über eine Fülle religiöser und metaphysischer Ressourcen verfügte, die inzwischen ziemlich abgebaut worden sind[23]. In der gleichen Zeit sind die geschichtlichen Wissenschaften mit einer Intensität betrieben worden, wie nie zuvor, und zugleich wurden die geschichtswissenschaftlichen Techniken ständig verfeinert.

Am Ende stellte sich folgendes heraus:

a) Die Detailforschung zeigte, und das wurde seit ca. 1900 immer deutlicher, daß die philosophische Grundannahme von einer einzigen, zusammenhängenden Weltgeschichte, die unserer Vorstellung »die Geschichte« vorausliegt, mit den empirisch beweisbaren Daten *nicht* zusammenpaßt[24]. Weltgeschichte nämlich heißt kontinuierliche Menschheitsgeschichte. Menschheitsgeschichte aber gibt es nicht als eine reale, sondern lediglich als eine theoretisch konstruierbare Einheit. Ein einziges Beispiel dafür: In Lateinamerika gab es, ehe die Europäer seit Columbus' Ankunft sie zerstört haben, eine Reihe von Kulturen (Mayas, Inkas usw.), die mit den Kulturen in Asien, Afrika und Europa keinen Zusammenhang hatten. Sie hatten ihre eigene, von den Kulturen der anderen Kontinente isolierte, Menschheitsgeschichte. Eine (immanente) »Weltgeschichte« als Geschichte der Vergangenheit aller Menschen und aller menschlichen Sozialgebilde ist daher eine rein abstrakte Konstruktion. Ihr entsprechen keine realen

---

21 Sehr nachdrücklich stellte diese Frage Erwin Iserloh beim Symposion des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft im Juni 1981.

22 Zum Folgenden: Konrad Repgen, Die Lage der Geschichtswissenschaft. In: Hellmuth Flashar u. a. (Hrsg.), Geisteswissenschaft als Aufgabe. Berlin/New York 1978, S. 204-217.

23 Vgl. in dieser Zeitschrift 3/82, S. 278, Anm. 1.

24 Vgl. Oskar Köhler, Artikel »Weltgeschichte«. In: ²Lexikon für Theologie und Kirche, X. Freiburg 1965, Sp. 1033-1036; Ernst Schulin, Universalgeschichtsschreibung im zwanzigsten Jahrhundert. In: ders., Traditionskritik und Rekonstruktionsversuch. Göttingen 1979, S. 163-202, 269-282 (zuerst: 1974).

Ereigniszusammenhänge oder Verlaufstrukturen[25]. Weltgeschichte als Kontinuum, als einheitlicher Prozeß von Anfang an bis heute, wird daher heute kaum noch postuliert. Unsere modernen weltgeschichtlichen Darstellungen sind Additionen von innerlich Unzusammenhängendem; wo Universalgeschichte betrieben wird, richtet sich das Augenmerk auf das Universelle des Frageinteresses, nicht auf das Universelle der räumlich-zeitlichen Erstreckung[26].

Dem trägt die heutige Geschichtsphilosophie (mit Ausnahme einiger marxistischer Theoreme) Rechnung, indem sie darauf verzichtet, wesentliche Inhaltsaussagen über die Beziehungen oder Entsprechungen zwischen logischer und zeitlicher Aufeinanderfolge freizulegen[27]. Die großen geschichtlichen Entwürfe von Hegel bis Toynbee haben sich als unzulänglich erwiesen. (Im Marxismus/Leninismus und in der sog. kritischen Theorie hält man zwar noch daran fest, aber diese Systeme sind nicht geschichtswissenschaftlich, d. h. innerhalb der Immanenz, beweisbar. Sie setzen inhaltlich andere, aber formal ähnliche Vorentscheidungen der Sinnfrage voraus, wie sie den Religionen zugrunde liegen. Es handelt sich bei ihnen daher der Sache nach nicht um Philosophie, sondern um Pseudoreligion.) Die Geschichtsphilosophie beschränkt sich im übrigen darauf, typische Verlaufsweisen morphologisch zu erfassen oder die (formalen) Bedingungen der Möglichkeiten von geschichtlicher Erkenntnis zu bedenken oder das menschliche Dasein existentiell zu analysieren.

Geschichtsphilosophie als tragender Grund für Geschichtswissenschaft ist damit entfallen.

b) Es hat sich immer deutlicher ergeben, daß die Geschichtswissenschaft allein mit Methode nicht auskommen kann. Denn Methode ist eine Technik, ist nur wie ein Werkzeug. Die Existenz eines Hammers allein reicht nicht aus, um zu wissen, wo man welchen Nagel einklopfen möchte. So reicht auch in der Geschichtswissenschaft die ausgefeilteste Methode allein nicht aus, um auch nur eine einzige wissenswerte Frage formulieren zu können. Vom Finden einer Fragestellung über die Auswahl der Begriffe und der Verfahrensweise, die man benutzen will, bis hin zu der Entscheidung, an welcher Stelle das Begründungsverfahren abgebrochen werden soll, und dann nicht zuletzt beim Beurteilen der methodisch gewonnenen Ergebnisse, fließt ständig etwas mit ein, das nicht historische Methode ist, sondern daneben oder dahinter steht. Ich nenne dies Meta-Methode, an anderer Stelle habe ich es einmal mit dem Sammelwort »Richtung« bezeichnet[28]; man könnte auch »Weltanschauung« sagen, oder: angewandte Anthropologie, also Bild vom Menschen. Dieses Meta-Methodische ist ein Ensemble von Anschauungen, Werthaltungen und Normen, das sich als solches nie ganz aus dem

---

25 Zum zentralen Problem der Kontinuität vgl. Hans Michael Baumgartner, Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft, Frankfurt 1972; ders., Artikel »Kontinuität«. In: Klaus Bergmann u. a. (Hrsg.), Handbuch der Geschichtsdidaktik, I. Düsseldorf 1979, S. 120-123.

26 Vgl. die Herausgeber-Einleitung zu Saeculum Weltgeschichte, I. Freiburg u. a. 1965, S. X: »Dennoch muß es dabei bleiben, daß ›die Menschheit‹ nicht als handelndes Subjekt des Geschehens aufgefaßt werden kann.«

27 Eine umfassende Bestandsaufnahme im Artikel »Geschichtsphilosophie« des Historischen Wörterbuchs der Philosophie. III, Darmstadt 1974, S. 416-439 (U. Dierse/G. Scholtz).

28 Vgl. meinen Aufsatz von 1979 (wie Anm. 11).

historisch Beweisbaren ableiten läßt. Es muß jedoch vor dem objektivierenden Gebot der Widerspruchsfreiheit zum logisch Zwingenden und/oder empirisch Beweisbaren bestehen können. Daher gilt für uns Historiker zwar einerseits Richtungsfreiheit; jede Weltanschauung kann Geschichtswissenschaft treiben. Aber diese Richtungsfreiheit bedeutet nicht Beliebigkeit. Jede Richtung muß sich erstens dem Härtetest der Methode unterwerfen. Das bedeutet *in concreto* weit mehr, als der Außenstehende ahnt. Zweitens sind auch die »Richtungen« untereinander vergleichbar und damit kontrollierbar, aber eben nicht (jedenfalls nicht allein) mit den Methoden der Geschichtswissenschaft.

6. *Katholische Geschichtswissenschaft*

Nach diesem Umweg der Überlegungen über die Entstehung der modernen Geschichtswissenschaft, über die christliche Geschichtstheologie und über die heutige Lage der Geschichtswissenschaft können wir zu der Frage zurückkehren, ob es eine christliche Geschichtswissenschaft in bezug auf das katholische Christentum gebe[29]. Ich fasse die Antwort in drei Punkten zusammen:

a) Der katholische Historiker benutzt das gleiche methodische Instrumentarium wie der nichtkatholische. Die Verfahrensweise, deren er sich bedient, um eine Frage zu beantworten, und die Regeln, die er im Verlauf seiner Untersuchung beachtet, sind die gleichen wie bei jedem anderen Historiker, Christ oder Nicht-Christ. Es gibt in dieser Hinsicht weder ein Monopol noch ein Privileg. Wissenschaftsregeln gelten stets generell, d. h. allgemein, überall, für jeden gleich. Der Christ darf sich von keiner dieser Regeln dispensieren, wenn oder weil sie ihm unbequem werden. Was der Christ als Wissenschaftler dem Nicht-Christen voraushat, ist höchstens eine zusätzliche Motivation; denn weil er im Glauben gebunden ist, seine irdischen Pflichten so gut es ihm eben nur möglich ist zu erfüllen, weil er also religiös gezwungen ist, stets das Best-Mögliche aus sich herauszuholen, hat er die Verpflichtung, auf die methodischen Dinge noch strenger, noch genauer zu achten als andere, als Nicht-Christen, die über diese religiöse Zusatz-Motivation nicht verfügen können.

b) Da alle Geschichtswissenschaft in ihrem konkreten Vollzug ständig auf Meta-Methodisches angewiesen ist, hat die katholische Geschichtswissenschaft jedoch in dreierlei Hinsicht eine Funktion, die von der nicht-katholischen Forschung kaum geleistet werden kann:

α) Geschichtswissenschaft ist in der Regel auf konkrete soziale Gebilde bezogen. Für die gesellschaftlichen Großgruppen wie Kirche, Volk, Staat, Parteien usw. spielt die Geschichtswissenschaft eine ähnliche Rolle, wie es die Lebenserfahrung des Individuums für das eigene Leben tut: Sie stiftet Identität, auf deutsch: die Geschichte sagt mir, wer ich bin und was wir sind[30]. Die gesellschaftlichen Großgruppen können ohne Geschichtsbewußtsein ihre Identität nicht bewahren. Geschichtswissenschaft ist für das lebensweltliche Geschichtsbewußtsein in unserer wissenschaftlichen Welt daher unentbehrlich. Gesellschaftliche Großgebilde wie katholische Kirche oder

29 Vgl. zum folgenden auch Eric Cochrane, What is Catholic Historiography? In: »The Catholic Historical Review« 1975, S. 169-190, Nachdruck in C. T. McIntire (wie Anm. 1), S. 444-465.

30 Hermann Lübbe. Identität durch Geschichten. In: ders., Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analyse und Pragmatik der Historie. Basel/Stuttgart 1977, S. 145-154.

Katholizismus bedürfen folglich der Geschichte als Wissenschaft, wenn und solange sie als soziale Gebilde bestehen wollen und sollen. Dies bedeutet natürlich nicht, daß geschichtliche Erforschung des Katholizismus prinzipiell nur von Katholiken betrieben werden könnte. Dieses Forschungsgebiet steht, wie jedes andere, theoretisch jedem offen. Praktisch aber finden katholische Forscher am ehesten den Zugang dazu und das größere Interesse daran. Katholische Geschichtswissenschaft ist also notwendig für die katholische Lebenswelt. Fehlleistungen auf diesem Gebiet hatten (und hätten) unheilvolle Folgen für die Existenz der Großgruppe als Großgruppe. (Ich verweise nur auf die Diskussion über katholische Kirche und Nationalsozialismus seit den frühen sechziger Jahren, die ein – von vielen Scheinargumenten unterstützter – Angriff auf die Identität der Großgruppe als Großgruppe war.)

β) Wir leben in einer sog. pluralistischen Gesellschaft; auch diese kann nicht ohne Normen leben. Sie verfügt nun über einige von der staatlichen Verfassung fixierte Normen, die allgemeine Geltung beanspruchen; die (meisten) anderen Normen aber, die notwendig sind, ergeben sich aus dem freien Spiel der gesellschaftlichen Kräfte. Dazu gehören auch die Normen, die in der Geschichtswissenschaft angewandt werden, vom Finden der Frage bis zur Begründung des Urteils.

Hier bringt der Katholik aufgrund seines Bildes vom Menschen, seiner anthropologischen Kategorien und Normen, in den Diskurs der Wissenschaft und in die Diskussion der Lebenswelt ein Eigenes ein, dessen die Gesamtheit, wenn sie auf einen möglichst großen Wertevorrat bedacht ist, bedarf. Ich nenne als Stichwort nur: Würde der menschlichen Person, Schutz des Lebens, auch des Lebens der ungeborenen Menschen, Generationenvertrag, um einige Punkte zu bezeichnen, an denen der katholische Beitrag zur Gegenwart besonders deutlich wird und die in der Geschichtswissenschaft als meta-methodisches Problem eine erhebliche Rolle spielen.

γ) Eine der Hauptgefahren unserer Zeit ist die Sucht nach innerweltlicher Erlösung des Menschen. Darauf spielen diejenigen an, die – wie im Nationalsozialismus oder Kommunismus – politische Sinnstiftung an die Stelle der Religion und des Religiösen rückten und rücken. Was der Katholik hier in die geschichtswissenschaftliche Forschung einbringt, ist eine Schärfung des gesunden Mißtrauens in die Erlösungsfähigkeit des Menschen durch Politik. Der Christ weiß um die Vorläufigkeit des Irdischen. Das macht bescheiden, wie es dem Pilger geziemt. Der Gewinn ist Zuwachs an echter Humanität. Wer auf die tatsächlichen Eschata des Jüngsten Tages wartet und hofft, der hat (relativ) guten Schutz vor dem inhumanen Fanatismus der Pseudo-Eschatologie des Marxismus/Leninismus von heute und des ökologischen Irrationalismus von morgen.

c) Aber, das muß mit allem Nachdruck betont werden, der katholische Historiker kann sich von dem nicht-katholischen Kollegen nicht dadurch unterscheiden, daß er, wie die meisten mittelalterlichen Mönche, heilsgeschichtliche Aussagen macht, welche der heilsgeschichtlichen Entscheidung Gottes, die uns im Jüngsten Gericht offenbar werden wird, auch nur im geringsten vorweggreifen würden. Gottes Pläne für den Verlauf der *ultima aetas* sind zum größten Teil nicht wißbar, auch nicht für den katholischen Historiker.

Deshalb gibt es auch keine geschichtliche Periode innerhalb der letzten zweitausend Jahre, die nachweisbar in einer besonderen Nähe zu dem Heil stünde, das uns in

Jesus Christus bereits erschienen ist. Auch die erlöste Welt ist keine heile Welt. Ob das sog. »christliche Mittelalter« der göttlichen Heilsökonomie näher war als die Neuzeit oder die Gegenwart, läßt sich geschichtswissenschaftlich nicht begründen. Das werden wir am Jüngsten Tage erfahren, vorher nicht. Auch in der Deutung einzelner geschichtlicher Ereigniszusammenhänge ist vorher wenig Gewißheit zu gewinnen, soweit sie nicht durch die Offenbarung des Alten und Neuen Bundes bereits gegeben ist. Die »heilsgeschichtlichen« Interpretationsversuche der letzten 1500 Jahre haben sich daher schnell als gegenwartsverhaftete Illusionen entpuppt.

Dies ist unvermeidbar. Es hat aber enorme Konsequenzen, die zu schweren Spannungen führen können, welche vom einzelnen Menschen nicht wenig fordern, und davon muß zum Schluß noch kurz die Rede sein.

7. Christ und Geschichte

Der gläubige Christ weiß, daß Gott, der Herr der Heilsgeschichte, auch der Herr der Geschichte ist. Gott, das wissen wir, handelt mit uns Menschen in der Geschichte und will unser Mithandeln. Darum hat er die Welt erschaffen und erlöst.

Dieses Wissen haben wir im Glauben. Aber was ist unser Glaube? Ist das nur wie ein Mantel für feierliche Gelegenheiten, den man ablegen muß, ehe man die Alltagsarbeit tut? Das Zweite Vatikanische Konzil hat uns in *Gaudium et spes* 43 sehr nachdrücklich daran erinnert, daß dies *keine* christliche Haltung wäre. Christentum besteht nicht nur in Erfüllung einiger Kultakte und gewisser moralischer Pflichten; Christentum ist vielmehr Sauerteig, d. h.: es muß auch und gerade im Alltag sichtbar werden. Man darf keinen künstlichen Gegensatz zwischen beruflicher und gesellschaftlicher Tätigkeit auf der einen Seite und dem religiösen Leben auf der anderen Seite konstruieren. Eine Spaltung zwischen dem Glauben und dem täglichen Leben wäre eine schwere Verirrung. Soweit das Zweite Vatikanische Konzil.

Ist es aber nicht gerade diese Verirrung, die wir modernen Wissenschaftler praktizieren? Ich beschreibe da als katholischer Historiker säuberlich, daß Gott aus der Geschichtswissenschaft ausgeklammert werden muß; zwar führe ich aus, daß das (eigentlich) überhaupt nichts gegen Gott bedeuten könne; aber ich weiß doch auch, daß ich eine pädagogische Verantwortung habe, wenn ich akademischer Lehrer bin. Und ich weiß, daß man heute als Student in Bonn (ebenso wie anderswo) jahrelang Geschichte studieren kann, ohne den Namen Gottes auch nur ein einziges Mal hören zu können. Besteht nicht die unbezweifelbare Gefahr, daß der Gott, den wir ständig (methodisch) ausgeklammert haben, mehr und mehr auch aus dem meta-methodischen Leben des Historikers verschwindet? Die (methodisch richtige) Annahme, daß wissenschaftliche Aussagen intersubjektiv gültig sein müssen, führt doch – zwar nicht logisch, aber tatsächlich – schnell zu der Annahme, daß die intersubjektiv gültigen wissenschaftlichen Aussagen die einzigen seien, die überhaupt intersubjektive Geltung beanspruchen dürften; und das schlägt dann um in die Forderung, daß gültige Ansprüche überhaupt nur noch wissenschaftlich erwiesen werden können[31]. Erzeuge ich demnach als Katholik und Historiker nicht eine Art praktischer, aber überaus konsequenter Schizophrenie,

31 Joseph Kardinal Höffner, Kirche und Wissenschaft. In: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1976. Köln 1977, S. 14-25, hier 21.

wenn ich den Herrn der Geschichte aus dem Kalkül permanent auszuklammern lehre, ein Zwiespalt, an der gerade junge Menschen heute leiden und vor dem sie dann (oft, leider) zu denen flüchten, die Besseres zu bieten behaupten, Ganzheitliches, das Zusammen von Wissen und Glauben, von Wollen, Sollen und Tun – die Jugendsekten, der Marxismus, die sog. kritische Theorie usw.?

Ich weiß das alles, und ich weiß, wie schwer es ist, den behutsamen Umgang mit heilsgeschichtlichen Erklärungen durchzutragen, den ich vorgeschlagen habe. Ich muß jedoch bei meinem Vorschlag bleiben, nicht nur aus den geschilderten Gründen, sondern weil ich außerdem fürchte, daß jedes Abgehen davon keine tatsächliche Lösung des Problems bedeuten würde, sondern in unauflösliche Dilemmata führen müßte, so daß dann die letzten Dinge ärger würden als die ersten. Ich könnte das an vielen Beispielen zeigen, die ich jedoch der Kürze halber auslasse (z. B. Kriegspredigt der christlichen Kirchen 1914/1918, 1939/1945 in Deutschland, Frankreich, Italien, England usw.). Unsere Aufgabe als katholische Historiker heißt nicht, Gottes Plänen innerhalb des Geschehens der *ultima aetas*, soweit sie nicht geoffenbart sind, durch angebliches Enthüllen vorzugreifen, sondern den historischen Regreß auf Jesus von Nazareth, der der Christus ist, immer erneut zu vollziehen. *Tertium non datur.*

Wohl aber ist immer wieder deutlich zu machen, daß wir mit unseren geschichtlichen Aussagen, auch mit unseren Synthesen, stets und notwendig nur einen Teil des Geschehens fassen können und fassen wollen, nie das Ganze – und damit vielleicht nicht einmal das Eigentliche; daß die empirischen Wissenschaften, zu denen auch die Geschichtswissenschaft gehört, keine Sinnantworten geben können, daß aber Sinnantworten für den Menschen unverzichtbar sind. Mit anderen Worten: wir dürfen unsere Erwartungen an die Wissenschaften nicht überziehen. Sie sind, wie alle Wissenschaft, etwas Großartiges. Aber sie sind nicht alles, sie sind nicht einmal das entscheidende im menschlichen Leben und Zusammenleben. Das entscheidende ist das Ganze, der Sinn. Dies wird uns drüben, aber eben: erst drüben, offenbar werden. Thomas von Aquin, der auf diesen Sachverhalt mit äußerster Nüchternheit, geradezu mit Intransigenz, den Finger gelegt hat, beruft sich dafür auf den 1. Korintherbrief, wo es heißt: »Hier schauen wir nur durch einen Spiegel, rätselhaft, dort aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt aber erkennen wir nur Stückwerk, dort werden wir so erkennen, wie auch wir erkannt werden. Bis dahin aber bleiben: Glaube, Hoffnung und Liebe.« Oder, wie es knapper im 2. Korintherbrief (5,7) steht: »Wir wandern im Glauben, nicht im Schauen.«

Die literarische Gestaltung des Bösen

Von Wolfgang Frühwald

In der zweiten Szene des vierten Aktes von Friedrich Schillers Schauspiel »Die Räuber« deklamiert Franz Moor:

»Ist die Geburt des Menschen das Werk einer viehischen Anwandlung, eines Ungefährs, wer sollte wegen der Verneinung seiner Geburt sich einkommen lassen, an ein bedeutendes Etwas zu denken? . . . – der Mensch entstehet aus Morast, und watet eine Weile im Morast, und macht Morast, und gärt wieder zusammen in Morast, bis er

zuletzt an den Schuhsohlen seines Urenkels unflätig anklebt. Das ist das Ende vom Lied – der morastige Zirkel der menschlichen Bestimmung . . . «

So steht er vor uns, der gewaltige Bösewicht, dem zu einem Nero nur das Römische Reich und nur Peru zu einem Pizarro fehlt: »Ein zuckersüßes Brüderchen! In der Tat! – Franz heißt die Kanaille?«

Sein Bruder Karl, der große Räuber, steht ihm in nichts nach: Zwei Menschen, wie er, so heißt es bei Schiller, würden den ganzen Bau der sittlichen Welt zugrunde richten. Mir scheint es eine fast unlösbare Aufgabe für das Theater, die Größe dieser Darstellung des Bösen in der Welt zu interpretieren und zugleich zu verdeutlichen, daß allein der »Gedanke Gott« schon einen fürchterlichen Nachbarn weckt: »sein Name heißt: Richter«.

Und doch muß die Uraufführung in Mannheim am 13. Januar 1782 eine unglaubliche Bewegung im Zuschauerraum ausgelöst haben: »Das Theater glich einem Irrenhaus, rollende Augen, geballte Fäuste, heisere Aufschreie im Zuschauerraum! Fremde Menschen fielen einander schluchzend in die Arme, Frauen wankten, einer Ohnmacht nahe, zur Tür. Es war eine allgemeine Auflösung wie ein Chaos, aus dessen Nebeln eine neue Schöpfung hervorbricht.« So berichten die Zeitgenossen des Jahres 1782, und eine erste öffentliche Besprechung des Stückes betont, daß hier der »deutsche Shakespeare« zu erwarten sei. Es scheint mir gerade die Darstellung des Bösen zu einem sittlichen Zweck, welche den Freunden und Verehrern Schillers die Parallele zwischen dem englischen und dem deutschen Dramatiker aufgedrängt hat.

Der junge Friedrich Schiller – darauf hat Benno von Wiese hingewiesen – steht damit, durch Affirmation und Widerspruch, in einer europäischen Tradition, die in Deutschland in Lessing gegipfelt und die man mit »ästhetischer Rechtfertigung des moralisch Bösen« umschrieben hat. Für Schiller freilich ging es bereits um mehr als eine rein ästhetische Problematik: Er wollte dem »tintenklecksenden Säculum« und seinem moderaten, moralistischen Begriffssystem, der scheinbaren Transparenz der mechanistischen Vorstellung von Welt und Psyche des Menschen, die Leidenschaft der menschlichen Natur gegenüberstellen; er wollte die Kategorialität des Interessanten – und damit auch des Bösen – in die Ästhetik einführen. Schillers Schüler, August Wilhelm Schlegel, schon hat erkannt, daß Schiller den Indifferentismus einer alles verstehenden Toleranz, die Schlaffheit eines zur Trägheit, zur Todsünde der *acedia*, verkommenen Humanitätsdenkens und das aufklärerische Postulat der erzieherischen Publizität dramatisch aufzubrechen versuchte. So heißt es in Schillers Selbstrezension der »Räuber« 1782: »Außer dem, sage ich, kann ich die Tugend selbst in keinem triumphierenden Glanze zeigen, als wenn ich sie in die Intrigen des Lasters verwickle und ihre Strahlen durch diesen Schatten erhebe. Denn es findet sich nichts Interessanteres in der moralisch-ästhetischen Natur, als wenn Tugend und Laster aneinander sich reiben.« Nicht auf die Darstellung des Lasterhaften an sich also, auf Vatermord und Brudermord, kam es Schiller an, sondern auf die Größe des Schurken, da nur der wahrhaft große Bösewicht, jener, der imstande ist, den Bau der sittlichen Welt zu zerstören, auch die leidenschaftliche Natur des Sittlichen zu erklären vermag. »Jedem, auch dem Lasterhaftesten«, heißt es in der Vorrede zur ersten Ausgabe der »Räuber«, »ist gewissermaßen der Stempel des göttlichen Ebenbilds aufgedrückt, und vielleicht hat der große Bösewicht keinen so weiten Weg zum großen Rechtschaffenen als der kleine; denn die Moralität hält den gleichen Gang mit den Kräften, und je weiter die Fähigkeit,

desto weiter und ungeheurer ihre Verirrung, desto imputabler ihre Verfälschung.« Schiller meinte, in den Brüdern Moor die Natur gleichsam wörtlich abgeschrieben zu haben, er wollte die schöne blendende Fleckenhaut des Tigers bei dessen Beschreibung nicht übersehen; so postuliert er die dramatisch notwendige Durchdringung von Laster und Tugend bei der Gestaltung von Menschen auf der Bühne und zählt dann all jene Bösewichter der Weltliteratur auf, bei deren Anblick Mitleid und Entsetzen, Erstaunen und Abscheu miteinander verschmelzen: Miltons Satan, Shakespeares Richard III., Klopstocks Adramelech und die Medea der antiken Dramen. Nicht der Apologie des Lasters also dient deren dramatische Gestaltung in Schillers Dramen, sondern der Evokation ebenso leidenschaftlicher Tugend, die in der seichten Moralität des Jahrhundertendes in Vergessenheit geraten schien. Unvergessen schien Martin Luthers »pecca fortiter«, vergessen aber schien der Nachsatz dieses Imperativs: »Aber noch tapferer glaube und vertraue auf Christus!«

In der Kultivierung der Leidenschaft, in Antiposition zur mechanistischen Erklärung der Welt, des Menschen und sogar seines Schöpfers, wollte sich die Romantik, deren Schillerbegeisterung anfänglich groß war, von niemandem im neuen Jahrhundert übertreffen lassen. Als unter Hardenbergs Administration in Preußen – und zumal in Berlin – die staatlich konzessionierte Prostitution, der sogenannte Hurenindult, eingeführt wurde, fand diese – in der Not der Kriegszeit vernünftige – Maßnahme ihre schärfste Kritik in der romantischen Philistersatire. Unter dem aus dem Alten Testament übernommenen Bild Simsons bei der Hure in Gaza hat die in der »Christlich-deutschen Tischgesellschaft« in Berlin von Clemens Brentano 1811 vorgetragene Philisterkritik das preußische Konzessionswesen als Ausfluß des Ungeistes einer rationalistischen Staatsmechanik gegeißelt:

»Die Schrift«, so heißt es da von Simson und der Dirne in Gaza, »nennt sie selbst eine Hure, bei der er in Gaza gewesen, sie scheint also eine anerkannte Dirne der Philister gewesen zu sein, bei der man mit schändlicher Bequemlichkeit der Liebe pflegen konnte, und ich nenne dergleichen Philisterei, weil der herrlichste Trieb im Menschen, ohne Leidenschaft, ohne Heiligung durch den Priester oder ohne Heiligung durch Kühnheit, Abenteuer und Gefahr ekelhaft und bequem befriedigt, eine Philisterei ist und die Anerkennung, der Schutz solcher Sünderinnen nur durch eine Philistergesinnung in einem Staat kann eingeführt werden; ja, ich halte selbst Verführung, bei welcher doch eine Tätigkeit, und Notzucht, bei welcher doch ein Sündengefühl und eine innere Rache erzeugt wird, für weniger in der Totalität der Folgen schrecklich als diesen Huren-Indult der Philisterei.«

An dieser grellen Episode aus dem Kampf um die Ästhetisierung des Lebens zu Beginn des neuen Jahrhunderts wird deutlich, wie die Position von der ästhetischen Rechtfertigung des moralisch Bösen insofern überspitzt wird, als die vom Prinzip der ethischen Selbstbestimmung des Menschen abgeleitete Autonomieästhetik zu einer Lebensmaxime geworden ist, welche unheilvoll in das individuelle, das soziale und das politische Leben einzugreifen begann; im Postulat von der »ästhetischen Existenz« nahm eine Entwicklungslinie ihren Ausgang, die noch in der Literatur des 20. Jahrhunderts tiefe Spuren hinterlassen hat und von modernen Künstlern häufig genug nachgeahmt worden ist. Im Versuch der Realisierung dieses Postulats und seiner feierlichen Verkündigung liegt der eigentliche Beginn der ästhetischen Moderne und mit ihm die Feier von Mysterien des Bösen begründet. August Wilhelm Schlegel mußte sich

1802 noch der »reformierten Kandidaten- und Erziehermoral« seiner Kritiker erwehren, die seinem Drama »Ion« einen Verstoß gegen das »prépon«, das Schickliche, vorgeworfen hatten, weil sich Apollo auf offener Bühne der Vaterschaft der Titelfigur rühmte; wenige Jahre später schon galt das »prépon« nicht mehr als eine zu beachtende Kategorie, war Experiment, Psychologismus und poetisches Rollenspiel an die Stelle der Nachahmung der Antike getreten. Die geheime Lust am Bösen griff in der Literatur um sich, so daß von hier aus der Weg in den literarischen Satanismus führt, und August Wilhelm Schlegel, als jener Theoretiker und Popularisator, der die Bastion des »prépon« geschleift hat, doch als ein Vorläufer Frank Wedekinds gesehen werden darf, als welcher er schon 1920 bezeichnet worden ist.

Es ist auffallend, wie sehr die Jahrhundertwenden zur Reflexion des Phänomens des Bösen neigen. Für die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert sind die Namen Nietzsche und Dostojewski fast ein Programm, für die vorausgehende Jahrhundertwende aber – und darauf hat Walther Rehm verwiesen – ist es charakteristisch, daß Kant im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts das Radikal-Böse analysiert, Hegel 1807 in der Phänomenologie »Art und Erscheinung des Bösen« beschrieben hat, Schelling 1809 in der Schrift »Das Wesen der menschlichen Freiheit« die Begeisterung erläutert hat, die das Böse als Böses erwecken könne, und schließlich Jean Paul im »Titan« in den Jahren 1800 bis 1803 mit der Figur des Roquairol einen Typus geschaffen hat, der seither auch in die Realität zurückgewirkt hat und nicht nur literarisch prägend geworden ist. Der Bezug zu Schiller ist bei Jean Paul deutlich, notiert er doch in sein Arbeitsbuch: »Male einen Epikuräer, der nichts glaubt und überall räsoniert. Male Roquairol durch alle Kühnheiten, Schreiberein, Saufen, Wollüste – entnervt – seine öde Leerheit des Lebens – stirbt ohne Glauben und Unglauben – hat zuletzt nichts als Eitelkeit – tötet sich auf dem Liebhabertheater als Franz Moor wirklich.«

»Roquairol. Eine Studie zur Geschichte des Bösen« hat Walther Rehm 1950 einen Aufsatz überschrieben, der eine Art Grundriß der Geschichte des Bösen in der Literatur darstellt und jenen ungemein modernen Typus verdeutlicht, der das Böse nur noch ästhetisch genießt, der Leidenschaften und Passionen zur Artistik entwickelt, so daß die Welt am ästhetischen Traum gemessen, beurteilt und im Versuch der Realisierung des ästhetischen Traumes in ihrer armseligen Realität zynisch verachtet wird. Roquairol gehört zusammen mit Bertolt Brechts Baal-Figuren, mit Thomas Manns Gustav von Aschenbach, mit vielen Gestalten Hofmannsthals, Schnitzlers und Horváths, aber auch mit dem erzählenden Ich in Bernward Vespers Roman-Essay »Die Reise« und anderen Gestaltungen des Narzißmus in der Gegenwartsliteratur, zu jener »Familie des Untergangs«, in der »Heuchelei, Weichheit und Lüge, überschwengliches, sehr reizbares Gemüt und genialischer Egoismus, mit in sich selbst verwesender Phantasie und einer grüblerischen Reflexion« sich verbinden, die mit teuflischem Zynismus zu einer ebenso scharfsinnigen wie ironischen »Metaphysik des Lasters« vordringt (Rehm). All die genannten Autoren – und ich füge eine Reihe moderner Autoren, von Max Frisch bis Botho Strauß, hinzu – haben (schwerlich bewußt) teil an jenem von Hans Sedlmayr so genannten Prozeß der »Säkularisation der Hölle«, der in der Dichtung wohl in Baudelaires »Diabolisierung der Welt- und Menschenbezüge« auf seinen Höhepunkt geführt worden ist (vgl. Rehm). Zur Charakterisierung der Familie des ästhetischen Zynismus gehört der Genuß am Rollenspiel auf der Bühne des Lebens ebenso wie der Hang zum Tode und eine sich selbst zugeeignete Freiheit, die alles menschliche

Begreifen übersteigt und nur durch den Entschluß zum Selbstmord oder gar die Erfahrung eines gescheiterten Selbstmordversuches gewonnen werden kann. Das Theater scheint – und dies halte ich einer Überlegung für wert – nicht aus der Lust am Bösen, nicht aus der Überlegung von Regisseuren und Dramaturgen, nicht aus dem Willen der Schauspieler, sondern aus der Notwendigkeit seiner Existenz geneigt, die Affinität zur ästhetischen Betrachtung und Mißachtung der Realität herzustellen, ja großes Theater wird immer aus den Bedingungen der Schauspielerexistenz die artistische Lust am Bösen spürbar machen, weil die Roquairol-Existenz, die alles zuerst in Traum und Phantasie durchlebt, die Vollendung des schauspielerhaften Daseins – nicht als Beruf, sondern als Existenzform – bedeutet. Die Rolle, die Roquairol spielt, reflektiert und genießt, steht – nach Rehm – immer zwischen ihm selbst und der Realität. Nie dringt er zu sich selbst vor, dies macht »ihn böse und erweckt ihm alle gehässigen Passionen«. So also hat Jean Paul die Roquairol-Existenz, die alles um sich her zu Requisiten seines ästhetischen Genußspieles macht, auch den Tod und vor allem die Liebe, beschrieben, so hat er sie begründet, so hat er den zu jeder Zeit – und gerade im modernen Terrorismus, der sich der Medien zur Inszenierung seiner schauerlichen Schauspiele bedient – erschreckenden Typus des ästhetisch genießenden Machtmenschen gezeichnet:

»Roquairol ist ein Kind und Opfer des Jahrhunderts. Wie die vornehmen Jünglinge der Zeit so früh und so reich mit den Rosen der Freude überlaubt werden, daß sie wie die Gewürz-Insulaner den Geruch verlieren und nun die Rosen zum Sybariten-Polster unterbetten, Rosensirup trinken und in Rosenöl sich baden, bis ihnen davon nichts zum Reiz mehr dasteht als die Dornen: so werden die meisten – und oft dieselben – von ihren philanthropischen Lehrern anfangs mit den *Früchten* der Erkenntnis vollgefüttert, daß sie bald nur die honigdicken Extrakte begehren, dann den Apfel-Wein und Birnmost davon, bis sie sich endlich mit gebrannten Wassern daraus zersetzen. Haben sie noch dazu wie Roquairol eine Phantasie, die ihr Leben zu einem Naphthaboden macht, aus welchem jeder Fußtritt Feuer zieht: so wird die Flamme, worein die Wissenschaften geworfen werden, und die Verzehrung noch größer. Für diese Abgebrannten des Lebens gibt es dann keine neue Freude und keine neue Wahrheit mehr, und sie haben keine alte ganz und frisch; eine vertrocknete Zukunft voll Hochmut, Lebensekel und Unglauben und Widerspruch liegt um sie her. Nur noch der Flügel der Phantasie zuckt an ihrer Leiche. . . . Bald Schwärmer, bald Libertin in der Liebe, durchlief er [d.h. Roquairol] den Wechsel zwischen Äther und Schlamm immer schneller, bis er beide vermischte. Seine Blüten stiegen am lackierten Blumenstabe des Ideals hinauf, der aber farbenlos im Boden verfaulte. Erschreckt, aber glaubt es: er stürzte sich zuweilen absichtlich in die Sünde und Marter hinab, um sich drunten durch die Wunden der Reue und Demut den Schwur der Rückkehr tiefer einzuschneiden . . . «

Jenes »Erschreckt, aber glaubt es . . .« hat meines Erachtens kein Jota seiner Aktualität verloren. Das Theater ist durch Verfremdung und Interpretation zur Analyse und zur Kritik dieses erneut unsere Realität belastenden Wohlstandstyps aufgerufen. Was Sören Kierkegaards 1843 erschienenes »Tagebuch des Verführers« von Jean Pauls Beschreibung der dramatischen Figur der Zukunft unterscheidet, ist nicht so sehr die Kritik dieser Existenzform als die formale Einbindung in die Gestalt des Tagebuches, also der bekennerhafte Zug, und die Einbettung in den größeren Zusammenhang einer Existenzphilosophie, welche Reue und Wiederholung, damit auch den Glauben, nicht ausspart.

Die Romantik hat das dramatische Genre nur wenig gepflegt, das Deklamatorium, die Autorlesung war die Verbreitungsform auch ihrer dramatischen Texte. So erscheint, wenn ich recht sehe, der die Realität ästhetisierende und in ihrer Vernichtung genießende Zyniker, der Schauspieler der Macht und des ästhetischen Genusses zugleich, in voller Potenz erstmals als die Grundfigur in Georg Büchners Drama »Dantons Tod« (1835). Dort aber wird sie verbunden mit jener aus Büchners Studium der Romantik gewonnenen Entdeckung: daß in einem von Vorstellung, Phantasie, Rolle und Zitat umstellten *theatrum mundi* nicht nur die Menschen ihr Leben als Rollen spielen, um es voreinander zu verbergen, sondern daß die Worte – Phrasen, Rhetorik, theatrale Affektation – sich materialisieren und gleichsam die handelnden Personen selbst erschaffen. So ist es kaum verwunderlich, daß die Revolution in »Dantons Tod« in eine theatrale Metaphorik eingebunden ist, daß Simon, von Beruf Souffleur, die Phrasen der Revolution an das Volk vermittelt:

»*Ein Bürger:* Meine gute Jacqueline, ich wollte sagen Korn..., wollt' ich: Kor...
Simon: Kornelia, Bürger, Kornelia.
Bürger: Meine gute Kornelia hat mich mit einem Knäblein erfreut.
Simon: Hat der Republik einen Sohn geboren.«

Das vollkommene Prinzip des Bösen in einem theatral vorgestellten Raum der Realität verkörpern weniger Danton und Robespierre als vielmehr Saint Just, der reflektierende, rhetorisierende Ästhet des Todes, der Grammatiker der Revolution, nach Wolfgang Martens' Interpretation der »dämonische Terrorist in fürchterlicher Reinheit«. Sein Geschäft ist die philosophische Legitimation des Mordens, der Genuß der Wirkung seiner realitätszugewandten Rhetorik ist sein ästhetischer Charakter. In seiner Rede ist jedes Komma ein Säbelhieb und jeder Punkt ein abgeschlagener Kopf. Er meint, daß der Satz von der *égalité* aller Menschen, in welchem die Bluttage der Revolution nur die Interpunktionszeichen darstellen, noch nicht zu Ende sei: »Er hatte vier Jahre Zeit nötig, um in der Körperwelt durchgeführt zu werden, und unter gewöhnlichen Umständen hätte er ein Jahrhundert dazu gebraucht und wäre mit Generationen interpunktiert worden. Ist es da so zu verwundern, daß der Strom der Revolution bei jedem Absatz, bei jeder neuen Krümmung seine Leichen ausstößt?« Die Ästhetik und die Rhetorik des Mordens sind in diesem Drama in die Ästhetik und die Theatralik des Sterbens eingebettet, denn jeder der Dantonisten spielt noch auf den Stufen der Guillotine die letzte Rolle seines Lebens. In dieser allumfassenden tödlichen Theatralik flüchtet sich die Liebe in den Wahnsinn, das Wort der Liebe in die politische Parole – um die Perversion des realen Lebens zu vollenden. Die letzte Szene des Dramas spielt auf dem Revolutionsplatz in Paris; die Henker, welche die blutige Maschine säubern, singen ein Volkslied, und Lucile, die wahnsinnig gewordene Geliebte des geköpften Camille, singt auf den Stufen der Todesmaschine die Kontrastmelodie:

»*Lucile (tritt auf und setzt sich auf die Stufen der Guillotine):* Ich setze mich auf deinen Schoß, du stiller Todesengel.
(Sie singt:)
Es ist ein Schnitter, der heißt Tod,
Hat Gewalt vom höchsten Gott.

Du liebe Wiege, die du meinen Camille in Schlaf gelullt, ihn unter deinen Rosen erstickt hast. Du Totenglocke, die du ihn mit deiner süßen Zunge zu Grabe sangst. *(Sie singt:)*

Viel Hunderttausend ungezählt,
Was nur unter die Sichel fällt.
(Eine Patrouille tritt auf.)
Ein Bürger: He, wer da?
Lucile (sinnend und wie einen Entschluß fassend, plötzlich:) Es lebe der König!
Bürger: Im Namen der Republik! *(Sie wird von der Wache umringt und weggeführt.)*«

Dieser stille und leise Schluß des Dramas ist der Kontrapunkt zur rhetorischen Phraseologie der Todesszenerie. Lucile überlistet im Wahnsinn die rollenhafte Existenz des Menschen und verwendet die politische Parole zu einem dieser Parole völlig fremden Zweck. Sie benützt die Henker der Revolution als Werkzeuge zur Erfüllung ihrer Liebe. Das ist am Ende von »Dantons Tod« eine neue Interpretation der in der ästhetischen Existenz unheilvoll herrschenden Rhetorik, als deren Kritiker Georg Büchner hier aufgetreten ist: Die Sprache – und hier bewußt auch politisches Sprechen – wird ihrem Inhalt entfremdet; sie wird in Absicht und Wirkung geteilt. Dieses schroffe, längst anachronistische »Es lebe der König!« ist in der Wirkung Konterrevolution, in der Absicht Bekenntnis der Liebe. Als Ruf der Liebe aber ist die politische Parole nur der Sprecherin kenntlich, es ist die reinste Form entstellten Sprechens, das nichts bezweckt als das Bekenntnis der Liebe vor sich selbst, den Beweis der Liebe durch die Tat: dem Geliebten nachzusterben. Dieses monologisch strukturierte Sprechen ist im gestörten Dialog mit der Umwelt der Dialog des Menschen mit sich selbst, seiner Vergangenheit und seinen Toten.

In »Dantons Tod« gibt es ein Zitat, das seit seiner Wiederentdeckung durch Karl Kraus die moderne Dramatik so beeindruckt hat, daß es von Max Frisch in seinem Spiel »Andorra« (uraufgeführt 1962) unmittelbar konfiguriert werden konnte. Im Korridor der Conciergerie nämlich erkennt Mercier das einfache, ästhetische Prinzip der Revolution: »Blickt um euch, das alles habt ihr gesprochen. Diese Elenden und ihre Henker und die Guillotine sind eure lebendig gewordenen Reden. Ihr bautet eure Systeme wie Bajazet seine Pyramiden aus Menschenköpfen.«

Dieses von dem Büchnerpreisträger Max Frisch zitierte Wort ist eines der tragenden Stilmittel des Dramas »Andorra«, in dem in der Figur des Lehrers die dem Roquairol ähnliche Figur gestaltet ist, sonst aber der Schuldzusammenhang relativ gleichmäßig auf alle handelnden oder leidenden Personen- und Gestaltgruppen verteilt ist. Drei Gruppen von Personen treten auf: die Andorraner, Andri und seine Familie und schließlich die Schwarzen. Und damit ist auch schon die Struktur des Dramas beschrieben. Denn die stumm und unbeteiligt ihren Mörderdienst verrichtenden Schwarzen sind lediglich die Materialisation andorranischer Phrasen; diese tun, was jene denken und sprechen. Gehören somit die »Schwarzen«, gleichsam als ihre handelnden Schatten, unmittelbar zu den Andorranern, so durchdringen sich in den verbleibenden Personengruppen die Theaterparabolik des Jedermannspieles und das Familiendrama Lessingscher Prägung. Die Andorraner nämlich verkörpern je eine der sieben Todsünden: die Hoffart (der Doktor), den Geiz (der Wirt), die Unkeuschheit (der Soldat), den Neid (der Tischler), die Trägheit (der Pater) – sie alle werden angeleitet von der Lüge, dem Lehrer in Andorra, der – Büchners Robespierre ähnlich – die Tugend durch den Schrecken herrschen lassen will. Er hat seine Lüge, sein unehelicher Sohn Andri sei ein vor dem Pogrom der Schwarzen gerettetes Judenkind, in die Welt gesetzt, um beizeiten die Heuchelei der Welt daran zu entlarven. Der Lehrer, eine aus Frischs Kierkegaardstudien

und aus Ibsens Thematik der Lebenslüge gewonnene Gestalt, ist auch im Bösen eine der wenigen individuellen Gestalten des Dramas, da er stärker der Schicht des Familiendramas als der des parabolischen Theaters zuzurechnen ist. Die Andorraner verkörpern eher – mit einigen Abstrichen – jenen Typ des Bösen, den Hannah Arendt 1963 am Beispiel Adolf Eichmanns beschrieben hat: Er war »nicht Jago und nicht Macbeth, und nichts hätte ihm ferner gelegen, als mit Richard III. zu beschließen, ein Bösewicht zu werden. ... Es war gewissermaßen schiere Gedankenlosigkeit, die ihn dafür prädisponierte, zu einem der größten Verbrecher jener Zeit zu werden.« Das Familiendrama in »Andorra« kopiert gewissermaßen Lessings »Nathan«, doch widerlegt es Lessings Vernunftutopie, in der sich durch die Enthüllung der Verwandtschaft aller handelnden Personen am Schluß die beruhigte Vorstellung einer Menschheitsfamilie verbreitet. Auch in »Andorra« wird Andri seine Verwandtschaft mit Barblin enthüllt, doch er reagiert, anders als der Tempelherr, mit Aufstand, Stolz, Unglauben und Zorn. Und darin schließlich ist die letzte Sinnschicht dieses Spieles um das uns alle bedrohende Böse zu erkennen, daß in »Andorra» – einer Kierkegaardadaption ohne Reue und Glauben – die Hölle nicht säkularisiert, sondern demokratisiert und psychologisiert ist. In der engen Verflechtung aller Stereotype, wonach »das Selbstbild eines Individuums in einem Interdependenzverhältnis zu den Bildern steht, die sich andere von ihm machen«, werden Selbstbild und Fremdbild so vermischt, daß ein fast mythischer Schuldzusammenhang alles Menschlichen faßbar ist. Es erscheint in »Andorra« das Heterostereotyp, das Fremdbild als Projektion eigener Fehler auf den Sündenbock; das heißt die primäre Bewußtseinshaltung der Andorraner als Gruppe, wie sie Andri in der vorurteilsgeschwängerten Atmosphäre seiner Heimat empfindet und wie sie von der Figur des Jemand grinsend bestätigt wird, ist diese bequeme Suche nach dem Sündenbock, dem »Juden« Andri. Es erscheint aber auch das Autosterotyp, das vom Fremdbild abhängige Selbstbild, dem auch Andri unterworfen ist, das von ihm aus auf die Umwelt zurückzuwirken beginnt und so den ausweglosen Zirkel der Bildnisinterdependenzen eröffnet. »Du sollst dir kein Bildnis machen, heißt es, von Gott«, so schreibt Frisch in der Skizze »Der andorranische Jude«. »Es dürfte auch in diesem Sinne gelten: Gott als das Lebendige in jedem Menschen, das, was nicht erfaßbar ist. Es ist eine Versündigung, die wir so, wie sie an uns begangen wird, fast ohne Unterlaß wieder begehen – ausgenommen, wenn wir lieben.« Es scheint mir nicht zweifelhaft zu sein, daß die »Demokratisierung« des Bösen und seine Erklärung durch die Stereotypenlehre einen Standpunkt einnimmt, der das Böse als Macht, als Verführung, als das entfesselte Prinzip des Selbstgenusses nivelliert und zu verdrängen beginnt; in dieser scheinbaren Transparenz eines psycho-sozialen Modelldenkens werden Erfahrungen wieder verschüttet, die den dezidierten Nichtchristen Thomas Mann schon zu dem Bekenntnis verleitet haben: er habe erkennen müssen, daß es Gut und Böse gebe, und die ihn zu einem engagierten Verteidiger des Dekalogs, als des grundlegenden Gesetzes der Menschheit, werden ließen. In Thomas Manns gegen Hitlers zynische Verachtung des Dekalogs gerichteter Erzählung »Das Gesetz« spricht Moses, der selbst viel von dem in sich trägt, was die ästhetische Verführung durch das Böse genannt werden kann, es aber in sich überwunden hat:

»In den Stein des Berges metzte ich das ABC des Menschenbenehmens, aber auch in dein Fleisch und Blut soll es gemetzt sein, Israel, so daß jeder, der ein Wort bricht von den zehn Geboten, heimlich erschrecken soll vor sich selbst und vor Gott, und soll ihm

kalt werden ums Herz, weil er aus Gottes Schranken trat . . . Aber Fluch dem Menschen, der da aufsteht und spricht: Sie gelten nicht mehr . . .«

Mir scheint, daß die Wiedergewinnung mythischer Grundschichten in der Literatur der Gegenwart gelegentlich mehr auf das Adam-Eva-Thema als die damit verknüpfte Kain-Abel-Thematik zurückführt. Dabei ist gerade innerhalb der Tradition der ästhetischen Versündigung die Thematik des Brudermordes, des Menschenmordes zentral. Der bei Schiller vorgezeichnete Mord an der Geliebten, am Bruder erhält bei Ödön von Horváth in der zweifelnden Frage nach dem Ursprung des Bösen aus der Natur des Menschen ein scharfes und erschreckend aktuelles Profil. Don Juan – schon für Kierkegaard der Inbegriff der ästhetischen Existenz – lebt für Horváth »in der Überlieferung und der Sage als ein gewaltiger Verbrecher, der wie eine Naturmacht gegen Sitte und Recht Sturm läuft«. Seine fast metaphysische Bindung an die Sexualität wird von Horváth mit seiner Suche nach Vollkommenheit erklärt, die letztlich nicht dem Leben, sondern dem Tode gilt. »Die tragische Schuld Don Juans aber ist, daß er seine Sehnsucht immer wieder vergißt oder gar verhöhnt, und so wird er zum zynischen Opfer seiner Wirkung . . .« Horváth hat diese Roquairol-Thematik variiert und in seinem Drama »Der jüngste Tag« (1937) mythisch als die Urschuld des Menschen gedeutet. In dem Stationsvorsteher Hudetz und seiner Geliebten Anna sind plötzlich die Gestalten des ersten Menschenpaares zu erkennen:

»*Anna:* Du hast mich umarmt wie damals.

Hudetz: Wie wann?

Anna: Wie damals, da wir fortgingen. Der Himmel war wie ein strenger Engel, wir hörten die Worte und hatten Angst, sie zu verstehen – oh so Angst – es waren schwere Zeiten, erinnerst du dich? . . .

Hudetz: Du warst schuld! Wer hat denn zu mir gesagt: Nimm! Nimm?

Anna: Ich.

Hudetz: Und was hab ich getan?

Anna: Oh wie oft hast du mich schon erschlagen, und wie oft willst du mich noch erschlagen . . .«

Die Urschuld von Neugierde und Verführung gebiert den Mord.

In allen menschlichen Beziehungen also – und zumal im Verbrechen des Menschen am Menschen – ist ein mythisches Grundmuster erkennbar, in dem aus der Schuldleugnung die Schuld, die grenzenlose Neugier des Erkenntnistriebes des Menschen, der letztlich seinesgleichen sterben sehen und sterben wissen möchte, entsteht. Die furchtbare Gestalt des »Überlebenden«, die den mythischen Grund von Elias Canettis Werk bildet – eines Typus, der die Welt und die Menschheit zerstört, um sich selbst als Überlebenden zu erfahren –, wurzelt, wie die dramatischen Gestalten Ödön von Horváths, in den Erfahrungen und im Denken der dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts.

Seine letzte Variation dieses Themas hat Horváth in dem später auch verfilmten Roman „Jugend ohne Gott" (1938) gegeben, wo er den Typ des kalten, wißbegierigen Mörders als den die Zeit beherrschenden Typus mit kurzen Strichen umrissen hat. Er hat eine Generation gekennzeichnet, deren Wißbegierde und ungehemmter »Idealismus«, die Gier nach dem, wie es sein sollte, nicht nach dem, wie es ist, eine kalte Zeit verkünden: »Wie sagte Julius Caesar? Sie lesen heimlich alles, aber nur, um es verspotten zu können. Ihr Ideal ist der Hohn, es kommen kalte Zeiten.«

Die von Horváth gekennzeichnete – und 1938 prophetisch gezeichnete – Psyche des

Mörders ist das genaue Porträt der ästhetischen Existenz, die wissen will, da Erkenntnis ein Genuß ist, die auch das letzte Raffinement des Genusses auskosten möchte – und deshalb den Bruder erschlägt:

»Und ich rede von dem fremden Jungen, der den N erschlagen hat, und erzähle, daß der T zuschauen wollte, wie ein Mensch kommt und geht. Geburt und Tod und alles, was dazwischen liegt, wollte er genau wissen. Er wollte alle Geheimnisse ergründen, aber nur, um darüberstehen zu können – darüber mit seinem Hohn. Er kannte keine Schauer, denn seine Angst war nur Feigheit. Und seine Liebe zur Wirklichkeit war nur der Haß auf die Wahrheit.

Und während ich so rede, fühle ich mich plötzlich wunderbar leicht, weil es keinen T mehr gibt.

Einen weniger!

Freu ich mich denn?

Ja!

Ja! Ich freue mich!

Denn trotz aller eigenen Schuld am Bösen ist es herrlich und wunderschön, wenn ein Böser vernichtet wird!«

Mir scheint dies eine tiefe, wenn auch in den Konsequenzen erschreckende Einsicht in das Wesen des Bösen als Konkretum und als Abstraktum zu sein; eben mehr als die bloße Genealogie psycho-sozialer Verflechtungen, mehr als die heute kultivierte Normabweichung oder der Normenverstoß. Mir scheint dies die Begründung des Bösen im mythisch-elementaren Grund des Menschlichen schlechthin und seine ahistorische, nicht entwickelbare Ausfaltung im ästhetischen Rollenspiel des unendlich und unersättlich wißbegierigen Menschen. In diesem Zusammenhang ist auch der Typus des nationalsozialistischen Mörders – und selbstverständlich meint Horváth diesen Typ – einzuordnen in die Tradition des die Realität ästhetisierenden Zynikers. Die Verbindung zu Walter Benjamins Kennzeichnung des Faschisten als der Ästhetisierung von Politik muß nicht konstruiert werden, denn sie ergibt sich als eine breite, den dreißiger Jahren geläufige Kennzeichnung von selbst.

Daß der Typ des ästhetisierenden Zynikers auch der *typus melancholicus* ist, der Mensch also, dem sich zwischen Ideal und Wirklichkeit ein so unendlicher Abgrund auftut, daß er die Welt – oder sich selbst – vernichten muß, um diesen Abgrund vergessen zu machen, diese Erkenntnis hat wieder Kierkegaard auf den Begriff gebracht, nachdem sie lange vorher in der Literatur konfiguriert worden war. Kierkegaard aber liefert vielleicht auch eine Erklärung dafür, daß dieser die Realität ästhetisierende Typus bis weit in unser Jahrhundert hinein die dramatische Gestaltung des Bösen geprägt hat. Er hat erkannt, daß das 19. Jahrhundert ein Zeitalter der Psychologie wurde, daß der sozialen, der politischen und der weltanschaulichen Autonomiebewegung die Autonomiebestrebungen der menschlichen »Tiefenperson« folgten. So hat er 1844 im »Begriff Angst« dargestellt, daß die Psychologie »die Möglichkeit der Sünde« liebt: »Sie sitzt und zeichnet die Konturen ab und berechnet die Winkel der Möglichkeit und läßt sich ebensowenig stören wie Archimedes.«

Dies mag einer der Gründe für die scheinbare Prävalenz des Bösen in der Literatur seit dem 19. Jahrhundert sein. Ein anderer Grund liegt tiefer: Der Dichter, der *Poietés*, der Macher, der Schöpfer – auch und gerade der Schöpfer von Menschen in einem mit der Realität konkurrierenden System, eben dem der Literatur – steht aus den Bedingungen

seiner Existenz in einer ihm bewußten, ihn versuchenden und von ihm auch immer wieder thematisierten Konkurrenz mit Gott, dem Schöpfer aller Kreatur. Das »ihr werdet sein wie Gott« ist die große Verführung des Dichters und aller Kunst von Anfang an. Der Künstler hat stärker als andere Menschen teil an der Ursünde des unendlichen Wissensdurstes, da er in seinem Werk, durch die Menschen erschaffende Analyse von Menschen, Erkenntnis also durch Schöpfung, zu gewinnen versucht. So ist die Gestaltung des Bösen, die Rolle des ästhetisierenden Zynikers und selbst die des wißbegierigen Mörders nur eine der Bewußtseinsrollen des Dichters, die er ganz beherrschen und vielleicht sogar – zumindest in seiner Vorstellungskraft – erfahren haben muß, wenn er sie glaubhaft und wahrscheinlich gestalten möchte. Die Frage Papst Johannes Pauls II. also: »Kann der Spiegel des Negativen in der Vielfalt heutiger Kunst nicht zum Selbstzweck werden, kann er nicht zum Genuß am Bösen, zur Freude an der Zerstörung und am Untergang, kann er nicht zum Zynismus und zur Menschenverachtung führen?« – ist kurz mit »Ja« zu beantworten, denn die Gewinnung von Schönheit aus dem Untergang, die von Rilke in den »Duineser Elegien« erkannte Affinität des Schönen zum Schrecklichen ist das fundamentale Kennzeichen der aus der Romantik in die Moderne heraufziehenden ästhetizistischen Tradition. Man könnte zugespitzt formulieren: Ohne den Genuß am Bösen keine große Literatur! Dieser Lust und diesem Genuß zu widerstehen, ihn in der Form zu überwinden, ist Größe und Gefahr der Kunst zugleich.

Sprachmeisterschaft

Wilhelm Hausenstein zum 100. Geburtstag

Von Max von Brück

Wilhelm Hausenstein, geboren am 17. Juni 1882 zu Hornberg im Schwarzwald, Sohn eines großherzoglich badischen Beamten und Enkel eines achtundvierziger »Revoluzzers« aus gut liberaler alemannischer Tradition, hat immer wieder aus der Brunnenstube seiner Kindheit die köstlichsten Wasser geschöpft. Immer wieder läßt sich ja feststellen, daß bedeutende Menschen, die noch in der Spätzeit des vorigen Jahrhunderts geboren waren, sich mit dankbarer Freude der Situation ihrer Kindheit, ihres Ursprungs entsinnen. Vielleicht war es so, daß damals eine leuchtendere Fülle über allen Dingen lag – wir später Geborenen glauben es ja auch gern, daß die Frühlingswiesen unseres Lebens reicher blühten als die jetzigen – und daß das Dröhnen kommender Vulkane sich erst aus weiter Ferne ansagte.

Es ist schwer, einem bedeutenden Werke angemessen zu begegnen, wenn es in immer weiteren Dimensionen dem Blick des Betrachters sich darstellt. Wo wäre zu beginnen, wo zu enden? Etwa beim Kunstschriftsteller, der den Barock, das Rokoko und die abendländische Malerei bis zu Klee und Beckmann sichtet und deutet? Oder beim Schilderer von Städten und Landschaften, der am Mantel der Erscheinungen entscheidende Details gleichsam mit einem Röntgenblick festhält? Oder soll man auf jene Werke das besondere Augenmerk richten, die ihm selbst am teuersten waren: das »Zwiege-

spräch über den Don Quichote«; die Erzählungen; den autobiographischen Roman »Lux Perpetua«, der – leider unabgeschlossen – in einem ersten Band seit 1947 vorliegt und sich nachdrücklich in die große Tradition des deutschen Bildungsromanes einfügt. Auch der Übersetzungen wäre zu gedenken, jener Übertragungen vornehmlich Rimbauds und Baudelaires, in denen Modernität und Lateinertum – aus verwandtem Gespür der Nerven – ins Deutsche hereingeholt werden. Schließlich ist auch der äußere Lebensweg nicht zu vergessen, der nach dem Sturz des ihn verfolgenden Hitlerregimes zum Gipfel der Ehrungen führte und ihn als Vertreter der Bundesrepublik von 1950 bis 1955 in Paris wirken läßt.

In »Lux Perpetua« – der Name kommt vom Lämpchen, das unweit vom Altar »in halber Höhe schwebend glüht« – in »Lux Perpetua« also gibt es einen Abschnitt, »Fin de siècle« genannt. Darin findet sich, wohlgemerkt schon unter dem Datum des Jahres 1910, eine für die prognostische Membran dieses Schriftstellers höchst aufschlußreiche Stelle. Es ist da von den »chimärisch aufgetriebenen Proportionen eines technischen Zeitalters« die Rede. Es heißt da: »Handlungen sind nicht mehr Handlungen, Taten nicht mehr Taten, sondern bloß Geschehnisse, die sich selbst daherbringen.« Der Schwund des Faktischen wird registriert und daran die Bemerkung geknüpft, daß die Welt entleerter, »fader« geworden sei.

Liest man, jene Sätze im Gedächtnis, die 1932 erschienenen »Europäische Hauptstädte«, eine Folge städtischer Meisterporträts, wird die Macht dieses Mannes deutlich, als Künstler des Wortes, nicht der Palette, hinter der versehrten Welt ihr verschüttetes inwendiges, schöneres Antlitz freizulegen: das Bleibende in der Flucht der Erscheinungen, den Gang der großen Ordnungen. Von Bildern der Oberfläche, Reizen auf die Netzhaut führt er zum verborgenen Grund. Rom ersteht, hinuntergewühlt in die Tiefe, alt und fortlebend, urerfahren und wahrgenommen in seinen Tempeln und Krypten, Katakomben und unterirdischen Kultstätten. Und das von ihm so oft durchwanderte, geliebte Paris ersteht, klassisch und modern, in seiner köstlich nuancierten Grisaille, rosa überhaucht von der späten Sonne Frankreichs. Und auch Wien ist da, das Herz des alten Reiches, in seiner stets spürbaren leisen Schwermut.

Immer wieder, in frühen und späten Tagen, suchte sein Auge die schwarzblauen und schwarzgrünen Kuppen des Schwarzwalds, die »geliebte Schleife des Oberrheins«, den Blick auf die Vogesenkämme und jenes Dreieck, wo Baden, Burgundische Pforte und Schweiz aneinanderstoßen. Er selber kam ja, wie man im Schwarzwald sagt, »aus der Gegend«, wo die Münster von Freiburg, Breisach und Straßburg einander nachbarlich grüßen.

Es war die Landschaft des geliebten Johann Peter Hebel, auf dessen Namen er 1949 vom Lande Baden den Preis erhielt. »Provinz« im besten Sinne wurde ihm aus den eigenen Ursprüngen als Erfahrung zuteil. Sie machte ihn schließlich zum überzeugten Föderalisten, der in der unmittelbaren Nachkriegszeit sogar einen westdeutschen Staatenbund nicht ausgeschlossen wissen wollte. In dem 1958 aus dem Nachlaß unter dem Titel »Liebe zu München« vereinigten Aufsätzen und Tagebuchblättern schließt er anläßlich der Schilderung eines Besuches beim Kronprinzen Rupprecht sogar eine seperatistische Lösung für Bayern nicht aus, und zwar »in absoluter Selbständigkeit wie Österreich, außerhalb des Reichs«. Freilich, der geschilderte Besuch in Leutstetten am Starnberger See fand Ende 1945 statt – damals gab es keine Bundesrepublik, Deutschland existierte nur mehr als geographischer Begriff.

Im Jahre 1903 bezog Hausenstein die Universität München und beendete dort seine Studien als Historiker mit einer Dissertation über »Die Wiedervereinigung Regensburgs mit Bayern im Jahre 1810«. Später, als freier Schriftsteller, hörte er bei Karl Voll Vorlesungen über neuere und moderne Kunst und veröffentlichte – neben zahlreichen Publikationen über Maler der Gegenwart oder des Barock im Jahre 1926 das umfangreiche Werk über Rembrandt. Bereits 1910 hatte er – um nur noch ein Werk zum Thema der abendländischen Malerei zu nennen – die Monographie »Der Bauern-Bruegel« bei Reinhard Piper herausgebracht. Sie eröffnete die Freundschaft zum alten Piper, der eine der großen Verleger-Figuren aus der Spätzeit des neunzehnten Jahrhunderts war, und unter anderem das Werk Dostojewskis auf deutsch herausbrachte.

Das Jahr 1906 lebte der 24jährige in Paris. Er verdiente dort sein Brot als Vorleser der ehemaligen Königin von Neapel, genauer: »Beider Sizilien«, der sogenannten »Heldin von Gaeta«, vermutlich so benannt, weil sie in Gaeta, wenn auch vergeblich, eine Kanone auf die vorrückenden Truppen Garibaldis abschießen ließ.

Es versteht sich, daß dieses frühere Paris mit seinem Nachglanz von »fin de siècle« und »belle époque« auf den sinnenfrohen, allen schönen Dingen zugewandtem jungen Mann einen mächtigen Eindruck machte. 1907 ging er dann wieder nach München, wo er mehr als fünfzig Jahre leben und seine zweite Heimat finden sollte. Im selben Jahr trat er in die Sozialdemokratische Partei ein, beteiligte sich an Arbeiter-Lehrkursen und schrieb in den »Sozialistischen Monatsheften«. Theodor Heuss, den er im Kolleg des Nationalökonomen Lujo von Brentano kennengelernt hatte, erklärte er in einem Briefe von 1908, sein Sozialismus sei nicht nur »proletarischer Protest«, nicht bloß Gefühlsangelegenheit, sondern wissenschaftlich Erkanntes. Er habe sich systematisch mit sozialistischer Literatur (speziell Lassalle) befaßt, die Grundforderungen der Sozialdemokratie seien ihm bereits unzweifelhafte Selbstverständlichkeiten, über Demokratie lasse sich überhaupt nicht mehr streiten.

1919 schied Hausenstein aus der SPD aus. Wie er in den nach seinem Tode erschienenen »Pariser Erinnerungen« vermerkt, hätten damals seine »sozialistischen Begriffe« auch angefangen, in einem »zunehmend christlichen Leitbild aufzugehen.« Wer aufmerksam die Tagebücher von 1942 bis 1946 sowie die abschließenden »Impressionen und Analysen« und auch manche Äußerungen in seinen Schilderungen und Aufsätzen liest, wird einen kritischen Prozeß feststellen müssen, der vom dezidierten Sozialisten allmählich zum Konservativen, ja – unter dem Einfluß des Haecker-Kreises und einer betonten Hinwendung zum Theologischen – zum »Hierarchisten« führt. Dieser Prozeß vollzog sich nicht von heute auf morgen, er nahm Jahrzehnte in Anspruch. Der Übertritt zum Katholizismus im Jahre 1940 ist dabei unstreitig ein entscheidender Einschnitt, doch ging diesem mindestens seit Beginn der dreißiger Jahre eine Neusichtung des zuhandenen Wertesystems voraus, wobei er vor allem auch zu einer veränderten Bewertung des Wesens und Begriffes der Tradition gelangte.

Im Ersten Weltkrieg wirkte er im Zivilstab des deutschen Generalgouverneurs in Brüssel, war mit der Sicherung der Kunstschätze betraut und gab die Zeitschrift »Belfried« heraus. Dort in Brüssel lernte er die Gefährtin seines Lebens kennen, die einer belgisch-jüdischen Familie entstammt und die er 1919 in München heiratete. Er hat Frau Margot – sie steht heute im 92. Lebensjahr, und zwar in voller geistiger Frische – ein Zeugnis herzbewegenden Dankes ausgestellt. Am 17. Juni 1946, bezeichnenderweise dem Datum seines Geburtstages, schreibt er der damals im Exil als Emigrantin lebenden

einzigen Tochter wie folgt: »Sie ist eine großartige Frau. Wie hat sie mir geholfen, die scheußlichen Hitler-Jahre zu überstehen. Welch wohltätig disziplinierende Kraft ist von allen ihren haargenauen moralischen und künstlerischen Unterscheidungen auf mich ausgeströmt! In der Grundlegung meiner Arbeit ist sie mit einem moralischen und überhaupt geistigen Anteil mitgegenwärtig, den ich gar nicht überschätzen kann. Sie ist la bonne conscience (das gute Gewissen) meiner ganzen geistigen Existenz . . .«

Die Hausensteins lebten in München großbürgerlich und führten in der Ohmstraße ein Haus von gepflegtestem Zuschnitt, das gegen Ende der zwanziger Jahre mit einem Wohnsitz in Tutzing vertauscht wurde. Bis 1933 war er fester und hochdotierter Mitarbeiter der »Münchener Neuesten Nachrichten« und verlor nach der sogenannten »Machtergreifung« diese Position und übernahm, ein Jahr darauf, die Redaktion der Frauenbeilage und des Literaturblattes der alten »Frankfurter Zeitung« bis zum 1943 erfolgenden Berufsverbot. Hausenstein hatte seit 1916, vor allem über seinen Freund Benno Reifenberg, zu dieser Zeitung ein enges Verhältnis. Er führte die Redaktion von seinem Wohnsitz in Tutzing aus, was naturgemäß mit regelmäßigen Redaktionsbesuchen in Frankfurt und einer nicht abreißenden Korrespondenz verbunden war.

Hausenstein hat es sich, als Buchautor wie als Redakteur, niemals leicht gemacht. Auch seinen Mitarbeitern ließ er keine Unachtsamkeit durchgehen, freilich nicht ohne Kritik in der behutsamsten Weise anzubringen, mit jener natürlichen Schonung des anderen, die einen Grundzug seines Wesens bildete. Die redaktionelle Tageskorrespondenz ging ins schier Ungemessene. Oft folgte einem Schreiben ein zweites und drittes mit ergänzenden oder berichtigenden Anfügungen. Sein Wille zur Ordnung, zur Genauigkeit, zur präzisesten Bestimmung konnte selbstquälerische Züge annehmen. Er selber gab sich darüber keinen Täuschungen hin und bezeichnete sie gelegentlich als Hypochondrie. Oder er überspielte sie mit Humor, und dann glaubte man ein schelmisches Lachen im raschen Tempo seiner Rede zu vernehmen, so, wenn er sich, auf dem Kiesrondell vor dem Tutzinger Haus, plötzlich bückte und ein Unkraut ausriß. »Satzfehler korrigieren«, pflegte er das zu nennen. Oder wenn er den ihn zum Briefkasten begleitenden Besucher bat, doch einmal nachzuprüfen, ob der Bestimmungsort auf den Adressen auch richtig angegeben sei.

An seiner Tafel in der Ohmstraße waren Künstler, Gelehrte, Schriftsteller, Journalisten zu Gast. Max Picard, sein nächster Freund, der Schweizer Philosoph und Zeitkritiker, fehlte nie, wann immer er nach München kam. Wer das München der zwanziger Jahre miterlebt hat und daran zurückdenkt, dem mag diese Stadt als eine »belle Epoque« eigener Art zwischen den Kriegen erscheinen, zumindest in den Jahren nach der Inflation und vor dem Aufstieg des Nazitums. Die Atmosphäre war heiterer, der Lebensgenuß von Sorgen unbeschwerter. Noch stand die drohende schwarze Wolke nicht am Horizont. In das Bild dieses München gehört unverwechselbar die Gestalt des Vierzigers Hausenstein. Er trägt eine graue Melone, eine heute wohl nur noch in London gelegentlich anzutreffende Kopfbedeckung, und wandert raschen Schritts im dunkelgrauen Anzug mit Querbinder durch den Hofgarten. Schon als junger Sozialist hatte er etwas Seigneurales, der Wille zu Zucht und Stil war ihm eingeprägt.

Er war ein Mann der Symmetrie und haßte von früh an das Rohe. Lange blieb ihm das jugendliche Aussehen erhalten, erst spät mischte sich Schläfengrau ins dunkle Haar, die Querfalten über der Stirn gruben sich tiefer, der spürende Blick der braungrauen Augen mit der leicht gesprenkelten Iris wurde melancholischer, einsamer. Sein Gesicht mit der

barocken Nase, der feinen Ziselierung um Kinn und Mund, der gelungenen Plastik von Ohr und Wange glich einer Membran von äußerster Sensibilität, doch bei festem Kontur.

Ein solcher Mann konnte mit dem Auge malen. Sein Schreiben ging von der Erscheinung aus und entdeckte vieles, was andere übersahen. Er bereitete seine Bücher, die schon damals in stattlicher Anzahl vorlagen, aufs exakteste vor, mit Dispositionen, die in die Details gingen. Das war Maßarbeit, Handwerk im besten Sinne, wobei die Kernsubstanz des Gegenstandes wie aus bearbeiteten Blöcken herausgemeißelt wurde. Von daher die Transparenz, die in seinen Städte- und Landschaftsschilderungen uns entgegentritt, in der südfranzösischen Reise zum Beispiel, in der Hellasfahrt und in kleinen Kabinettstücken, der Kahnfahrt etwa auf der Würm bei Starnberg: impressionistische Malerei besten Karats, ins Lichtgitter der Sprache übersetzt. Freilich, dieses Lichtgitter ist dank der erwähnten extremen Sensibilität des Schreibenden, vor allem in der Epoche der ungemischten ästhetischen Weltanschauung, nicht frei von Manierismen, ja von Preziositäten, wie sie eben dem Ästhetischen als das gleichsam Natürliche anhaften.

In den »Tagebüchern«, die den bezeichnenden Obertitel »Licht unter dem Horizont« führen, spricht er von einer »allzu unbefangenen, allzu ungehemmten Produktion« seiner früheren Jahre. Das harte, meines Erachtens *zu* harte Selbsturteil mag der Hinwendung zur Kategorie des Religiösen entsprechen, die an die Stelle des Ästhetischen treten möchte. Wihelm und Margot Hausenstein vollzogen 1940 zu Ostern die offenbar schon länger vorbedachte Konversion. Der politisch Mißliebige, Unerwünschte, Verdächtige und seine jüdische Frau mußten diese Konversion zum katholischen Glauben insgeheim vollziehen, nur die nächsten Freunde wußten davon. Sie eröffnet die späteren und späten Jahre, doch mag Hausensteins »via crucis« schon zwischen dem fünften und sechsten Lebensjahrzehnt begonnen haben. Er vollzog das Selbstopfer der früheren Unbefangenheit, weil sie ihm innerhalb der religiösen Existenz als nicht mehr statthaft und, wie er es ausdrückte, zu »natural« erschien. Nun wuchsen noch die selbstquälerischen Zweifel. Wiederum wußte er es selber am besten. Man lese dazu die Eintragung vom 12. November 1942 in »Licht unter dem Horizont«. Es heißt da: »Meine eigene Gefahr, vielleicht sogar zunehmend: daß ich bei der wachsenden Besorgnis vor der Verantwortlichkeit jedes schriftstellerischen Wortes (und jeder Aussage überhaupt), einer Besorgnis, die mich in eine peinliche Phobie, in eine Art literarischer Platzangst zu versetzen droht – daß ich aus dieser wachsenden Besorgnis zu viel an meinen Arbeiten putze, umforme, auch streiche; daß ich zu sehr chargiere, daß ich überbestimmend aussage, in den unvermeidlichen Manierismus der Hypochondrie gerate; daß ich mithin die Natürlichkeit der Aussage einbüße, ihre Spontaneität, das Initiative . . .«

Bedenken dieser Art ziehen wie ein roter Faden durch die Tagebücher, er mißtraute jedem ersten spontanen Wurf. Folgerichtig entspricht dieser Haltung die Zurückweisung »des überspannten Sensualismus meiner eigenen früheren Jahre (bis zum fünfzigsten)«; die höchst kritische Distanz zur naturalistischen Psychologie des neunzehnten Jahrhunderts (Zola, France); der Plan eines »helfenden Romans« mit Gotthelf und Stifter als Mustern; die Verabschiedung des »fin de siècle«. Er wollte »mit einigen letzten Büchern viele Fehler« gutmachen, und was er nun als »Fehler« empfand, war nichts anderes als die eigene vielfach mit manieristischen Mitteln arbeitende sensualistische

Kunst. Damals begann er mit dem autobiographischen Roman »Lux Perpetua. Summe eines Lebens aus dieser Zeit.« Nun wollte er (Eintragung vom 8. Februar 1943) aus dem »antithetischen Stil« der Darstellung (mit ihren »zwar« und »aber«, mit »freilich« und »immerhin« und »übrigens«) herauskommen, um »eine positive Aussage an die andere« zu schließen und »alles einfacher« zu halten. Das ist, mit einem Wort, der sich ihm aufzwingende, äußerst schwere und mit eminentem Kunstverstand unternommene Versuch, die ästhetische Kategorie durch die religiöse zu übersteigen und von dort her eine neue Unbefangenheit, eine Unbefangenheit zweiten Grades zu gewinnen.

Die theologische Dimension, welche die frühere humanästhetische, er würde sagen »naturale«, weitgehend aufsog, sie bildet den zentralen Gehalt der »Tagebücher«, wie auch der letzten Aufzeichnungen, der »Impressionen und Analysen«. Jetzt umkreist er immer wieder das Problem des Bösen, das »mysterium iniquitatis«, das Problem von Seinsprivation und doch Realexistenz des Teufels. Er exzerpiert Augustinus und sucht Rat bei einem geistlichen Freunde. Nicht weniger intensiv meditiert er den Tod. Und bis zur Erschöpfung fordert der unentwegte Arbeiter von sich das Äußerste. Die letzte Aufzeichnung in »Impressionen und Analysen«, die vom 2. Juni 1957, einen Tage also vor dem Tode, spricht von einer neuen Arbeit: »Angefangen, unter dem Titel ›1857‹, einen Essay über ›Madame Bovary‹, ›Fleurs du Mal‹, ›Nachsommer‹ (das Dreigestirn Flaubert, Baudelaire, Stifter, geboren 1857) zu skizzieren. Schwer, schwer. Ich hoffe, etwas zu vermögen, bin dessen aber nicht gewiß.«

Die Tagebuchaufzeichnungen kommen aus dem Innenraum des Herzens, aber es gibt da auch Außenlicht, die Fenster sind nicht ganz geschlossen, die Türen halb angelehnt. Frau Welt lugt herein. Ihr ramponiertes Aussehen wird mit der Schärfe einer Sonde registriert.

Dabei hatte der Beobachtende das Glück der Zweisamkeit: Die Gefährtin seines Lebens stand ihm zur Seite, bestand mit ihm die lange Nacht. Die »Tagebücher« sind ein »commentarius perpetuus«, überspringen also nur selten größere Zeiträume und stellen in sich selbst ein Gewebe aus vielen Fäden dar: Aufzeichnungen des alltäglichen Geschehens, Besuche, Begegnungen, Gespräche; Notizen über Launen des Klimas, über Färbungen von Landschaft und Himmel, diese Notizen sehr häufig, da man ja, so vermerkt er, »jetzt in ganz anderem Grad, als unter normalen Verhältnissen, von der Natur lebt«. Man schaut in die Werkstatt, in der dieser Mann der gefährdeten, reduzierten Existenz bei anfälliger Gesundheit die sittliche Würde zu bewahren sucht. Er schreibt ein Logbuch des äußeren Zerfalls (die Zerstörungen in München durch die Luftangriffe, die moralische Verwilderung, die sich breiter machende Gemeinheit, als Gegengewicht freilich auch Musik, Lektüre und unversehrtes Blühen), und zugleich läuft, parallel dazu, in einer tieferen Schicht, die stete Auseinandersetzung eines dem Geist verpflichteten Daseins.

Als Tutzing am 30. April 1945 von den Amerikanern besetzt wurde, begann auch für Hausenstein die Befreiung. Doch kurzfristig war sein befreites Aufatmen. Er verschweigt nicht seine Enttäuschung über manche Praktiken der Besatzungsmacht, seine Kritik ihr gegenüber ist ebenso unverhohlen wie gegenüber dem schäbigen Verhalten vieler Landsleute. Heute, in der Rückschau, fällt es leichter zu begreifen, daß der Verfall der öffentlichen Moral durch die zwölf Jahre das geistige Klima mit Konfliktstoffen aufgeladen hatte, von denen auch die Sieger ergriffen wurden. Innere Freiheit gedeiht selten in solcher Luft, sie setzt personale Immunität voraus. Wo diese vorhanden ist,

entwickelt sich Freiheit um so kräftiger. Sie schließt die Unabhängigkeit ein, auch lockenden Möglichkeiten gegenüber, wenn diese abseits des als gemäß empfundenen Weges liegen.

Als Hausenstein von den Amerikanern als Erstem die Mitherausgabe der jetzigen »Süddeutschen Zeitung« angetragen wurde, schlug er diese größte materielle Chance seines Lebens aus, weil er seine literarischen Pläne, den Roman und die Übertragungen französischer Lyrik, zu Ende bringen wollte. Auch bei Übernahme der Pariser Mission erwies er sich nicht als sehr geschäftstüchtig: er handelte die Altersversorgung nicht aus, was sich später rächte. Da er erst mit 68 Jahren den Dienst antrat, konnte er nicht mehr Beamter werden, besaß also auch keinen Pensionsanspruch.

Er trat am 16. Juli 1950 den Pariser Posten zunächst als Generalkonsul an und wurde dann Botschafter »ad personam«, d. h., er war kein Vollbotschafter im protokollarischen Sinn. Ein solcher hätte er erst werden können, als nach den Pariser Verträgen 1955 die Bundesrepublik die volle Souveränität erlangt hatte. Zwar war seine Tätigkeit bis mindestens 1955 vorgesehen, aber Adenauer berief ihn schon kurz vorher ab. Der Bundeskanzler hat dann später Hausenstein gegenüber selber einbekannt, man habe ihn »schnöde behandelt« und hat dann, im ersten Band seiner »Erinnerungen«, seiner Tätigkeit hohes Lob gespendet.

Der Pariser Posten war anfangs – vollends verglichen mit heute – mit Geldmitteln miserabel ausgestattet. Hausenstein mußte sparen an allen Ecken und Enden, aber doch die notwenigen Kontakte pflegen. Es gelang ihm, den Respekt und das Vertrauen der französischen Partner, vor allem des vormaligen Hohen Kommissars André François-Poncet zu gewinnen. Zu Blankenhorn, vor allem aber zu Hallstein auf der deutschen Seite wollte sich kein rechtes Verhältnis herstellen, für viele deutsche Berufsdiplomaten blieb er der Outsider, kam er doch nicht »aus der Karriere« und gehörte er keiner ihrer »crews« an.

In seinem farbenreichen großen Rechenschaftsbericht, den »Pariser Erinnerungen«, nimmt das Adenauerporträt einen sehr breiten Raum ein, und immer wieder zerbricht sich Hausenstein den Kopf, ob Adenauer im Sinne des Kardinals John Henry Newman ein wirklicher Gentleman war.

Kardinal Newman definiert den wahren Gentleman als einen Mann, der Rücksicht auf seine Umgebung nimmt, zartfühlend, einfach und zwingend ist . . . Hausenstein müht sich auf gut fünfzig Seiten, Adenauer dieser Definition anzupassen, freilich mit vielen Wenn und Aber. Der Versuch hat etwas rührendes, aber er führt zu keinem Resultat. Adenauer war ein guter Katholik, ebenso Hausenstein. Oft kam der Bundeskanzler nach Paris, und sonntags knieten beide nebeneinander in Notre Dame zum Gebet. Während jedoch Hausenstein primär ein künstlerischer Mensch war und kein Politiker, war Adenauer primär Politiker, mit dem ausgesprochenen Verhältnis zur Macht. Die Ausübung von Macht ist kalt, zuweilen schnöde und listig. Daß Adenauer ein bedeutender Staatsmann war, bezeugt ihm heute Henry Kissinger und damals wußte es auch Hausenstein. Aber er wollte es einfach nicht wahrhaben, daß die Wege des Staatsmannes und des franziskanischen Christen zwei Parallelen sind, die sich in der Unendlichkeit schneiden. So lehrt es leider auch der Geschichtslauf.

Im Maße, in dem die inneren Reserven gegen den Bundeskanzler zunahmen, gewann für ihn die Figur des Außenministers von Brentano zusehends an Profil. Aufschlußreich

in dieser Hinsicht ist ein an mich aus Tutzing am 22. November 1955 gerichtetes Schreiben. Es heißt darin:

»Bei der Gelegenheit möchte ich sagen, daß Heinrich von Brentano für mein Gefühl – und sicher nicht nur für das meine – in der letzten Zeit sich ganz vorzüglich *bewiesen* (vom Verf. hervorgeh.) hat, daß seine politische Kapazität bedeutende Erwartungen hervorruft und daß sich diese Erwartungen sicherlich bestätigen werden. Man sieht erst jetzt ganz deutlich, wie richtig es war, daß Brentano die (sicher nicht immer einfache) *Geduld* (v. Verf. hevorgeh.) gehabt hat, so lange zu warten. Wenn diese Wartezeit einen gewissen Druck bedeutet hat, dann ist dieser Druck nunmehr auf eine wirklich imponierende Weise überwunden. Der Minister tritt in einer Weise hervor, die völlig überzeugt: mit einer glücklichen Mischung von Energie, Einfachheit, Unmmittelbarkeit, und mit einem ganz genauen Gefühl für das richtige Maß – einem Gefühl, das den echten Politiker kennzeichnet. Es hat mir eine wirkliche Freude bereitet, diese Entwicklung gerade in der jüngsten Zeit mit anzusehen.«

Hausenstein kehrte zurück: erst wieder nach Tutzing, dann nach München in die Lamontstraße. Das letzte Stück des Weges war mühevoll, mit neuem Mut begann er das harte Werk des Schriftstellers. Indessen rann die Sanduhr langsam aus. Am Vorabend seines Todes war er noch in der Oper, am Morgen des 3. Juni 1957, um siebeneinhalb Uhr, überfiel ihn eine definitive Herzattacke von zwei Stunden Dauer. Er wurde mit dem herkömmlichen Prunk eines Staatsbegräbnisses bei der kleinen Kirche St. Georg in Bogenhausen beigesetzt. Der Außenminister erschien mit seiner Suite, Abt Hugo Lang von Sankt Bonifaz hielt die Trauerrede. Auf dem Ordenskissen hinter dem Katafalk lagen die Insignien des Großoffiziers der Ehrenlegion und das Großkreuz des Bundesverdienstordens mit Stern und Schulterband. Der schwarze Vorhang war über einem an Erfolgen und an Mühen reichen Leben niedergegangen.

EINBLICKE. – DAS GRÖSSTE SPEKtakel des Jahres liegt hinter uns, der Alltag hat die Millionen wieder. Man spricht davon, daß bis zu eineinhalb Milliarden Menschen einzelne Spiele der Fußballweltmeisterschaft in Spanien verfolgt haben. Stimmt die Zahl, dann stellt »Mundial« alle olympischen Spiele moderner und natürlich auch alter Zeit in den Schatten, was die Anteilnahme der Völker betrifft. Der Grund? – Er liegt natürlich in einer weiteren Verbreitung und Perfektionierung des Fernsehens – die armen Honduraner, die noch kein TV-Netz besitzen, mußten sich mit Radioreportagen begnügen –, ferner an der Aufstokkung der Endspielteilnehmerzahl um weitere acht Mannschaften, statt wie früher sechzehn kamen diesmal vierundzwanzig Nationen zum Zuge. Aber der wichtigste Grund für das weltweite Interesse ist gewiß der schon immer gültige: Fußball ist verglichen mit anderen Sportarten ein einfaches Spiel: leicht zu begreifen, an wenig Aufwand gebunden (nur Ball, Platz, einige Spieler). Es wird daher überall gespielt: in den Hinterhöfen der Großstädte, an den breiten Stränden Lateinamerikas und Afrikas; ich habe in der Sahara in sengender Sonne Knaben erbittert um den Ball kämpfen gesehen.

Verständlich, daß es bei einer solchen Massenveranstaltung wie in Spanien immer auch um mehr geht als um sportliche Darbietung: Sieg oder Niederlage, Leistungsvergleich zweier Teams; doch wäre es falsch zu glauben, die sportliche Darbietung sei in der Regel das Instrument, um ganz andere Dinge in Gang zu setzen (wie Geld oder Geschäft). Das schließt nicht aus, daß hier jede Mannschaft mehr ist als eine Gruppe von Menschen, die professionell in Gegenwart von Massen »Sport treibt«; sie vertritt etwas, verkörpert Tradition oder Nichttradition dieses Spiels, steht ein für die Geschichte ihres Landes, oder sie hat aktuelle Politik mitzutragen. Das extremste Beispiel dafür: Die Entscheidung des Internationalen Fußballverbandes (FIFA),[1] Herrn Klein aus Israel mit der Leitung des Spieles Italien gegen Brasilien zu beauftragen, veranlaßte mehrere arabische Staaten und Emirate aus Protest, sich aus der Weltübertragung auszuschalten.[2]

Unter diesem Gesichtspunkt sei gefragt: Wer spielte gegen wen? Wie immer seit 1930, seit die Coppa[3] existiert, Europa gegen Südamerika (vierzehn europäische Mannschaften gegen vier südamerikanische). Es ist dies eine Auseinandersetzung um die Spielsysteme, wie sie sich aus unterschiedlicher Begabung fast zwanghaft ergeben haben. Pointiert gesagt, steht hierbei Spiel gegen Arbeit: Die Südamerikaner spielen, die Europäer arbeiten, wenn es um Fußball geht. Wo dabei die Schönheit ist, stellt auch der unbedarfte Betrachter rasch fest. Nur ist damit die Frage der Effizienz nicht entschieden; denn auch Kraft kann siegen und das Spiel verlangt nun einmal einen Sieger.

Wer spielte gegen wen? Nicht erst seit heute – ungefähr seit Mitte der fünfziger Jahre – wiederum die Dritte Welt gegen die Erste und Zweite, also Entwicklungsländer gegen das Establishment des europäisch-südamerikanischen Fußballs: Honduras, El Salvador aus Mittelamerika, Neuseeland, Kuweit, Kamerun und Algerien aus Ozeanien, Asien und Afrika. Diese verächtlich genannten »Exoten« haben die Fußballwelt in Spanien kräftig durcheinandergebracht, nicht durch faule Zauber, üble Tricks, sondern durch spielerische Leistungen, die den europäischen Kraftfußball mehr als einmal schlecht aussehen ließen.

Und dann gab es noch, fragt man weiter: wer

1 FIFA = Fédération Internationale de Football Association. Gegr. 1904 in Paris. Sitz Zürich.

2 Nach dem Sieg Polens über Frankreich erklärte der Sportminister Marian Renke: »Ihr habt nicht für euch selbst einen großen Sieg errungen, sondern auch für unser ganzes notleidendes Volk.« Und der Star der algerischen Mannschaft, Belloumi, nannte den Sieg seiner Mannschaft über die Bundesdeutschen ein Geschenk des algerischen Fußballs zum 25. Jahrestag der Algerischen Demokratischen Volksrepublik.

3 Eigentlich »Coupe Jules Rimet«, nach dem Gründer der Fußballweltmeisterschaft genannt.

gegen wen, den brisanten Schlagabtausch zwischen Vertretern der Zweiten Welt: Polen gegen Russen oder der aufmüpfige Schüler gegen den »großen Lehrmeister« – ein Alptraum für die linientreuen polnischen Sportfunktionäre, die nicht wagten, aus entspannungspolitischen Gründen ihre Aktiven zur Niederlage zu motivieren. Bei diesem Spiel – die Verachtung der Polen für den »großen sozialistischen Bruder« wurde von jenen fernsehgerecht ins Bild gebracht – kam es zu Interventionen des sowjetischen Botschafters: Die spanische Polizei zwang Demonstranten, das Plakat der Solidarnosc einzurollen. – Die Partie, die vor dem »Mundial« am stärksten politisch aufgeladen schien, fand nicht statt: England (Schottland, Nordirland) gegen Argentinien.

Was sie indessen alle vereinte, war ihr Kampf gegen die Hitze. Der war nicht weniger aufregend als das Spielen gegeneinander. Und auch hier trafen die Prognosen nicht ein: Die Vertreter der Länder, von denen man angenommen hatte, sie täten sich leichter mit der sengenden Sonne Spaniens, krochen nach sechzig Minuten Spielzeit genauso müde über den Rasen wie die Mannschaften aus dem kühlen Norden. Bedauernswert waren vor allem die Mannschaften Englands, Schottlands und der UdSSR. Manche ihrer Spieler erinnerten von ferne an Lots Weib.

Doch man spielte nicht nur auf dem Rasen gegeneinander, sondern sowohl vor als auch nach den Spielen mit Hilfe der Psychologie. So verbreiteten die Peruaner die Kunde – sie spielten mit den Kamerunern in einer Gruppe –, die Afrikaner müßten vor jedem Spiel das Blut dreier männlicher Frösche trinken – Mana-Kraft im Sinne James Georges Frazers –, die Kameruner verwahrten sich dagegen, sie leisteten harte Arbeit, um erfolgreich zu sein in Spanien, sie hätten nicht nötig, wie die Peruaner einen Feldkaplan mitzubringen, der vor jedem Spiel die Ober- und Unterschenkel der Spieler segne. Oder die Spielchen, die die Offiziellen trieben, um vor Beginn eines Spieles den Gegner zu verwirren: Geheimhaltung der Mannschaftsaufstellung, Veröffentlichung von Kranken- und Blessiertenlisten. Eine neue Variante erfand der deutsche Übungsleiter. Er spielte die Spiele mit nur zehn Mann; der elfte Spieler, gebürtig aus Kolbermoor bei Rosenheim, lief nur mit über den Platz, um die anderen Spieler anzutreiben, ihnen zu sagen, »wo es langgehe« – eine Art Fußballpolitruk.

Schließlich gab es unter dem Stichwort »Wer gegen wen« den furchtbar-fröhlichen Wettbewerb unserer bundesdeutschen TV- und Hörfunkreporter, wer von ihnen auf Grund von Selbstdarstellung dem verehrlichten Publikum in der Heimat der liebste und beste sei – eine Aktion, nicht frei von gespenstischen Zügen.

Und endlich spielte zumindest eine Mannschaft in einem Spiel gegen sich selbst, gegen das Publikum im Stadion, gegen das Publikum an den Fernsehschirmen, ja eigentlich gegen alles, was mit Fußball als Spiel und Wettbewerb zu tun hat, weil sie gegen den Geist des Spieles spielte, und die Akteure es wohl merkten, aber für Rechtens hielten. Daß diese Demonstration von Perversion den Mannschaften der beiden germanischen Bundesrepubliken vorbehalten blieb, geht gewiß in die Annalen der Coppa ein. Und auch daß man dies den Österreichern rasch nachsah – denn ihre Tage waren (in Spanien) gezählt. Nicht hingegen den Bundesdeutschen. Die verziehen es sich selbst nicht, weil sie davon überzeugt waren, sich nichts verzeihen zu müssen. Der Trotz, den sie an den Tag legten, um der wütenden öffentlichen Meinung zu begegnen, verlangte seinen Preis: Sie fanden nicht zu ihrer wirklichen Leistung. Die deutschen sog. Weltklassespieler des »Vorausweltmeisters« wurden Vizeweltmeister – nur durch eine einmalige Mischung von Glück und Kraft. Die Ergebnisse der Coppa wurden dadurch auf den Kopf gestellt.

Das »Wer-gegen-Wen« in Spanien endete für viele Deutschen dank der bundesdeutschen Mannschaft in einem sommerlichen Mißvergnügen. Nicht wegen mangelnder Leistungen, nicht erreichter Ziele (etwa wie in Argentinien vor vier Jahren), sondern – und auch das war neu auf der Coppa – wegen moralischen Versagens der Mannschaft, gesehen mit den Augen der internationalen und nationalen Öffentlichkeit, und der Zurückweisung dieser Sicht durch die Akteure und ihre Funktionäre.

Bedauerlich gewiß, aber auch lehrreich. Denn wer hätte je gedacht, daß eine nationale und internationale Öffentlichkeit eine hochfavorisierte und leistungsfähige Mannschaft so einhellig verurteilen könnte wegen verweiger-

ter Leistung, verweigert, um das große Geld, um das es in Spanien natürlich auch ging, nicht zu gefährden.

So beschämend der Fall ist, man sollte nicht hadern, daß er sich ereignet hat, denn er gewährt Einblick in Verfassung und Zustand unserer Gesellschaft, in deren pathologischen Hintergrund, der, zeigt er sich in anderen Sozialbereichen, schnell vor der Öffentlichkeit kaschiert wird. Denn zu glauben, elf oder zweiundzwanzig junge Männer hätten sich in Spanien nur einmal vorbeibenommen, wäre naiv. Da hat der Kommentator der »Süddeutschen Zeitung« schon recht, wenn er feststellt, daß der geistige Horizont vieler Spieler nicht weiter reiche als bis zur Lektüre von Fix-und-Foxi-Heftchen und daß sie, schlecht erzogen und unreif, wehrlos den Versuchungen der irrsinnig hohen Summen Geldes ausgesetzt seien und fast zwangsläufig deren Opfer werden. Nein, es sind ihre Führer, Coaches, Präsidenten, der Filz des Überbaues, der ihnen die Rollen zuweist, die in Skandalen enden.

Man sollte nun nicht meinen, zwischen dem, was die bundesdeutsche Mannschaft in Spanien demonstrierte, und Skandalen in der Heimat, etwa dem der Gemeinnützigen Wohnungsbaugesellschaft »Neue Heimat«, aufgedeckt im Frühjahr gleichen Jahres, gäbe es nichts Vergleichbares. Das Tertium comparationis ist das, was die Alten seit Homer die Até nannten, die Verblendung, die Verschätzung der Wirklichkeiten, Grund und Voraussetzung für das, was wir heute noch mit Hybris bezeichnen. Der schösse ein Eigentor, der glaubte, diese Krankheit grassiere nur im deutschen Spitzenfußball.

Franz Greiner

Walter Radl, geboren 1940 in Aussig/Elbe (CSR), Schüler Heinrich Schliers, Heinrich Zimmermanns und Gerhard Schneiders, ist Wissenschaftlicher Assistent und Privatdozent an der Ruhr-Universität Bochum.

Robert Coffy, geboren 1920 in Le Biot (Annecy), 1967 Bischof von Gap, 1974 Erzbischof von Albi. Den Beitrag auf Seite 441 übersetzte Oskar Simmel SJ.

Astrid Hermes, geboren 1942, ist Dominikanerin. Sie hat 1977 an der Universität Münster im Fach Katholische Theologie promoviert. Seitdem ist sie Referentin für Gemeindekatechese und Sakramentenpastoral an der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz.

Alfons Nossol, geboren 1932 in Brožec (Oppeln), Priester 1957, seit 1977 Bischof von Oppeln.

Harald Vocke, geboren 1927 in Berlin, 1953 bis 1963 im deutschen diplomatischen Dienst, anschließend bis 1980 Orientkorrespondent und Redakteur der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung«; seit 1981 Chefkorrespondent der überregionalen katholischen Zeitung »Deutsche Tagespost« (Würzburg).

Wolfgang Frühwald, geboren 1935 in Augsburg, lehrt neue Deutsche Literaturgeschichte an der Universität München. Bei dem Beitrag auf Seite 489 handelt es sich um den Text, den Frühwald am 23. Januar 1982 im Rahmen der Tagung der Katholischen Akademie in Bayern »Die Darstellung des Negativen im Theater. Lust am Bösen?« in München gehalten hat.

Max von Brück, geboren 1904, leitete von 1935 bis 1943 das Feuilleton der »Frankfurter Zeitung«. Von 1958 bis 1970 war er Korrespondent des Westdeutschen Rundfunks in Rom. Lebt heute in München.

HERBSTNEUERSCHEINUNGEN 1982

Blaise Pascal

Schriften zur Religion

Übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar
ca. 320 Seiten, ca. DM/Fr. 38,–

Jean-Marie Lustiger
Erzbischof von Paris

Der Priester und der Anruf der Räte

Übertragen von Hans Urs von Balthasar
76 Seiten, DM/Fr. 9,–

Der Brief an Diognet

Übertragen und erläutert von Bernd Lorenz
ca. 112 Seiten, ca. DM/Fr. 18,–

Diadochus von Photike

Gespür für Gott

Übertragen und eingeleitet von Karl Suso Frank
ca. 128 Seiten, ca. DM/Fr. 18,–

Johannes Verlag Einsiedeln

HERBSTNEUERSCHEINUNGEN 1982

Norbert Hoffmann

Kreuz und Trinität

Zur Theologie der Sühne
ca. 96 Seiten, ca. DM/Fr. 16,–

Hans Urs von Balthasar

»Du krönst das Jahr mit deiner Huld«

Radiopredigten
ca. 320 Seiten, ca. DM/Fr. 24,–

Casimir Formaz

Gnade zur Reise

Ein Tagebuch in den Tod
92 Seiten, DM/Fr. 16,–

Augustinus

Der Gottesstaat

nach der Übersetzung von
W. Thimme

ausgewählt und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar
ca. 296 Seiten, ca. DM/Fr. 24,–

Johannes Verlag Einsiedeln



Werkbuch, 136 Seiten, gebunden 19,80 DM

Gruppenleitermappe, 78 Seiten, 11,— DM

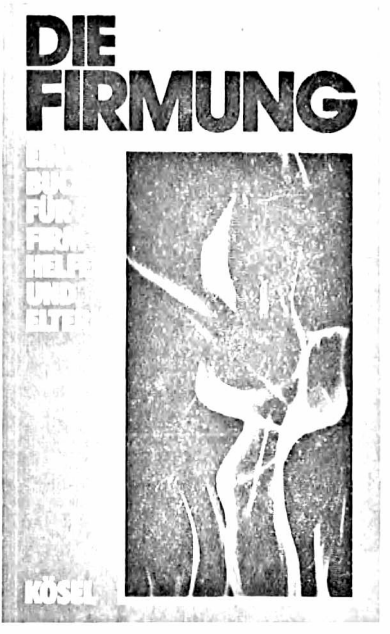
Firmlingsmappe, 36 Seiten, 6,— DM

„Das Buch ist so praktisch und wirklichkeitsnah verfaßt, daß es jeder Gemeinde dient . . .
Die Vorbereitung zur Firmung ist bei Benutzung dieses Werkbuches keine lästige Zusatzarbeit mehr."
Konradsblatt

„ . . . ganz sicher eine wertvolle Hilfe für alle, die im Dienste der Firmvorbereitung stehen."
Anzeiger für die Seelsorge

Verlag Josef Knecht
Frankfurt am Main

Das ideale Buch zur Firmvorbereitung



192 Seiten mit 54 Abbildungen. Kart. DM 19,80

Viele Eltern sind heute bereit, bei der Firmvorbereitung in ihrer Gemeinde zu helfen. Dieses Buch bringt ihnen Informationen und Materialien, mit denen sie sich privat oder im Elternkreis auf die Firmung ihrer Kinder vorbereiten können. Es ist aus den Bedürfnissen der Praxis und Erfahrungen in der Gemeindearbeit mit Eltern erwachsen. Durch seine gute Ausstattung empfiehlt es sich darüber hinaus als Geschenk für den Firmpaten.

Kösel-Verlag · München

Weltliche Schönheit und göttliche Herrlichkeit

Von Hans Urs von Balthasar

1. Zur Bestimmung von Schönheit und Herrlichkeit

Schönheit gehört zusammen mit Einheit, Wahrheit und Gutheit zu den sogenannten »transzendentalen Eigenschaften« aller Seienden und damit des Seins selbst, wobei sogleich hinzuzufügen ist, daß alles geschaffene Sein nur analog mit dem absoluten göttlichen Sein übereinkommt, so nämlich, daß »die Verschiedenheit« zwischen ihnen »größer ist als die Ähnlichkeit« (IV. Lateranense, DS 806). Dem, was im geschaffenen Sein als »Schönheit» bezeichnet wird, entspricht in der Übererhabenheit des göttlichen Seins, was als »Herrlichkeit« *(kabod, doxa, gloria)* bezeichnet werden kann.

Für alles über das Verhältnis beider zu Sagende ist wesentlich, daß über transzendentale Eigenschaften des Seins als solchen, die oberhalb aller Kategorien sind, auch keine (adäquaten) begrifflichen Aussagen gemacht werden können. Wenn wir aber notwendig in Begriffen denken und uns ausdrücken müssen, so lassen sich Einheit, Wahrheit, Gutheit, Schönheit nicht anders als in einem von vielen Seiten her annähernden, konvergierenden Denken erfassen. Sie sind uns zwar keineswegs unbekannt, da sie ja in jedem Seienden, wenn auch in verschiedenen Stufen und Erscheinungsformen vorhanden sind, aber eben nicht durch abgrenzende De-finitionen bestimmbar, da das Sein als solches die Begrenzungen der Wesenheiten übersteigt. Daß sie all unsern Urteilen als etwas Vertrautes zugrunde liegen, ersehen wir wohl am deutlichsten daraus, daß wir Verfehlungen gegen ihr »Wesen« durchaus an diesem bemessen: Lüge bestimmen wir als einen Verstoß gegen die Wahrheit, Bosheit als einen solchen gegen die Güte, Scherben als einen solchen gegen die Einheit, Häßlichkeit und Kitsch als einen solchen gegen die Schönheit. Da die Transzendentalien alles Sein durchwalten, folgt daraus, daß sie gegeneinander keine Grenzen aufweisen, sondern einander durchdringen; so gibt es eine bestimmte »Güte« und »Schönheit« der Wahrheit usf. Wenn die mittelalterlichen Denker dem Begriff des *ordo* (oder auch der *rectitudo)* einen so zentralen Platz einräumten, so deshalb, weil daran etwas von diesem Ineinandersein der verschiedenen Grundaspekte des Seins als solchen ansichtig wurde.

Vom göttlichen Sein, woher sich alles Geschöpfliche herleitet, das wir als die übererhabene, alles Endliche durchwaltende Wirklichkeit nur erahnen können, das sich uns aber in seiner Selbsthingabe in Jesus Christus (und allem, was zu ihm hinführt und von ihm herkommt) tiefer erschließt, muß etwas Analoges gelten. Man erkennt das sehr schön an der Art, wie schon im Alten Testament die Grundaspekte Gottes einander alle durchdringen und gegenseitig einschließen: Gottes Wahrheit und Wahrhaftigkeit *(emet)* ist immer auch sein Rechtsein

(sedek) und seine huldvolle Güte *(chesed)*, und in alldem leuchtet seine einzigartige göttliche Herrlichkeit *(kabod)* auf. Dies ist nicht nur in einer Eigentümlichkeit der hebräischen Sprache begründet, sondern objektiv in der Einheit des göttlichen Wesens.

Aus dem Gesagten ergibt sich sowohl eine Verwandtschaft zwischen weltlicher Schönheit und göttlicher Herrlichkeit wie auch deren (größere) Verschiedenheit. Weltliche Schönheit erscheint nie anders als begrenzt durch ein endliches Wesen oder durch die harmonische Zuordnung endlicher Wesen zueinander, während Gott, sowohl als das absolute Sein wie als das unendliche Wesen betrachtet – beides sind Apekte des einen, ewigen Lebens –, immer in einem Ganz-anders-Sein seiner alles überragenden und durchwaltenden, unteilbaren Herrlichkeit aufleuchtet.

2. *Herrlichkeit erhaben über Schönheit*

Die biblischen Worte, die Gottes Herrlichkeit umschreiben, wollen alle deren Erhabenheit und Einzigartigkeit ausdrücken. Es ist bedeutsam, daß das Wort *kabod* ursprünglich nicht die Vorstellung des strahlenden Lichtes erwecken will (wie das griechische *doxa* und das lateinische *gloria)*, sondern die Gewichtigkeit einer Person, ihr Ansehen, ihre Ehre, gleichsam ihre geistige Ausstrahlung, wovonher sich dann auch die sinnenhafte Strahlung herleitet. H. Schlier sucht deshalb *doxa* durch »Machtglanz« zu übersetzen.

»Natürliche« Religionen werden, wenn sie sich ein Bild von Gott zu machen suchen, nicht so sehr einen idealisierten Menschen als Vor-Bild nehmen, sondern das irgendwie »andere«, vielleicht das Grausen-Erregende, das mehr den Abstand als die Nähe kundtut (gewisse chinesische, indische, minoische, präkolumbianische, ozeanische Götterdarstellungen). Wenn das Göttliche in einem absoluten Herrscher erscheint, so sind dessen Standbilder wie in Ägypten überdimensional, wenn der Pharao zugleich mit einem Gott abgebildet wird, muß der letztere durch einen (menschlich-tierischen) Mischleib verfremdet werden. Auf die Mißbildungen der Religion – in Richtung Fetischismus oder bloßen Anthropomorphismus – braucht hier nicht eingegangen zu werden.

Die biblische Religion stellt sehr bezeichnenderweise zu Beginn das Bilderverbot auf. Der Mensch kann nicht von sich her die göttliche Herrlichkeit in eine endliche Gestalt einfangen, und er soll es auch nicht versuchen. Er soll den zentralen Platz im Heiligtum für dessen Gegenwart leer lassen und darin höchstens die an den gnädigen Bund Gottes mit ihm gemahnenden Gegenstände aufstellen. Dies negative Moment in Israel hat mit den Negationen der Mystik der heidnischen Religionen nichts zu tun. Diese sind ein Produkt menschlich-religiöser Reflexion, die erkennt, daß es besser ist, alle noch so verfremdeten Verbildlichungen des absoluten, gestaltlosen Seins wegzulassen.

In Israel ist das Bilderverbot von Gott selber erlassen, der sich vorbehält, zu der ihm genehmen Zeit sich die Gestalt selber zu wählen, in der er zu erscheinen geruht. Die vorläufige Erscheinung am Sinai ist nach dem Deuteronomium nichts als gestaltloses Feuer (inmitten eines verdunkelten Himmels), woraus nur eine Stimme ertönt (4,11f.). Deshalb: »Nehmt euch sehr in acht: da ihr keinerlei Gestalt gesehen habt am Tag, da Jahwe am Horeb aus dem Feuer heraus zu euch sprach, so sündigt nicht, indem ihr euch ein geschnitztes Bild macht« von irgendeinem Tier oder Menschen oder Gestirn (4,15-19). Der Drang, wie andere Völker seine anschaulichen Götter zu haben, hat Israel immer wieder zum »Ehebruch« Jahwe gegenüber verleitet, anfangs ganz materiell, nach dem Exil aber durch jene Vermenschlichung des Gesetzes, die ein geistiges Greifenwollen nach Gott war und von Jesus, dem von Gott schließlich gewählten »Bild«, nachdrücklich verworfen wurde, der aber schließlich diesem Bilderkult selber zum Opfer fiel.

Gott wollte seine ganz-andere Herrlichkeit unter den Menschen nicht durch ein Über-Bild, sondern durch ein Unter-Bild erscheinen lassen – in Erfüllung der Weissagung, daß der Knecht Jahwes »weder Gestalt noch Schönheit« haben werde (Jes 53,2) – weil Jesus die Mißgestalt der Weltsünde auf sich selbst laden und »hinwegtragen« sollte, um so die unfaßliche, unvermutbare Herrlichkeit der absoluten (dreieinigen) Liebe in der Welt und ihrer Geschichte zum Leuchten zu bringen. In dem unauflöslichen Paradox von Verwerfung durch die Menschen (Kreuz) und Anerkennung durch Gott (Auferstehung) blitzt der göttliche *kabod* einmalig, endgültig, eschatologisch, das heißt unüberholbar auf. Paulus kann sich nicht genugtun, auf dieses Paradox der in Christus erschienenen Herrlichkeit hinzuweisen, das fortan auch das Grundmerkmal des Lebens eines Zeugen Christi sein wird, in dessen Dasein Gott sein »Bild« einprägt. Wenn Johannes abschließend den Satz wagt, daß Gott die Liebe ist, dann ist dieser Satz für ihn keinen Augenblick ablösbar von der Preisgabe des Sohnes durch den Vater bis zum stellvertretenden Sühnetod für die Sünder, und kein anderer Heiliger Geist Gottes wird den Christen und der Welt vermittelt als dieser Hingabegeist.

3. *Übersetzung von Herrlichkeit in Schönheit*

Das Gesagte läßt die abgrundtiefe Problematik der Transposition *dieser* Herrlichkeit (von Kreuz und Auferstehung, aber auch von allem, was mit diesem Zentrum der Heilsgeschichte innerlich zusammenhängt, als Erscheinung der absoluten Herrlichkeit der Liebe) in weltliche Schönheit ahnen. Zum Wesen dieser Schönheit gehört es, allen Verzweckungen überlegen »selig in sich selbst zu scheinen« (Mörike), somit ein höchster Abglanz des Göttlich-Absoluten in der Welt zu sein; und nun soll diese weltliche Schönheit doch zum »Zweck« haben, die ihr überlegene, ganz andere Herrlichkeit Gottes – die

zudem im Paradox der Gestaltlosigkeit des Kreuzes erscheint – abzubilden. Kann so etwas wie »christliche Kunst« überhaupt gelingen? Der durch die Geschichte immer neu aufflackernde Ikonoklasmus wird nein sagen, zumindest das Fragezeichen unterstreichen. Dennoch ist Gott in seinem wahren Bild *(eikōn:* Röm 8,29; 1 Kor 15,49; 2 Kor 3,18; 4,4; Kol 3,10), das sein Sohn ist, in Menschengestalt erschienen. Aber dieses Erscheinen »in der Gleichgestalt der Menschen« war schon eine »Ausleerung seiner selbst« ins »Schema Mensch«, die »bis zum Tod am Kreuz« führte (Phil 2,7f.): Dies müßte im Schönheitsbild mit verdeutlicht werden. Ist das möglich?

Es wird hier einer ganz scharfen Unterscheidung der Geister bedürfen. Wann und wie wird christliche Kunst wirklich transparent auf das, was in Wahrheit dargestellt werden soll: durch Schönheit hindurch die dreieinige Liebesherrlichkeit? Und wann absorbiert sie gleichsam die letztere in sich selbst, um ihre eigene allzu irdische Selbst-»Herrlichkeit« zu steigern? Hier Diagnosen zu stellen ist ein fürchtenswertes Geschäft.

Es gibt gewiß eine Sphäre, worin christliche Kunstversuche durch ihre Primitivität (Bauernkunst) oder Naivität (bis hin zur subtilen Naivität eines Fra Angelico) glaubhaft wirken. Es gibt die Welt der Ikonen, die zumeist um den Preis einer gewissen Desinkarnation auf die göttliche Herrlichkeit hinlenken, aber auch sie bedürfen der Geistunterscheidung, wenn sie in das Pathos gewisser byzantinischer und zumal serbischer Kunst übergehen. Wir werden auch sehr achtgeben müssen, daß wir Kunstwerke nicht nach dem Eindruck, den sie auf uns im 20. Jahrhundert machen, sondern gemäß dem Empfinden ihrer Entstehungszeit einschätzen. Der mittelalterliche Choral hat damals ganz andere Emotionen geweckt als heute. Aber nicht alles in der großen Kunst bleibt zweideutig – wie es zum Beispiel alle christlichen »Titanismen« sind, aber auch alle Süßigkeiten, die uns den Himmel unmittelbar schmecken lassen wollen –, es gelingen wohl immer wieder echte und fromme Transparenzen, auch wo alle Register der irdischen Schönheitsorgel gezogen werden: Bachs h-moll-Messe, Mozarts unvollendete große Messe, Rouault, Messiaen... Dazwischen aber eine aufregende weite Zone von Meisterwerken, die das Transzendieren vom Schönen zum Herrlichen irgendwie technisch zu beherrschen scheinen, während uns doch gerade das Hinreißen-*Können* einen Warnungsruf hören läßt: Man widersteht dem »Abendmahl«, der »Kreuzigung«, dem »Moses« Tintorettos (um nur ein Beispiel unter vielen anderen zu nehmen) so schwer wie einem Meisterwerk Shakespeares, dem wir die religiöse, christliche Komponente (»Maß für Maß«!) ebensowenig wie jenen absprechen werden.

Unterscheidung der Geister nicht nur für den Betrachter der Kunst und zu seinem Heil, sondern schon objektiv für das Kunstwerk selbst. Verlangt ist dabei vom Betrachter eine zugleich ästhetische und religiöse Erziehung. Schließen wir mit einem letzten Beispiel: der Kolmarer »Kreuzigung« Grünewalds. Höchstes Können (Kunst kommt von Können) in den Dienst des

höchsten Grauens gestellt, aber seltsam genug wird hier – im Gegensatz zu so vielen anderen Grauen-Kruzifixen – eine Demut des Malers fühlbar, der hinter dem alleinigen Kunstwerk Gottes verschwindet, und diese christliche Qualität läßt es zu, daß durch das Gräßliche dieses Gekreuzigten, durch die scheinbare Abwesenheit aller Schönheit das flammende Rätsel der göttlichen Liebesherrlichkeit hervorbricht: *fulget crucis mysterium.*

Selten gelingt dies, aber es kann gelingen.

Der byzantinische Bilderstreit – ein Testfall für das Verhältnis von Kirche und Kunst?

Von Christoph Schönborn OP

Ist der Bilderstreit, der das oströmische Reich über hundert Jahre lang zum Teil schwer erschüttert hat (726-843), ein Testfall für das Verhältnis von Kirche und Kunst oder nur ein episodenartiger Unfall? Man muß sich davor hüten, vorschnell allgemeingültige Überlegungen zum Verhältnis von Kirche und Kunst aus dem Konflikt abzuleiten, der in Byzanz Bildergegner und Bilderverteidiger entzweite. Die verschiedenen »Bilderstürme« haben ihre spezifischen Ursachen und ihren besonderen Kontext. Im Bilderstreit der Reformation finden wir nicht einfach dieselben Elemente wieder, die den byzantinischen Ikonoklasmus kennzeichnen, auch wenn die Kontroversliteratur auf die Argumente dieses ersten großen Bilderstreits zurückgreift. Dennoch ist es legitim, im Besonderen des byzantinischen Bilderstreits nach Grundsätzlichem zum Thema Kirche und Kunst zu suchen, wenn nur dieses Besondere deutlich genug hervorgehoben wird.

Wir fragen im folgenden 1. nach den Ursachen des Ikonoklasmus; 2. nach seinem Spezifikum und 3. nach seiner allgemeinen Bedeutung für das Thema Kirche und Kunst. Wir sind uns dabei bewußt, daß es sich in allen drei Punkten nur um sehr fragmentarische Hinweise handelt.

1. Die strittige Frage nach den Ursachen des Ikonoklasmus[1]

Was hat Kaiser Leo III. (714-741) bewogen, 726 den Bilderstreit vom Zaun zu brechen, indem er das berühmte Christusbild über dem Haupteingang des Kaiserpalastes in Konstantinopel gewaltsam entfernen ließ? Wieso konnte der Ikonoklasmus im sonst so bilderfreudigen Byzanz unter seinem Sohn Konstantin V. (741-775) zu einer mächtigen, zeitweise sehr populären Bewegung werden, die 754 auch von einem großen Konzil von 338 Bischöfen höchste kirchliche Bestätigung erhielt?

In der neueren Forschung setzt sich mehr und mehr die These durch, daß Kaiser Leo selber anfänglich die treibende Kraft war: Der Ikonoklasmus ist eine »kaiserliche Häresie . . . die ›im Purpur‹, im kaiserlichen Palast geboren

1 Die neuere Literatur zum byzantinischen Bilderstreit ist sehr umfangreich. Besondere Erwähnung verdienen die hervorragenden historischen Arbeiten von St. Gero, vor allem seine beiden Monographien »Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III.« und »Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V.«. Löwen 1973 und 1977 (= CSCO 346 und 384). Einen guten Gesamtüberblick gibt der Symposiumsband »Iconoclasm«, hrsg. von A. Bryer und Judith Herrin. Birmingham 1977. Eine umfassende Bibliographie bietet der Art. »Bilder« (von H. G. Thümmel) in der Theologischen Realenzyklopädie, Bd. VI (1980), Sp. 538-540.

wurde«.[2] Mit dieser These ist freilich noch nicht viel gesagt. Es bleibt die Frage nach den persönlichen Motiven des Kaisers zu klären. Weiter muß geklärt werden, welche Kräfte im byzantinischen Reich der Kaiser für sein Vorhaben mobilisieren konnte, um es in eine wirksame Bewegung umzusetzen.

Lange Zeit hat man versucht, die bilderfeindliche Gesinnung des Kaisers aus seiner orientalischen Herkunft zu erklären. Leo III. war syrischer Abstammung, er kam aus der nordsyrischen Stadt Germanicia, die seit Generationen nur mehr monophysitische Bischöfe hatte und unter starkem Einfluß des andrängenden Islam stand. Die Behauptung jüdischer Einflüsse auf den künftigen Kaiser hat zwar legendären Charakter, kann aber einen historischen Kern haben. Man suchte also die Motive der Bilderfeindlichkeit Leos im außerbyzantinischen, »häretischen« Raum des Monophysitismus, des Islam, des Judentums. Noch vor kurzem schrieb ein eminenter Kenner des Problems, der Bilderstreit sei »nicht eine im strengen Sinne byzantinische, sondern eine nahöstliche, . . . eine semitische Bewegung«.[3]

Das Schema, das dieser These zugrunde liegt, ist freilich zu undifferenziert: Byzantinisch heißt nicht notwendig bilderfreundlich, semitisch nicht auch schon bilderfeindlich. Die Haltung des Judentums gegenüber der Bildkunst erweist sich immer deutlicher als uneinheitlich, zeitweise sogar als ausgesprochen offen.[4] Für den Islam stellt Oleg Grabar fest, daß er nicht als ikonoklastisch zu gelten hat, sondern höchstens als »anikonisch«.[5] Und der Hinweis auf den syrisch-monophysitischen Hintergrund Leos geht von der irrigen Annahme aus, die nichtbyzantinischen Orientalen (Monophysiten und Nestorianer) seien Bilderfeinde gewesen: Ist nicht der berühmte Rabula-Kodex, eines der ältesten Zeugnisse christlicher Buchmalerei (ca. 586) monophysitischer Herkunft? Auch wurde, um ein anderes Beispiel zu nennen, im syrischen Edessa das nach der Abgarlegende von Christus selbst wunderbar geschaffene Christusbild von den Monophysiten ebenso verehrt wie von den Orthodoxen.[6]

Bei der Suche nach *innerbyzantinischen Ursachen* für den Bilderstreit hat man oft auf die dualistische Sekte der Paulikianer verwiesen. Nach dieser These stellt der Ikonoklasmus ein Bindeglied zwischen der materieverachtenden, »manichäischen« Bewegung der Paulikianer und den dualistischen Bogomilen dar. Ein überzeugender Nachweis ist bisher freilich nicht gelungen.[7] Die

2 St. Gero, a.a.O. (1973), S. 131. Im gleichen Sinn meint P. Schreiner, Legende und Wirklichkeit in der Darstellung des byzantinischen Bilderstreites. In: »Saeculum« 27 (1976), S. 165-179, daß »bestimmend allein die persönliche bilderfeindliche Haltung des Kaisers Leo war« (178).

3 C. Mango, im Sammelband »Iconoclasm« (A. 1.), S. 6. Die »orientalische These« vertritt auch A. Grabar, L'iconoclasme byzantin. In: Dossier archéologique. Paris 1957.

4 Vgl. J. Maier, in: Theologische Realenzyklopädie, Art. »Bilder«, Bd. VI (1980), Sp. 521-525.

5 Islam und Inconoclasm, im Sammelband »Iconoclasm« (A. 1), S. 45-52.

6 Vgl. S. Brock, Iconoclasm and the Monophysites, ebd., S. 53-57.

7 Zusammenfassung der Diskussion bei St. Gero, Notes on Byzantine Iconoclasm in the Eighth Century. In: »Byzantion« 44 (1974), S. 23-42, bes. 33-36.

Bezeichnung der Bildergegner als »Manichäer«[8] gehört ins übliche Repertoire byzantinischer Polemik. Einer gewissen Beliebtheit erfreut sich, besonders bei marxistisch orientierten Autoren, die »Erklärung« des Bilderstreits mit Kategorien des Klassenkampfs:[9] Mönchtum und Kaisermacht, Armee und Kleinbauern werden als jene sozialen Kräfte gesehen, die die gesellschaftlichen Widersprüche kämpfend austragen. Diese Theorie übersieht, was genauere historische Untersuchungen nachweisen: daß zum Beispiel das Mönchtum ebensowenig einheitlich bilderfreundlich war wie Armee und kaiserliche Gewalt einheitlich bilderfeindlich.[10]

Die verbreitetste These über die innerbyzantinischen Ursachen des Bilderstreits ist freilich die einer kontinuierlichen kunstfeindlichen Tradition im Christentum: einem generell kunstfeindlichen frühchristlichen Stadium sei mit der konstantinischen Wende eine allmähliche Liberalisierung des Verhältnisses der Kirche zur Kunst gefolgt, einigen warnenden Stimmen zum Trotz (genannt werden besonders Epiphanius von Salamis und Eusebius von Cäsarea), die vergeblich die ursprüngliche Reinheit der »Anbetung im Geist und in der Wahrheit« verteidigten. Seit dem 6. Jahrhundert sei dann der Bilderkult fast ungehindert überall in der Kirche eingezogen. Der Bildersturm ist, diesem Schema zufolge, ein letztes – und wieder vergebliches – Aufbäumen altkirchlichen Geistes gegen ein allmähliches, unaufhaltbares »Hinübergleiten der Kirche ins Heidentum« (K. Holl).

Diese These hat beinahe den Rang eines Dogmas dadurch erlangt, daß sie von den Forschern vertreten wurde, deren Monographien über »Die altchristliche Bilderfrage« (H. Koch, 1917) bzw. über »Die Stellung der alten Christen zu den Bildern« (W. Elliger, 1930) nach wie vor als Standardwerke zitiert werden. Es wird wohl noch lange brauchen, bis es sich allgemein herumgesprochen hat, daß dieses Geschichtsschema weder vor der archäologischen noch vor der literarischen Evidenz standhält. Dies hat unseres Wissens in der bisher überzeugendsten Weise die noch zu wenig beachtete Studie von Sister Charles Murray[10a] nachgewiesen, an der künftig keine Behandlung der Frage vorbeigehen kann.

2. *Das Spezifikum des byzantinischen Bilderstreits*

So liegt es nahe, die unmittelbare Ursache des Bilderstreits eben dort zu suchen, wo der Streit auch primär ausgetragen wurde: im religiösen Bereich. Der

8 Vgl. etwa Johannes von Damaskus, PG 94, 1245 C; 1297 C.

9 H. Bredekamp, Kunst als Medium sozialer Konflikte. Bilderkämpfe von der Spätantike bis zur Hussitenrevolution. Frankfurt 1975. In derselben Linie M. Warnke (Hrsg.), Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks. München 1973.

10 Vgl. P. Schreiner, a.a.O. (A. 2).

10a Art and the Early Church. In: »Journal of Theol. Studies« 1977, S. 302-345.

Bilderstreit ist ein religiöses Phänomen, er ist ein Streit um die *vera religio*, um die »Anbetung im Geist und in der Wahrheit«. Das schließt nicht aus, daß der Ikonoklasmus, »wie alle Lehrbewegungen der frühen Kirche (. . .), in gewissem Sinne ›politisch involviert‹ war und politische und soziale Implikationen hatte«.[11]

Die wenigen literarischen Zeugnisse ikonoklastischer Provenienz, die den Sieg der Bilderverteidiger überlebt haben, zeigen, daß die Ikonoklastenkaiser sich als religiöse Reformer verstanden, die sich berufen fühlten, den wahren Kult wiederherzustellen. »Ozias, der König der Juden, hat nach 800 Jahren die Bronzene Schlange aus dem Tempel entfernt, und ich habe nach 800 Jahren die Götzen aus den Kirchen entfernen lassen«, soll Kaiser Leo gesagt haben.[12] Leo sah sich selber als Priesterkönig, als Hiskija *redivivus*, von Gott berufen, das Haus Gottes von allem Götzendienst zu reinigen; als neuer Mose, von Gott als Hirt des Gottesvolkes (= des Römischen Reiches) eingesetzt.[13]

Wie sehr religiöse Motive den Ausschlag gaben, zeigt die Tatsache, daß der Kaiser das schwere Erdbeben von 726 als Zeichen des göttlichen Zorns gegen den Bilderkult deutete.[14] In dieser Perspektive konnten dann auch der schier unaufhaltbar scheinende Vormarsch des Islam und der Zerfall des Reiches als Strafe Gottes gedeutet werden, die das neue Gottesvolk ebenso hart traf wie einst Israel, wenn es vom wahren Gottesdienst abgefallen war.[15] Die wie ein Wunder wirkende Befreiung der Kaiserstadt von der arabischen Flotte (717), die spektakulären militärischen Erfolge Leos und Konstantins im Kampf gegen den Islam schienen nur zu deutlich zu bestätigen, daß der Bildersturm den Segen Gottes auf das Reich herabrief. Diese greifbare Bestätigung der kaiserlichen Reichs- und Religionsreform dürfte auch viele Kirchenmänner zur Überzeugung gebracht haben, daß die Kaiser mit der Bilderzerstörung Gottes Willen verwirklichten. So verglichen die Bischöfe des ikonoklastischen Konzils von 754 die Kaiser mit den Aposteln, die Christus ausgesandt hat, damit sie allerorts den Götzendienst zerstören.[16]

Aus dieser Gewißheit, Kirche und Reich zur ursprünglichen Reinheit

11 G. Florovsky, Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy. In: »Church History« 19 (1950), S. 77-96, hier: 79.

12 Zitat aus dem (unechten) Brief Papst Gregors II. an Leo III. (Mansi XII, c. 966 CD). Die Stelle bezieht sich auf 2 Kön 18,4 (König Hiskija und nicht, wie irrtümlich, König Usija).

13 Vgl. die überzeugende Analyse der Ideologie Kaiser Leos bei St. Gero, Leo III. (A. 1), S. 48-58, 110.

14 Davon berichtet Theophanes in seiner Chronographie (a. 6218), dt. Übers. von L. Breyer, Bilderstreit und Arabersturm in Byzanz. Graz 1964², S. 38f.

15 Vgl. dazu die sehr anregende, wenn auch nicht unwidersprochen gebliebene Studie von P. Brown, A Dark-Age crisis: aspects of the Iconoclastic controversy. In: »The English Historical Review«, Nr. 346, 1973, S. 1-34.

16 Mansi 13, c. 225 D; weitere Texte in unserem Buch: L'Icône du Christ. Fondements théologiques. Fribourg 1978², S. 150-154. Eine deutsche Ausgabe dieser Studie soll 1983 erscheinen.

zurückzuführen, bezog der Ikonoklasmus sein Pathos und seine Überzeugungskraft. Hier lagen aber zugleich seine schwachen Stellen: Wieweit konnten die Ikonoklasten sich und das Volk davon überzeugen, daß Bilderkult einfach Götzendienst war? Ab wann wird ein religiöses Kunstwerk zum Götzenbild? War *alles*, was die Jahrhunderte christlicher Geschichte an religiösen Bildwerken hervorgebracht hatten, global als abwegig zu verurteilen? Wenn nicht, wo war dann die Grenze zu ziehen? Sie wurde tatsächlich sehr unterschiedlich gezogen. Die gemäßigten Bildergegner kämpften nur gegen die kultische Verehrung der Bilder, nicht aber gegen die Bilder als solche. Radikale Ikonoklasten wie der spätere Konstantin V. dagegen verwarfen nicht nur die Bilder, sondern auch die Reliquien- und Heiligenverehrung, ja sogar die Anrufung der Gottesmutter, worin ihm selbst die kaisertreuen bilderfeindlichen Bischöfe nicht folgen wollten. So kohärent sich die ikonoklastische Reformidee ausnahm, so inkohärent erwies sie sich in der Praxis. Wie sollte es etwa nicht als Widerspruch erscheinen, daß die Verehrung des Christusbildes verboten wurde, während dem Kaiserbild weiterhin die übliche Reverenz erwiesen wurde?

Grundsätzlicher noch: Wie konnte einsichtig gemacht werden, daß die Bilder Christi, der *Theotokos*, der Heiligen mit den Götzenbildern der Heiden auf gleicher Ebene standen?

3. Kirche und Kunst im Licht des Ikonoklasmus

Es konnte nicht ausbleiben, daß die Bilderfrage zu einer eminent theologischen Frage wurde, genauer gesagt: Sie war es immer schon gewesen, wenn dies auch erst jetzt, im Bilderstreit, offen zu Tage trat. In der ersten Phase des Bilderstreits berief man sich vor allem auf das alttestamentliche Bilderverbot (Ex 20,4; Dt 4,16f.). Damit war aber weder geklärt, ob dieses Verbot im Neuen Bund noch gilt, noch, falls es gilt, wieweit es sich erstreckt. Auch hier blieb der Ikonoklasmus inkonsequent, da er die profane Kunst nicht ins Bilderverbot einbezog.

Das Hauptargument der Bilderverteidiger gegen den Vorwurf der Idolatrie war ein christologisches: Die Menschwerdung Gottes hat eine radikal neue Situation geschaffen: Gott ist als Mensch sichtbar geworden. Wie sollte der, den seine Jünger als Menschen gesehen und berührt haben, nicht im Bild darstellbar sein? So wird die Bilderfrage zur christologischen Frage. Der Grund dafür liegt nicht in der theologischen Spekulierlust der Byzantiner, sondern in der Sache selbst: durch den Bilderstreit wurde der Kirche bewußt, daß es in der Bilderfrage letztlich um die Frage der Gegenwart Gottes in der Welt ging.

Bildergegnern und Bilderverteidigern war die Glaubensüberzeugung gemeinsam, daß die Gegenwart Gottes ihren unüberbietbaren Höhepunkt in der Menschwerdung des Sohnes Gottes hat. Der Glaube an die Inkarnation

verbindet beide trotz der gegenteiligen Konsequenzen, die sie in der Bilderfrage daraus ziehen. Darin unterscheiden sich die byzantinischen Bildergegner denn auch von der Bilderfeindlichkeit des Islam, dem von seinem Transzendenzverständnis her die Idee einer Repräsentation des Göttlichen durch irdische Wirklichkeiten fremd ist.[17] Die Bilderfeinde in Byzanz sind hingegen der Überzeugung, daß es eine solche Gegenwart des Göttlichen in irdischen Repräsentationen gibt: Für Konstantin V., den theologiebeflissenen Kaiser, ist die *Eucharistie* die wahre Ikone Christi, sie ist »das Denkmal seiner Menschwerdung«.[18] Das Eucharistie gewordene Brot ist »durch Teilhabe und Teilgabe... der wirkliche und wahre Leib« Christi geworden. »So ist denn das Brot, das wir empfangen, die Ikone seines Leibes, seines Fleisches Gestalt darstellend, da es zum Abbild *(typos)* seines Leibes geworden ist.« Die Eucharistie ist also wirklichkeitserfülltes Bild Christi, in dem Sinn, in dem schon die frühe Vätertradition von der Eucharistie als »antitypos«, das göttliche Urbild realsymbolisch vergegenwärtigend, gesprochen hatte.[19] Diese Sicht der Eucharistie war zwischen den beiden Parteien nicht kontrovers. Die Frage war nur, wie J. Pelikan treffend beobachtet, »welche Implikationen dies für die Definition des Bildes und den Gebrauch der Bilder hatte. Galt es, die eucharistische Gegenwart zu einem allgemeinen Prinzip der sakramentalen Mediation der göttlichen Macht durch materielle Dinge auszuweiten oder bedeutet sie ein exklusives Prinzip, das jede solche Ausweitung auf andere Gnadenmittel wie beispielsweise Bilder ausschloß?«[20] Wir nähern uns hier dem Kern des Bilderstreites: Wieweit ist es legitim, die Bilder in den Bereich der sakramentalen Gnadenvermittlung einzubeziehen, wie dies in den Jahrhunderten vor dem Ausbruch des Bilderstreits in wachsendem Maße geschehen war?

Ein weiterer Text Kaiser Konstantins kann uns die Richtung weisen, in der die Antwort zu suchen ist. Konstantin begründet den Ikonen-Charakter der Eucharistie wie folgt: »Nicht jedes Brot ist nämlich Leib Christi, wie auch nicht jeder Wein sein Blut ist, sondern nur der, der durch die priesterliche Weihehandlung aus dem von Menschenhand gemachten zu dem nicht von Menschenhand gemachten erhöht worden ist *(ek tou cheiropoiētou pros to acheiropoiēton).*« Das Brot wird zur eucharistischen Ikone Christi, weil es aus dem Bereich des menschlich Machbaren durch göttliche Kraft herausgenommen und zur

17 O. Grabar, a.a.O. (A. 5), S. 49: Für den Islam »there is no real mystery in the universe, and since God alone is Power and Reality, there is no need for the obvious substitution for physical realities which characterizes any representation«.

18 Die folgenden Texte Konstantins sind erhalten in der Widerlegungsschrift des Patriarchen Nikephoros (PG 100, c. 332 D-337 C). Näheres bei St. Gero, The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and Its Sources. In: »Byzantinische Zeitschrift«, 68 (1975), S. 4-22.

19 Vgl. z. B. Hippolyt von Rom, Traditio Apostolica, 21.

20 The Spirit of Eastern Christendom, Bd. II des Werkes The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. Chicago/London 1974, S. 94.

gottgewirkten Gabe gewandelt wird. Hinter dieser Sicht steht ein tiefes Verständnis des Wesens sakramentaler Mediation: Sie geschieht durch geschöpflich-materielle Dinge, doch nur in der Weise, daß diese vom Menschen Gott dargebracht werden, damit Gott sie gewandelt als Gabe seiner Gegenwart neu dem Menschen schenkt.

Nun wird gerade dies den »Bildermachern« vorgeworfen, daß sie sich anmaßen, *selber* Ikonen Christi herzustellen. Wie können sie behaupten, daß ein Gemächte von Menschenhand, »atemlos und aus irdischem Stoff gemacht«, ein adäquates Bild Christi sein soll?[21] Daß ein von Menschenhand gemachtes Bild Christus nicht erfassen kann, ist auch im wesentlichen die Aussage, auf die die zum Teil recht subtile christologische Argumentation der Bildergegner hinausläuft. Es geht ihnen dabei nicht, wie die Bilderverteidiger polemisch argumentieren, um die Leugnung der Inkarnation und des wahren Menschseins Christi, sondern um die Unmöglichkeit, das Geheimnis der Person Christi mit den Mitteln menschlicher Kunst »einzufangen«, zu »umschreiben«. In *diesem* Sinne beurteilen die Ikonoklasten die Möglichkeit religiöser Kunst negativ. Sie tun dies aber nicht aus einer generellen Kunstfeindlichkeit heraus, sondern weil sie an das religiöse Bild besonders hohe Ansprüche stellen: Es muß im vollen Sinne »Sakrament der Gegenwart Gottes« sein. Diesem hohen Anspruch genügt ihrer Auffassung nach aber nur die Eucharistie.

In den theologischen Schriften der Bilderverteidiger wird die Berechtigung der Bilder und ihrer Verehrung mit Emphase behauptet. Man zeigt, daß das Bilderverbot nur für den Alten Bund gilt, und auch dort nur beschränkt; man argumentiert mit der Menschwerdung, die die bildliche Darstellbarkeit Christi begründet; man beruft sich ausführlich auf die Tradition und sammelt große Florilegien von echten und falschen, von mehr oder weniger treffenden Väterzitaten (und versucht so, das Traditionsargument der Ikonoklasten zu widerlegen).[22] Die Antwort auf den hohen Anspruch, den die Ikonoklasten an das Bild stellen, finden wir hingegen nicht in der gelehrten Kontroverstheologie. Wir finden sie in einer Literaturgattung, die zu selten die Aufmerksamkeit der Theologiehistoriker erregt hat, die aber tiefe Einblicke in das tatsächliche, gelebte Bilderverständnis des christlichen Ostens eröffnet: in den aufs erste gesehen recht befremdlichen Legenden von den »Achiropiten«, den »nicht von Menschenhand gemachten« Christusbildern.[23] Unsere These ist nun, daß in diesen Legenden der Schlüssel zum ostkirchlichen Bilderkult zu finden ist. Die *Ikone* wird deshalb dem *Anspruch gerecht, »Sakrament der Gegenwart Gottes«*

---

21 Vgl. PG 99, c. 437 C.

22 Gute Darstellung bei J. Pelikan, a.a.O. (A. 20), S. 97-104.

23 Als Materialsammlung und historisch-kritische Sichtung ist das monumentale Werk von E. von Dobschütz, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende. Leipzig 1899, nach wie vor unüberholt.

zu sein, weil sie *»Achiropite«* ist, weil sie *»nicht von Menschenhand gemacht«* ist. Sie kann den Dargestellten vergegenwärtigen, weil sie nicht Menschenwerk, sondern Gabe des Dargestellten selbst ist.

Es ist hier nicht möglich, auf die Fülle und den Symbolreichtum dieser Legenden einzugehen, deren Bedeutung für die Bildertheologie noch viel zu wenig erschlossen ist. Wir illustrieren unsere These mit einem einzigen Zitat aus dem Legendenkranz, der sich um das *Edessabild* gerankt hat, die wohl berühmteste aller »Achiropiten«. In einer syrischen Fassung dieser Legende (um 800) heißt es über den Ursprung dieses Bildes:

»Was machte nun der König Abgar (von Edessa)? Er sah geschickte Maler und befahl ihnen, daß sie mit seinen Boten gingen und malten und im Abbild das Angesicht des Herrn brächten, damit er sich über sein Bild freute wie über seine persönliche Gegenwart. Nun kamen die Maler mit den Boten des Königs, aber sie vermochten nicht ein Bild der anbetungswürdigen Menschheit des Herrn zu malen. Als aber der Herr mit seinem göttlichen Wissen die Liebe des Abgar zu ihm anschaute (erkannte), und nachdem er sah, daß die Maler sich abmühten ein Bild zu finden, daß sie (ihn) malten, wie er ist, und es nicht vermochten, nahm er ein Tuch und drückte es auf sein Gesicht, der Lebensspender der Welt, und es wurde, wie er ist. Und jenes Tuch wurde gebracht und wie eine Quelle der Hilfen niedergelegt in der Kirche von Urhai (Edessa) bis auf den heutigen Tag.«[24]

Eigenartiger Text! Er sagt im Grunde dasselbe, was die Bildergegner behaupten: daß keine Kunst »die anbetungswürdige Menschheit des Herrn zu malen vermag«. Die Bilderverteidiger wissen – zumindest in der Symbolsprache der Legende – ebensogut wie die Bildergegner, daß die Kunst des Künstlers an der Unfaßbarkeit dieses Gegenstands scheitert. Der Künstler selbst, so sagt unsere Legende, muß sich das Bild Christi schenken lassen.

Der hohe Anspruch, den die ostkirchliche Bildauffassung an die Ikone stellt, kann nur durchgehalten werden, wenn das heilige Bild nicht primär Kunstwerk, sondern gottgeschenktes und *daher* gnadenerfülltes Bild ist. Dieses für die byzantinische Kunstauffassung typische Bildverständnis kommt schön zum Ausdruck in dem Gebet, das nach dem Malerhandbuch des Dionysios von Fourna zur »Weihe« des Ikonenmalers gebetet wird:

»Herr Jesus Christus, unser Gott, unbegreiflich in deiner göttlichen Natur... bist du greifbar geworden durch deine Menschwerdung um unseres Heiles willen... Du hast die heiligen Züge deines Antlitzes dem heiligen Tuche eingeprägt und dadurch den König Abgar von seiner Krankheit geheilt und seine Seele mit der wahren Gotteserkenntnis erleuchtet... Erleuchte ebenso, o Gott und Herr aller Dinge, deinen Diener N., erfülle seine Seele, sein Herz und

24 Text bei Dobschütz, ebd., S. 195*. Johannes von Damaskus begründet dieses Scheitern der Maler: »wegen des überstarken Lichtes, das vom Antlitz Christi ausging« (PG 94, 1173).

seinen Geist mit Weisheit und lenke diese Hände, damit sie lauter und klar die Gestalt deiner Person und deiner makellosen Mutter und aller Heiligen malen zur Ehre und zum Glanz und zur Verherrlichung deiner heiligen Kirche.«[25]

Wird religiöse Kunst in dieser Perspektive verstanden und praktiziert, dann ist sie vor der Gefahr gefeit (einer Gefahr, die die Ikonoklasten energisch in Erinnerung gerufen haben), daß das religiöse Kunstwerk zum Götzen, die Ikone zum Idol wird.[26]

25 The »Painter's Manual« of Dionysius of Fourna (Übersetzung von P. Hetherington). London 1974, S. 4.

26 Diesen Zusammenhang hat J.-L. Marion aufgewiesen: Fragments sur l'idole et l'icône. In: »Revue de Métaphysique et de Morale«, 1979, S. 433-445, bes. 443.

Gottes Meisterwerk

Geburt der Kunst aus der christlichen Mitte

Von Rémi Brague

Man fragt sich oft, ob das Christentum, das lange Zeit die große Kunst inspiriert hat, heute noch dazu fähig ist. Aber stellen wir zunächst eine andere Frage: Wenn christliche Kunst sich der Erhebung der Natur (hier der künstlerischen Betätigung) durch die Gnade (den christlichen Glauben) verdankt, besitzt dann die heutige Kunst noch hinreichend Substanz, um die Gnade der Taufe empfangen zu können? Zunächst scheint es ja dieser Kunst recht gut zu gehen: Keine frühere Epoche hat die Werke der Vergangenheit mit solcher Sorgfalt umhegt, sie so genau reproduziert, katalogisiert, sie so weit ausgestreut. Nie haben vermutlich mehr Künstler mehr Werke hervorgebracht. Und nichts beweist, daß die gesteigerte Quantität durch Qualitätsverlust bezahlt wird; wenn die Zeit unsere Kunst des 20. Jahrhunderts einmal ausgesiebt haben wird, werden deren Gipfel nicht hinter denen der Vergangenheit zurückstehen. Und dennoch . . .

Die Kunst ohne das Schöne

Wo finden wir die Kunst? Bilder und Statuen erwarten uns in den Museen. Werke aller Zeiten und Weltteile reihen sich aneinander. Nichts ist ihnen gemeinsam außer ihre Entwurzelung aus ihrer heimatlichen Landschaft, ihr Überstehen einer entschwundenen Zeit. Das Sinngebende ist aus ihnen gewichen: Die Statue ist nicht mehr das Tragende, worin eine Gottheit wohnen kann; das Gemälde ist nicht mehr die Weihgabe an den heiligen Patron oder das Bildnis, das die Tugenden eines Ahnherrn vor Augen stellen soll, usf. Die Werke haben für uns keinen anderen Sinn als sich selbst; eine Kunst, die etwas Nützliches hervorzubringen trachtete, schiene uns knechtisch. Aber: diese Eigenschaft, stolz auf nichts anderes als auf sich selbst zu verweisen, haben die Kunstwerke sich nicht selber verliehen. Sie erhalten sie vom unsichtbaren Außen, dem Blick, der ihnen die Würde eines Kunstwerks zu verleihen geruht. Ihr einziger Sinn liegt darin, betrachtungswürdig zu sein. Das Museum wird so zu einer Leichenhalle, deren Toten man gedenken muß, um ihnen Leben einzuflößen: »Aus diesem Nebeneinander toter Visionen steigt etwas unheimlich Sinnloses auf. Sie neiden einander den Blick, der sie zum Leben zurückruft, sie jagen ihn sich gegenseitig ab.«[1]

---

1 Paul Valéry, Le problème des musées. In: Pièces sur l'art (Pléiade, Bd. 2, S. 1291).

In der Neuzeit hat nicht die Qualität der Kunstwerke gelitten, sondern das Wesen unserer Beziehung zu ihnen. Die Art, sie anzusehen, die Weise, wie sie sich uns vorstellen, ist anders: sie sind Gegenstände für einen Zuschauer geworden. Der moderne Bezug zur Kunst der Vergangenheit ist der eines Subjekts (des Kenners) zu einem Objekt, und die moderne Kunst nimmt diesen Bezug als Norm hin, sie produziert Objekte, deren einziger Sinn im Für-ein-Subjekt liegt. Es möchte zunächst in eine Ausstellung (als provisorisches Museum) geraten, ehe es seinen Standort im endgültigen gewinnt. Der Künstler weiß – meist unbewußt –, daß der entscheidende Wert seines Werkes von der Weise abhängt, wie er es sieht. Je einmaliger ein Blick, desto größer sein Werk. Die Verwirklichung seiner Vision überragt an Bedeutung seine Werke, die sie nie restlos ausdrücken können. Die romantische Ironie, kraft welcher der Künstler weiß, daß er bedeutender ist als sein Produkt, ist aktueller als je; das Werk trägt in sich keine hinreichend überzeugende Evidenz mehr (es muß ja nicht nur sich selber bezeugen, sondern eine schaffende Kraft, die es nicht ausschöpfen kann), in ihm muß sich somit der Künstler mitdarstellen. Deshalb häufen sich die Manifeste, die zuweilen überzeugender sind als die Produkte der von ihnen begründeten Schule. Die Künstlerpersönlichkeit, die wichtiger ist als das Werk, erhält den Vorrang, wird zum wahren Meisterwerk, das Bewunderung erheischt.

Der Schaffende weiß außerdem, daß seine Werke, an denen er erkennbar werden soll, des Blickes des Kunstgenießers bedürfen. Mit diesem wird er ein widersprüchliches Verhältnis unterhalten: Einmal hegt er ihm gegenüber ein heimliches Ressentiment: Wie könnte der Zuschauer, der nichts leistet, aufgrund seines bloßen Schauens so schöpferisch sein wie er? Daher wird er den Drang haben, ihm den Sinn vorzuenthalten und sich hinter einem eingestandenen oder uneingestandenem Esoterismus zu verbergen. Statt sich offen zu zeigen, verschließt sich das Werk in sich selbst. Die Kunstebenen polarisieren sich bis zum Bruch zwischen einer populären Kunst und einer solchen für die Elite; kein gemeinsamer Stil vermittelt mehr zwischen ihnen. Wenn aber andererseits das Werk seinen Sinn aus dem Angeblicktwerden gewinnen soll, muß es den Blick auf sich ziehen; die moderne Kunst muß um diesen Blick werben, um ihm den Sinn zu entlocken. So scheint sie gezwungen zu sein, Effekte zu produzieren und dazu, wenn diese sich verbrauchen, ihre Methoden jeweils zu erneuern. Daher eine rasche Abfolge von Schulen und Stilen.

Die entscheidende Folgerung aus alldem ist ersichtlich: Die Künste sind nicht mehr Sache des Schönen, nicht mehr »schöne Künste«. Sie suchen weder mehr das Schöne noch das Häßliche, das nur von seinem Widerpart her Sinn bekommt; sie suchen viel eher, was man schließlich als das »Ästhetische« bezeichnet hat. Es braucht nicht mehr schön zu sein, wenn es nur »ästhetisch« ist, wobei das Wort (man muß es lächelnd sagen) im Griechischen dasselbe besagt wie im Lateinischen »sensationell«. Das Schöne, fortan eine Unterform

des Ästhetischen, ist jetzt eine Gattung unter andern, eine Art, Effekt zu erzeugen, wie etwa das Charakteristische, das Interessante, das Schockierende, Aufregende, Überraschende usf. Gewiß, man weiß seit je, daß das Dargestellte nicht schön zu sein braucht, daß Kunst auch aus einem abstoßenden Gegenstand ein schönes Werk gestalten kann. Aber das Neue ist heute, daß auch das Werk selbst nicht mehr schön zu sein braucht. Genug, wenn es »ästhetisch«, das heißt »künstlerisch« ist. Die Kunst erscheint wie vom Schönen befreit und wichtiger als dieses. Sie dient nicht mehr der Schönheit.[2]

Die Zerstreuung des Gesamtwerks

Das Gesagte wollte nichts weiter als eine allgemeine Tendenz unserer Zeit aufdecken, es hatte keinen bestimmten Künstler im Auge, oder gar seinen Versuch, diesem Trend zu entgehen. Stimmt es aber, so müßte es uns zwingen, die Frage der christlichen Kunst neu zu stellen. Kann eine vom Schönen unabhängig gewordene, die Schöpferkraft des Künstlers durch Wirkung auf den Zuschauer ausdrücken wollende Kunst noch christlich sein? Kann sie ihre Produkte in den Dienst des Glaubens stellen, ohne diesen – vielleicht gegen den Willen des Autors – zu verfälschen? Denn das Schöne ist in der Tat der Punkt, an welchem die Kunst mit dem Glauben zusammentreffen kann. Ich sage: mit dem Glauben und nicht einfach mit dem Sakralen. Denn dieses zweideutige Wort kann Anlaß sein, daß man nach Effekt hascht. Beim Glauben stehen wir in Beziehung zu einem Sakralen, das auch und wesentlich heilig ist. Nun aber hat das Schöne eine bestimmte Nähe zum Heiligen: Es entrückt uns aus uns selbst, öffnet uns einer Welt, die uns überlegen ist, zu der wir aufgrund einer unverdienten Gnade zugelassen werden und angesichts deren wir uns unwürdig fühlen. Das Schöne erfordert Respekt. Vor ihm kann man sich nicht beliebig verhalten und reden. So öffnet es auch den Zugang zu den andern Transzendentalien: zum Wahren, zum Guten. Deshalb kann eine Kunst, die dem Schönen dient, sich dem Glauben nicht widersetzen, der zur Wahrheit, zum Guten schlechthin führen will. Was aber soll man dann mit einer Kunst anfangen, die nicht weiter führt als bis zur Selbstbejahung des Subjekts? Wenn Kultur nur bis dahin gelangt, muß man dann nicht mit ihr brechen, falls man ohne Götzendienst anbeten will? Hier müßte die Unterscheidung der Geister jeden Einzelfall prüfen, denn die Natur des Kunstwerks erzwingt nicht automatisch die Haltung dessen, der sich seiner bedient. Ein Werk, das in der einzigen Absicht, Gott zu verherrlichen, geschaffen wurde, kann seinem Sinn entfremdet werden und der Erzeugung von Sensationen dienen; und umgekehrt kann ein Kirchenlied, das nur die Selbstverherrlichung der Gemeinde auszudünsten scheint, trotz allem einen echten Glaubensakt veranlassen usf.

2 Vgl. Goethe, Von deutscher Baukunst, und Victor Hugo, Vorwort zu Cromwell.

Wer immer Kunst hervorbringt oder sie genießt, hat hier eine Gewissenserforschung zu halten – die jeder nur für sich selber anstellen kann. Immerhin kann ein weiteres Bedenken des Sieges des Ästhetischen über das Schöne den Gesichtspunkt klären, unter dem eine solche Erforschung zu erfolgen hat. Und dies nach verschiedenen Richtungen hin. Man könnte das Werden der philosophischen Revolution zurückverfolgen, die zum modernen Subjektsbegriff geführt hat, aber das würde uns aus den Grenzen einer Reflexion über Kunst hinausführen. Darum wollen wir uns lieber an den andern Pol des »schönen Dings« halten (um mit diesem Wort sowohl »Werk« wie »Subjekt« zu vermeiden). Fragen wir uns, was dieses Ding für den Sog der Subjektivität anfällig macht, der in der ästhetischen Haltung wenn nicht unser unabwendbares Geschick, so doch ein spontanes Gefälle erzeugt. Wir sagten: Was Kunstwerk war, ist für uns zum Kunstobjekt geworden. »Wir haben Produkte, wir haben keine Werke mehr.«[3] Der Verlust der Dimension »Werk« scheint die Flut des Ästhetischen erzeugt zu haben. Um das zu erweisen, kann man von dem längst festgestellten Faktum der Zerstreuung der Künste ausgehen: Malerei, Skulptur, Musik, Poesie isolieren sich immer mehr voneinander. H. Sedlmayr hat sehr gut gezeigt, wie diese Zerstreuung aus einer Abtrennung der Architektur herstammt, was viele Aspekte der modernen Kunst erklärt.[4] Die Heraufkunft des Ästhetizismus geht parallel mit einer Zerstreuung der Künste: Eine so aufgelöste Kunst widersteht der Subjektivität nur noch schwer. Und diese Auflösung ist unaufhaltsam, sobald die Architektur nicht mehr das dominierende Modell ist. Denn sie hat es verhindern können, den uninteressierten Blick auf das Kunstwerk zu unterscheiden von bloßem Umgang mit Gebrauchsgegenständen. Vor ein Bauwerk können wir uns nicht hinstellen wie vor ein Gemälde; sonst hören wir auf, es so hinzunehmen, wie es sich vorstellt. Wir müssen es zumindest betreten, vielleicht schließlich darin wohnen. Dann unterwirft es sich unsere Subjektivität und zwingt uns unter sein Gesetz.

Wegen dieses Eindrucks, in einem umfassenden Ganzen situiert zu sein, ist die Architektur mehr als eine Kunst unter andern; ja sogar mehr als eine Kunst. Sie ist das Gleichnis für eine weit umfassendere Wohnstatt, eine unsichtbare Ökonomie. Als dieses Symbol ist sie einigermaßen naturhaft fähig, die Gesamtheit der Künste zu beherbergen und ihnen ihre Einheit mitzuteilen. Deshalb wäre es illusorisch, ihr, wenn sie diesen Symbolwert eingebüßt hat, ihn künstlich wiederzugeben, etwa indem man äußerlich (als wäre sie eine von ihnen) alle Künste zu einem »Gesamtkunstwerk« um sie versammelt: Das Subjekt von allen Seiten her anzusprechen besagt noch keinen Überstieg über den Subjektivismus. Wenn die christliche Architektur, das Hochamt, das barocke Fest usf. alle Künste einzubergen vermögen, so deshalb, weil sie

3 Balzac, Béatrix, Anfang.

4 H. Sedlmayr, Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit. Salzburg 1948, S. 80.

ihrerseits ihre Einheit von der durch sie gefeierten Totalität her erhalten. Diese ist wie eine Welt – der Hintergrund aller Gegenstände, der seinerseits nie zu vergegenständlichen ist, der Grund für alles Hervorgebrachte, der selber nie hervorgebracht wird, aber hinter allen Kunstwerken steht als *das sich selber erzeugende Kunstwerk.*[5]

Von der Gegenwart oder Abwesenheit dieser Werk-Welt oder dieses Welt-Werks hängt die Zerstreuung oder der Zusammenhang der Kunst ab. Auf dieser Ebene allein wird über die »religiöse Dimension« der Kunst entschieden, die heute zuweilen totgesagt wird. Ein solcher Verlust liegt nicht darin, daß unveränderte Techniken auf nunmehr profan gewordene Subjekte angewendet werden. Er liegt in dem fortschreitenden Hinschwinden der Gesamttatsache der Kunst entsprechend einer ebenso langsam gewordenen Unfähigkeit, die Welt in einer Gesamtschau zusammenzufügen und jedem Werk den Zusammenhang, der es mit allem übrigen eint, zu verschaffen.

Der Schwund der Mythologie

Daß hinter jedem Kunstwerk ein Horizont, eine ernährende Umwelt stehen muß, ist nicht ohne weiteres erkennbar; deren Notwendigkeit wirkt um so souveräner, je unbeachteter sie bleibt. Zur Sprache kam sie erst, als man ihre Abwesenheit bemerkte. Das ist im Prozeß der Ersetzung der Kunst durch die Ästhetik relativ früh erfolgt. Der Begriff, der zur Bezeichnung des abwesenden Notwendigen diente, war der der *Mythologie.* In seinem »Gespräch über die Poesie« (1800) legt der junge Friedrich Schlegel einem der Unterredner folgendes in den Mund: »Alles Wesentliche, worin die moderne Dichtkunst der Antike nachsteht, läßt sich in die Worte zusammenfassen: Wir haben keine Mythologie.«[6] Der Romantiker stellt das Fehlen einer modernen Mythologie nur fest, um seiner Hoffnung ihrer Wiedergeburt dank der idealistischen Philosophie desto wirksameren Ausdruck zu geben. Gewiß: er wird deren Unmöglichkeit bald genug selber bemerken; aber ihr Scheitern stellt nur desto unerbitterlicher vor das Problem dieses Ausfalls. Diesen umschreibt er zunächst auch nur mit Metaphern: Was fehlt ist »Mittelpunkt, fester Halt, mütterlicher Boden, Himmel, lebendige Luft«, erst 1823 treten erklärende Worte hinzu: »geltende symbolische Naturansicht, als Quelle der Phantasie, und lebendiger Bilder-Umkreis jeder Kunst und Darstellung«. Diese Erklärungen sind im Grunde überflüssig; der zentrale Hinweis auf die griechische Mythologie ist in der ganzen Epoche gegenwärtig. Und selbst wenn man sich vor dem Irrlicht eines idealisierten Griechentums hütet, behält Schlegels Diagnose ihre Geltung: Die griechische Mythologie hat in der Tat der

5 F. Schlegel, Gespräch über die Poesie. In: Kritische Ausgabe II, S. 324. Vgl. Nietzsche, Wille zur Macht, § 796.

6 F. Schlegel, ebd., S. 312, vgl. S. XCI.

klassischen Kunst – der Antike und der in der Renaissance erneuerten – ein Repertorium von Themen geliefert, das den Werken ein zusammenhängendes Ganzes zu bilden erlaubte. Und das gilt nicht bloß für die griechische Welt, kann man doch der durch die vom Christentum eingeführten Vorstellungen gebildeten Welt (Biblische Geschichte, Engelwelt, Leben Jesu) zumindest für eine Zeit eine der Mythologie vergleichbare Funktion zuschreiben. Vielleicht entschwindet diese Welt sogar langsamer, als es auf den ersten Blick scheinen mag: Kunst, die einer Mythologie am wenigsten zu verdanken scheint, wie die Landschaft, das Stilleben, der realistische Roman, lebt vielleicht heimlich vom Widerschein einer theoretischen Auffassung der Welt und ihrer Einheit, sogar von der Spur eines Glaubens an die Schöpfung.[7] Endlich sei darauf hingewiesen, daß, wenn ein Verzeichnis von mehr oder weniger vorgelieferten Sujets oft in Akademismus absinken kann, sein Manko zuweilen vor ein beängstigendes Problem stellt: Welcher Gegenstand ist überhaupt noch wert, behandelt zu werden? Die Wahl eines Sujets, ausgehend von rein innerlichen Kriterien, führt mit ziemlicher Logik zur Aufhebung jeder Idee von Gegenständlichkeit.[8]

Das langsame Hinschwinden des mythischen Universums ist somit der Grund für die Verzettelung der Künste, wodurch ihre Emanzipation vom Schönen und ihr Einrücken in den Bereich des Ästhetischen gefördert wird. Die Kunst verliert an Gewicht, wird zu einem Schmuck des »eigentlichen« Lebens, einem Schmuck ohne Wahrheit und Ernst. Der Rückweg zum antiken Heidentum und seinen Mythen ist abgeschnitten. Moderne Wissenschaft und Technik haben uns unfähig gemacht, Quellen durch Nymphen oder Blitze durch Zeus hindurch zu sehen. Das sittlich zweideutige Heidentum verliert jene Unschuld, die ihm seine Naivität verlieh, sobald man zu ihm heimzukehren sucht. Ein *gewolltes* Heidentum verkehrt sich ins Dämonische. Angesichts der platten, aber anständigen Genauigkeit der modernen Wissenschaft wird die einstige Wahrheit der olympischen Götter zur bloßen Illusion. Die griechische Skulptur zum Beispiel, in der die physische Schönheit das Abbild göttlicher Heiterkeit war, verkehrt sich, wenn nachgeäfft, in einen Kult der Kraft oder der Sinnlichkeit. Ein anderer Gedanke, eine moderne Mythologie auszubilden, liegt seit langem in der Luft.[9] Aber kann man eine Mythologie zusammenbasteln? Sie auf der Wissenschaft aufbauen, wäre ideologischer Unsinn. Sie außerhalb ihrer zu bilden, kann zu gelegentlich faszinierenden Ergebnissen führen (Stefan George, Yeats, Michael Tournier), aber ihr Geltungsbereich

7 Selbst Flaubert, dessen Spinozismus vielleicht der einzige Versuch ist, den Traum des jungen Schlegel zu verwirklichen, spricht davon, »die Dinge zu sehen, wie Gott sie sieht«.

8 Es ist beängstigend zu sehen, daß moderne Kunst sich die Arabeske als Modell vorhält (F. Schlegel, Baudelaire), die Kunst des Islam, der Religion ohne Menschwerdung. Das Ende der Mythologie führt vielleicht mit Notwendigkeit zur Abstraktion.

9 Vgl. den unter dem Titel »ältestes Programm des Deutschen Idealismus« (1796?) bekannten Text. Ebenso Anm. 6.

bleibt auf den Innenraum des Werkes beschränkt. Sie bilden nicht mehr die Umwelt, innerhalb welcher das Werk kristallisiert, sondern sind selber fabrizierte Werke. Das Interesse und Anziehende der Mythologie besteht just darin, je schon vorfindlich zu sein. Eine solche zu erfinden, ist nicht minder absurd, als künstlich eine natürliche Sprache zu erfinden. An etwas von uns Fabriziertes können wir nicht glauben. Besser noch: wir sollten es nicht einmal nötig haben, an eine Mythologie zu »glauben« (die Griechen »glaubten« nicht an ihre Götter). Sie muß das Selbstverständliche sein.

Wenn es wahr ist, daß der Schwund der Mythologie es einer Kunst verunmöglicht, sich radikal und endgültig vor Ästhetizismus zu schützen, dann stellt dieser Schwund christlichen Umgang mit Kunst vor eine unübersteigliche Schwierigkeit. Man erkennt aber auch, daß es dem Christentum nicht wohl anstände, es zu bedauern, da es zu einem guten Teil dafür mitverantwortlich ist. Die Weigerung, natürliche Kräfte anzubeten, die man nicht mehr als belebt betrachtet, beginnt bei den Propheten Alten Bundes und hält sich im Neuen entschieden durch. Die moderne Wissenschaft, die uns für das mythische Universum blind macht, wäre vermutlich nicht möglich geworden in einer durch die jüdisch-christliche Kritik nicht vorgängig entvölkerten Welt. So hat man dem Christentum die Zerstörung der Schönheit vorhalten können,[10] und das Heimweh der Ästheten richtet sich oft gleichzeitig auf die Antike und gegen das Christentum. Man kann gewiß entgegnen, die Entzauberung der Welt sei durchaus nichts Negatives, die Rationalisierung und Eroberung der Natur stünde in engem Zusammenhang mit der Gewinnung einer gewissen Freiheit, die mehr wert sei als die abergläubischen Schrecken des Heidentums, und daß die Ästhetik auch jener Bezug zur Schönheit sei, der von der Emanzipation gegenüber der Natur verursacht wird.[11] Und diese Einsicht ist nicht durchaus falsch.

Der Mythos verdichtet sich

Aber wir möchten jetzt lieber zeigen, wie die Verbote, die das Christliche dem Heidentum gegenüber verursacht hat, durch einen Gewinn aufgewogen werden, der das letztere von seinen Begrenzungen befreit; wie das Christliche somit das Äquivalent dessen besitzt, was im Heidentum zu einem der höchsten Gipfel der Kunst Anlaß gab, oder, um mit Hamann zu sprechen: »Wenn unsere Theologie... nicht soviel werth ist als die Mythologie: so ist es uns schlechthin unmöglich, die Poesie der Heiden zu erreichen – geschweige zu übertreffen.«[12]

---

10 Vgl. Mallarmé, Brief an Lefébure vom 17. 5. 1867.

11 Zu diesem Thema vgl. den Aufsatz von J. Ritter, Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft. In: Subjektivität. Sechs Aufsätze. Frankfurt 1974, S. 141-163 und 172-190.

12 Aesthetica in nuce, S. 109f. (Reclam).

In welchem Sinn also ist die Theologie als die Weise, wie Gott redet, die in Christus als dem Wort Gottes gipfelt, Mythologie? Man hat schon immer bemerkt, daß Jesu Leben in mancher Hinsicht erstaunliche Ähnlichkeit mit gewissen Mythen besitzt: Da ist eine Persönlichkeit, die auf wunderbare Weise geboren wird, Kranke heilt, seinen Leib als Speise für das Leben der Welt gibt, stirbt und wieder auflebt und damit eine unerhörte Fruchtbarkeit bringt usf.; alles das bietet gewisse Vergleichspunkte. Lange Zeit vermochten Dichter und Künstler sich dieser zu bedienen, um die Gestalt Christi besser zu erfassen, auch umgekehrt, diese Gestalt zu verwenden, um den heidnischen Heilungs- und Fruchtbarkeitsmythen jene Sinnfülle zu verleihen, die sie anders nicht erreichten. War aber einmal die Fähigkeit, dem Mythos anders denn als unbegründete Fabel wahrzunehmen, verloren, so konnten diese Ähnlichkeiten dazu dienen, die Geschichte Christi gesamthaft als Legende zu erklären oder – bei Gemäßigteren – zu fordern, man möge den zentralen Kern der christlichen Botschaft von diesen fremden Überlagerungen befreien. Uns scheint es richtiger, hier eine der zentralen Intuitionen von C. S. Lewis wiederaufzugreifen: »Wie der Mythos den Begriff überragt, so überragt die Inkarnation den Mythos. Das Herzstück des Christentums ist ein Mythos, der gleichzeitig ein Faktum ist. Der alte Mythos vom gestorbenen Gott kommt, ohne aufzuhören, ein Mythos zu sein, vom Legenden- und Einbildungshimmel herab auf den Erdboden der Geschichte. Er ereignet sich zu einem bestimmten Zeitpunkt, an einem bestimmten Ort, gefolgt von definierbaren historischen Konsequenzen... Während er eine Tatsache wird, hört er nicht auf, Mythos zu sein: das ist das Wunderbare... Um wahrhafte Christen zu sein, müssen wir gleichzeitig das historische Faktum bejahen und den Mythos (der freilich ein Faktum geworden ist) annehmen und dabei unsere Einbildungskraft genauso weit öffnen, wie wir es für alle Mythen tun.«[13] Das Paradox ist hier, daß der Mythos nicht einfach in dem Sinn wahr ist, in dem er etwas Tiefsinniges über Welt und Mensch ausdrückt – was nicht kostspielig ist –, sondern in einem schlichteren Wortsinn, weil er wirklich stattgefunden hat, nicht anders als jedes andere geschichtliche Ereignis. Der Mythos könnte in unserer Welt nicht überleben, wenn darin bloße Fakten zählten; er könnte höchstens in Ideologie oder trunkene Träumerei absinken. Mit Christus jedoch verbirgt er sich im unscheinbarsten empirischen Faktum. Und das möchte wohl sein einziger Zufluchtsort sein. Die Gottwelt der heidnischen Mythologie verdichtet sich im Christentum bis zu der Spitze, die Christus heißt, dem »letzten Halbgott« (Hölderlin) – so wie im Judentum das erwählte Volk sich immer mehr konzentriert hat: auf den »Rest Israels«, der schließlich mit der Person Jesu von Nazaret zusammenfällt. Aber dieses Nadelöhr, durch das alles Geschöpfliche

13 »Myth became fact«. In: God in the dock. Essays on Theology, Fount Paperback, 1979, S. 43f. Vgl. die von Paul F. Ford gesammelten Hinweise, Companion to Narnia, San Francisco 1980, s. unter »Mythology«, S. 206f.

hindurch muß, ist zugleich der Brennpunkt, von dem her das Bild erneut alle seine Dimensionen ausfaltet, aber um den Preis einer völligen Umkehr.

Die gewohnte Beziehung der Kunst zu ihrem mythologischen Hintergrund wird dergestalt vom christlichen Faktum revolutioniert. Die klassische Kunst setzt eine Mythologie voraus, weil sie nicht pure Fiktion sein kann. Sie muß vergegenwärtigen, alles kann sie nicht tun. Des Künstlers Tätigkeit folgt der einer Welt nach, die sich unter der Gestalt eines Helden oder von Göttern darstellt, deren jeder die Welt unter einem bestimmten Gesichtspunkt zeigt.[14] Die Initiative steht bei den Göttern. Der Künstler antwortet auf diese Kundgabe, indem er ihr eine poetische oder plastische Form gibt. Und einzig diese Form gibt der in einem bestimmten Gott erblickten Welt eine erkennbare Figur. Der Endpunkt der Mythologie, ihre letzte Etappe, ist kein anderer als dieser künstlerische Akt, durch den der Gott eine erkennbare Gestalt erhält,[15] in einem Werk, das die göttliche Offenbarung feiert und festigt. Der mythologische Prozeß schließt somit den Künstler in sich ein; mehr noch: in letzter Instanz beruht er auf ihm. Dennoch bürgt nichts dafür, daß der Gott wirklich so aussieht, wie der Künstler ihn darstellt. Bestenfalls kann das Kunstwerk die Gestalt haben, der der Gott, falls er sich versichtbarte, gleichen würde. Somit muß der Künstler so getreu wie möglich das darstellen, was sich nicht zeigt; das versichtbaren, was sich von sich selbst her versichtbaren müßte. Er ist zu dem Traum verurteilt, daß sein Werk sich belebe und eigenes Leben gewinne. Demgegenüber liegt im christlichen Ereignis die ganze Initiative auf seiten Gottes. Er geht bis zur spontanen Annahme einer menschlichen Natur. Nichts trennt mehr das Göttliche von dem Werk, das es versichtbart. Und nichts von dem, was von Gott sichtbar ist, bleibt außerhalb Christi. Während die Kunst dauernd in der Erwartung der Inkarnation verharrt, ist sie hier volle Wirklichkeit. Mythos und Faktum fallen überein. Das übersetzt sich auf der Ebene des Ausdrucks durch den Übereinfall des mythischen Berichtes mit dem exaktesten und nüchternsten Bericht – weshalb der Stil der Evangelien unvergleichlich ist. Der Mythos, völlig vom Faktum eingesogen, überlappt es nicht mehr mit seiner fabulierenden Aura. Entsprechend ist das Faktum nur die Darstellung des Mythos: Nichts in ihm ist nicht sinngesättigt. Christus ist in seinem Leben wie ein verselbständigtes Werk, das sein eigener Künstler wäre.

Die Mythologie ist für gewöhnlich der vom Werk vorausgesetzte Hintergrund. Es erhellt sich, zum Beispiel in Hellas oder in Indien, von diesem Grund her, von dem es einen bestimmten Aspekt vergegenwärtigt. Es feiert, wie wir sahen, eine Epiphanie, die es nicht selber ist. Mehr noch: gesetzt, selbst in einem genialen Werk könnte ausnahmsweise die Feier mit der Offenbarung ihres Gegenstandes übereinfallen, das Wunder beträfe doch nur einen Teil der

14 Vgl. W. F. Otto, Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes. Frankfurt ^{6}1970, S. 13, 101, 121f., 126, 161, 171.

15 Vgl. Herodot, II, 53,2 (über Homer und Hesiod) und Quintilian, XII, 10,9 (über Phidias).

göttlichen Welt, eine Episode unter andern im Epos einer der Gestalten aus dem wimmelnden Pantheon. Mit Christus wendet sich das alles: Nicht nur fällt eine konkrete Person mit einer mythischen zusammen – was sich schon im Alten Bund ereignete[16] –, diese Person konzentriert darüber hinaus die Gesamtheit der mythischen Welt in sich. Gewiß: Menschwerdung, Leben und Pascha Christi gehören zur Heilsgeschichte und werden von ihr her verständlich, dem vergleichbar, wie es eine Statue von der Legende des Gottes her wird. Gleichzeitig aber enthält Christus »die Fülle der Gottheit« (Kol 2,9) in sich, und damit auch die Fülle des ganzen Epos Gottes mit seinem Volk. Das Werk (Christus) faßt die gesamte Mythologie (die Heilsgeschichte) in sich, zeigt das Zentrum, auf das hin das verstreute Gewimmel seiner Gestalten strebte. Die Gesamtgeschichte ist in einer Episode enthalten, die trotzdem einen Teil dieser Gesamtheit bildet: Christus bringt nichts Neues zum Alten Bund hinzu, dessen Vollendung er ist, und doch bringt er in seiner Person alles in neuer Gestalt.[17] Darin ist er das vollkommene Kunstwerk.

Das freie Symbol

Im Heidnischen fällt keine Einzelgestalt mit der Gesamtheit der mythischen Welt zusammen. Jede muß sich von einem Hintergrund lösen, den sie nicht beherrscht. Die Gegenwart dieses Grundes ist das Geschick, das auf Gilgamesch oder auf Herkules lastet, einer Rache gleich, die sie zuletzt in die Gesamtordnung zurückführt. Christus dagegen ist kein tragischer Heros, den eine unpersönlich-feindliche Macht von außen bedroht. Da der Mythos ganz in ihm aufgeht, bleibt kein außerhalb stehender Rest davon übrig. Der Vater hat alles in die Hände des Sohnes übergeben. Deshalb ist Christi Stunde *seine* Stunde, nicht die Grenze, die das Geschick ihm anberaumt, sondern seine Verherrlichung. Seine Sendung, der Kelch, den er trinken, die Taufe, mit der er getauft werden muß, drängen sich seiner Freiheit nicht auf. Sie sind vielmehr die Gestalt, die sie annehmen muß, um unsere Gestalten, sofern sie frei sind, an sich zu ziehen und sie so von ihrem Sündengeschick zu befreien. Das Weltgesetz zwingt sich ihm nicht auf; er ist autonom, weil das Gesetz seines Seins der Gehorsam an den Vater ist, dessen vollkommener Ausdruck, dessen Wort er ist. Der Mythos wird Logos – nicht als Vernunft, sondern als Wort. Der innerlich worthaft gewordene Mythos steht nicht mehr im Gegensatz zur Freiheit, ist vielmehr mit ihr identisch. Daraus folgt, daß der Bezug zwischen dem Werk und dem, was es darstellt, sich verändert hat: Er wird fortan von der Freiheit geregelt. Wenn man unter »Symbol« eine mythische, sinnbeladene Gestalt versteht, wobei diese auch Realitätsgehalt haben kann, dann wird man

16 Schelling, Einleitung in die Philosophie der Mythologie, 7. Lektion, S. 171.

17 Irenäus, Adversus Haereses, IV, 34,1.

Christus als das Paradox eines freien Symbols bezeichnen dürfen. Dies hat nichts gemein mit der Weise, wie eine geschichtliche Persönlichkeit symbolisch werden kann, weil ein Volk oder eine Epoche sich schließlich in ihr erkannt hat. Denn in einem solchen Fall spielte die symbolische Dimension im Rahmen der Geschichte dieselbe Rolle wie das Geschick in der Mythologie: Sie wird die konkrete Geschichtlichkeit der Person erdrücken, die für spätere Historiker nur um den Preis einer Entmythologisierung neu auftauchen kann. Hier würde das Symbol gegen die Freiheit spielen: Die Person ist wirksam, *sofern* sie Träger einer Symbolik ist. Nichts dergleichen bei Christus. Gerade seine Freiheit erhebt ihn zum Symbol. Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes, weil er frei auf den Vater hinweist, der ihn gesandt hat. Dadurch wird eine dem Kunstwerk gesetzte Grenze aufgehoben: Dieses fordert einen Betrachter, der es von innen her liest und in ihm gerade das Symbol, das es ist, erschaut. Hier dagegen verweist das Werk in Freiheit auf den Vater als den Wirkenden (vgl. Joh 5,19). Der Betrachter kann es deshalb – wie sich noch zeigen wird – nicht anders richtig lesen, als indem er sich ihm angleicht. Entsprechend verhält es sich mit dem Kosmos von christlichen Symbolen, denen des Mittelalters zum Beispiel: Sie ordnen sich um das zentrale Symbol, um Christus mit seiner Freiheit, und lassen sich adäquat nicht anders deuten, als indem der Betrachter zum letzteren *wird*, indem er seinen eucharistischen Leib empfängt und in seinen kirchlichen Raum aufgenommen wird.

Nichts vermag Christus auf ein allgemeines Gesetz einzuschränken, dessen bloße Anwendung er wäre. Er erscheint in seiner eigenen unzerstörbaren Einzelheit. Man erkennt es an der Weise, wie er sich vorstellt: Er wirkt Wunder und erzählt Gleichnisse, beide Tätigkeiten drücken in Handlungen und Worten den Einbruch einer absoluten Einzelheit aus. Bevor man deshalb historisch nach den Einzelheiten Jesu (nach seinem *ipsissimum)* forscht, müßte man sich von der Tatsache betreffen lassen, daß niemand so einzeln (so *ipsissimus*, wenn man will) war wie Jesus. Seine Wunder sind in der Tat völlig einmalige Handlungen, seine Gleichnisse völlig einmalige Wortungen.

Die Parabel ist ein linguistisches Wunder, wie ein Wunder eine verwirklichte Parabel ist. Die Parabel ist ein Wort, das mit der Sprache in einem unvergleichlichen Verhältnis steht.[18] Das Wort geht hier mit der Sprache so souverän um, daß es ihre Möglichkeiten bis ins Äußerste vortreibt und sie von innen her sprengt. Sein rätselhafter Charakter, der jede endgültige Besitznahme und jede Neuformulierung verunmöglicht, nötigt dazu, seinen Buchstaben zu wahren. Aber die Parabel hält sich gleichzeitig für eine unbegrenzte Reihe von Deutungen offen, seit der Auferstehung, da der Sinnquell mit dem Heiligen Geist zu fließen beginnt, bis ans Ende der Welt. Die Parabel ist das Gegenteil

18 Man beachte, daß das Wort »parole«, das Saussure als Gegensatz zu »langue« wählt, ein Wort ist, das in den romanischen Sprachen sich gerade von »Parabel« herleitet.

des Schwurs, den Jesus verbietet und der die Sprache dem, was in der Welt gegenwärtig ist, verknechtet (vgl. Mt 5,34f.); sie bezeugt vielmehr die überlegene Freiheit des göttlichen Wortes, das nicht von dieser Welt ist, aber sie betreten hat. Jede Parabel ist eine solche dieses Wortes, sowohl weil sie von ihm ausgeht, wie weil sie es verkörpert. Ihr Sinn ist vom Buchstaben ebenso untrennbar wie der Logos von der Menschheit Jesu; Buchstabe und Menschheit sind beide unübersteigbar, und der Geist löst sie so wenig auf, daß er sie vielmehr immer neu ins Licht setzt. Insofern verwirklicht die Parabel den höchsten Traum der Dichtkunst.

Das Wunder ist ein einmaliger Akt, sofern es die Einmaligkeit Christi ausdrückt. Seine Wunder sind sein *Werk*, und seine Werke sind schön (vgl. Joh 10,32). Der Ausruf: »Er vollbringt alles aufs beste« *(kalōs,* Mk 7,37) drückt die gleiche Bewunderung aus, die zu Beginn der Genesis den Schöpfer angesichts seiner Schöpfung ergriff. Der einzigartige Charakter des Wunders ist der gleiche wie der, den die geschaffene Welt der Einmaligkeit seines Schöpfers verdankt, was diese Welt zum ersten Kunstwerk macht: Denn von welchem Gesetz wollte man die Totalität des Seienden herleiten? Das Wunder schenkt jenen, denen es zugute kommt, den einmaligen Bezug zu ihrem Schöpfer zurück; es wendet sich in einer einmaligen Lage an einzelne, die dadurch ihre Einzelheit wiedererhalten. Ein Blinder zum Beispiel verläßt beim Kontakt mit dem ihn heilenden Christus seine soziale Rolle, die ihn zu einem Fall eines allgemeinen Gesetzes stempelte, er bittet darum, von einem Gebrechen, das ihm einen Platz anwies, geheilt zu werden, um auf neue Weise Person zu sein. Indem dies geschieht, verwirklicht das Wunder das Ideal der absoluten Einmaligkeit des Kunstwerks – dessen Existenz uns seinerseits, in eingeschränktem Maß, die Idee des Wunders nahelegt.

Beide, Parabeln und Wunder, sind Gebärden der *Autorität.* Die Wunder bezeugen Jesu Recht, mit Autorität zu sprechen (vgl. Mt 9,6 u. ö.). Diese ist, ganz wörtlich, der Einbruch des Autors in das Stück oder des Gesetzgebers in die Rechtsverfassung. Im Wunder werden die »Naturgesetze« nicht vergewaltigt, sondern gleichsam auf ihren Geist zurückgeführt, mit Billigkeit ausgelegt und dadurch mit unerhörter Wirksamkeit ausgestattet. So wiederholt zum Beispiel die Brotvermehrung in beschleunigtem Rhythmus die Vermehrung der Körner in der Ähre, die Gott aus der Erde wachsen läßt, um den Menschen das Brot zu schenken.[19] Und entsprechend verhält es sich mit dem mosaischen Gesetz: es wird nicht überschritten, sondern auf seinen Grund hin zurückgeführt und so mit einer unerhörten Forderung ausgestattet. Christi Freiheit ist dergestalt Auto-nomie: Er ist das Gesetz in Person. Sein Handeln ist gekennzeichnet durch den Übereinfall unvorhersehbarer Freiheit und restloser Notwendigkeit *a posteriori:* durch das, was große Kunst auszeichnet.

19 Vgl. C. S. Lewis, Miracles. A preliminary study. Fount Paperback, 1979, Kp. XV, S. 140.

Das Werk des Glaubens

Wenn Wunder und Gleichnisse die Einmaligkeit Christi ausdrücken, dann ist Christus selber das zentrale Werk. Wie das Genie (im Sinn des 18. Jahrhunderts) wichtiger ist, als was ihm Ausdruck verleiht, so verweisen Christi Werke auf das, was er ist: nichts anderes als das reine Liebeswirken innerhalb der Dreieinigkeit. Der »geschaffene« Christus tut seine »Werke« nicht, weil er der Natur entspricht, sondern weil er dem Vater, dem Ursprung von allem, antwortet. Diese Antwort erfolgt im Glauben. Die Wunder entstammen dem Glauben. Um sie zu wirken, ist es nötig und hinreichend zu glauben. Wir müssen deshalb versuchen, im Glauben das zentrale Werk Christi anzunähern: sein Pascha, das sich im Wunder der Auferstehung vollendet, deren Gegenstand der Logos selbst ist. Sobald aber vom Glauben die Rede ist, rühren wir an das Zentrum dessen, was hinsichtlich der Kunst das höchste Paradox ist. Ist doch ein Kunstwerk normalerweise ein »schönes Ding«, etwas Wirkliches, das auf bloße Gegenständlichkeit reduziert werden kann, deren Schönheit aber Beistimmung erheischt und zum Ihr-Beiwohnen einlädt. Das Kunstwerk ist gewissermaßen glaubwürdig und macht die Welt, auf die es sich öffnet, glaubhaft. Das tun zum Beispiel die griechischen Statuen für uns, die wir keinen Zugang mehr zu den von ihnen vergegenwärtigten Göttern haben, und denen sie trotzdem noch eine gewisse Notwendigkeit verleihen. Im Christentum ist es das Gegenteil: Die Heilsökonomie, gesammelt im Pascha Christi, muß durch den Glauben hindurchgehen. In diesem höchsten aller Werke ist nichts dinghaft; an ihm zählt nur, was eigentliches Werk ist, entscheidet nur die an sich unzerteilbare Handlung. Das sichtbare Werk gründet auf dem Glauben als Zugang zum unsichtbaren Werk. Das Kreuz ist nur für den lesbar, der es im Glauben als den Knoten des Heilsdramas entgegennimmt, als die Verwirklichung der väterlichen Absicht und als Quell der Gaben des Geistes, der ihm ermöglicht, es als solches zu empfangen. Das höchste Werk des Sohnes fordert die höchste Erprobung des Glaubens, weil es sich im Grauen der Kreuzigung verbirgt.

An diesem Meisterwerk göttlicher Kunst ist nichts »schön«. Menschliche Kunst vermag, ausgehend von einem nichtssagenden, ja häßlichen Gegenstand, ein schönes Werk zu gestalten. Was aber könnte dem Kreuz Schönheit verleihen? Ein gewisser christlicher Platonismus würde vielleicht erwidern, daß das, was die Augen des Fleisches als sinnlich-häßlich erblicken, von den Augen des Geistes als intelligible Schönheit erschaut wird. Man sollte jedoch, scheint mir, darüber hinausgehen: Was das Kreuz verklärt, stammt nicht von uns, sondern ist die reine Liebe dessen, der sich in Freiheit daran annageln läßt. Die Liebe ist es, die hier etwas Analoges zum Wirken der Kunst leistet: Christi Kunst ist die Liebe; die Verklärung erfolgt hier nicht von außen und im nachhinein durch den Künstler oder durch den Geist des Beschauers. Sie erfolgt von innen und von vornherein durch den, der die Beleidigungen und Verdemü-

tigungen erduldet, die ihm eine von keiner Ästhetik als schön erkennbare Häßlichkeit geben. Das Werk ist keine Verschönerung eines Faktums. Dieses enthält seine eigene Verklärung, eben weil es selbst Werk ist – weil die Passion »getan«, »gewirkt«, aktiv übernommen und nicht passiv wie ein Unfall erlitten wird. (»Niemand raubt mir mein Leben, ich selber gebe es dahin.«)

Was das Kreuz erklärt, gehört nicht zur Ordnung des Betrachtens, sondern zu der des Handelns. Die letzte Szene des Dramas ist, genau gesprochen, ein Akt: des Vaters, der den Sohn auferweckt und damit seine Verherrlichung abschließt. Ist aber das Ergebnis dieser Verklärung »schön«? Ist die Auferstehung eine »Verschönerung«? Der Auferstandene behält die Male der Nägel und den Riß des Lanzenstichs. Die Glorie, zu der er hingelangt, ist nicht die Schönheit. Der Geist, den Jesus aushauchend in die Hände des Vaters zurücklegt und als Auferstandener der Kirche einhaucht, ist nicht beauftragt, den Auferstandenen im Lichtglanz sehen zu lassen. Der Kirche gegeben, zeigt er weniger auf den Sohn als auf den Vater, dessen Liebe nunmehr durch den Sohn zugänglich geworden ist. Der Geist wendet sich nicht an uns unter dem Vorzeichen der Schönheit. Diese ist, von ihren platonischen Ursprüngen her, als das gedacht worden, was in der sichtbaren Welt das Sichtbarste ist und uns deswegen unwiderstehlich anzieht. Im Christentum wird nur *auf* eine Freiheit *hin* angezogen. Die Schönheit nötigt diese nicht, sie wirkt auf sie nur, soweit sie frei ist. Die Freiheit entscheidet, ob sie sich ergreifen lassen will oder nicht. Das Schöne hängt von der Freiheit ab. Deshalb kann christliche Kunst zwar Liebreiz haben, aber sie verzichtet auf alles, was fasziniert oder behext. Heidnische Kunst steht immer in der Gefahr, verführerisch eine Freiheit für sich in Beschlag zu nehmen, die in ihren Werken gar nicht enthalten ist. Christliche Kunst – die an erster Stelle die Kunst des sich offenbarenden Gottes ist – hat zur Mitte das Werk Christi, das reine Freiheit ist: Sie lädt uns ein, uns dieser Freiheit zuzugesellen, indem wir dort eintreten, wo sie sich findet: im Werk selbst.

Der alltägliche Mythos

In der Tat lädt uns der Geist nicht ein zu schauen, sondern zu handeln – um durch Handeln zur Schau zu gelangen. Die Tat, die er uns zuhaucht, ist unsere Angleichung an Christus. Um das Kreuz zu »sehen«, müssen wir es selber auf uns nehmen und dem nachfolgen, der es trägt. An der christlichen »Ästhetik« ist dies sehr bedeutsam, daß man nicht betrachtend vor dem Objekt stehenbleibt – und das gilt für jede christliche Kontemplation –, sondern daß einem gegeben wird, es zu *werden*. Darin erweist sich die Heilsökonomie nochmals als höchst paradoxe Mythologie. Ihr Befremdliches ist das gleiche wie das des Werkes, das sie darstellt. Während es keine Symphonie gibt, in der der Zuhörer ein Bestandteil, kein Fresko, auf dem der Betrachter eine der abgebildeten

Figuren wäre, sind wir als Christen aufgerufen, in das Werk einzutreten; insofern (und da das Werk die Mythologie enthält) können wir auf die Seite des Himmels hinübertreten und zu einem Wesensbestandteil des Mythos werden. Dazu bedarf es nur unserer Bekehrung. Die Mythologie ist weder bloßes Schauspiel vor unsern Augen noch ein sich unser bemächtigendes Geschick; sie fordert einen Entschluß und setzt ihn voraus. Christliche Mythologie muß geglaubt werden, nicht im Sinn bloßen Fürwahrhaltens, sondern persönlichen Anhangens. Sie war nie etwas, das von selber geht. Was außerhalb des christlichen Bereichs analog wahr sein kann, wird innerhalb seiner strikte Wahrheit: »Der Glaube, und er allein, unterscheidet den Mythus in seinem wahren Begriff von Fiktion, die dessen Platz einnehmen möchte.«[20]

Der Mythos ist jetzt nicht mehr eine unwiderstehliche Vergangenheit, die nichts weiter mehr sein kann als der Gegenstand einer um so trübsinnigeren Nostalgie, als dieses uralt Vergangene niemals Gegenwart war. Sich ihm zuzukehren ist jetzt nicht mehr absurd; es hängt von uns ab, einer seiner Mitspieler zu werden. Wer sich aber zum Eintritt in den Mythos entschließt, sieht sich innerhalb seiner eigenen Wünsche gefangen: Der Mythos ist eine weit konkretere Wirklichkeit, als wir es möchten; seine Gegenwart fordert viel mehr Raum. Ihm den Umkreis, den wir uns gern selber vorbehalten hätten, abtreten und darüber verfügen lassen, verlangt eine oft mühselige Umkehr. In diesen Mythos eintreten ist keine Flucht aus dem Alltag. Man erkennt seinen Platz innerhalb einer Heilsordnung, die nichts außerhalb läßt und alles für sich einfordert. Diese Ordnung hat nicht mit mir begonnen. Seit Anfang hat sie ihren Ursprung vor mir, schon vor Grundlegung der Welt. So muß ich alles mich Umgebende als in den Mythos einbezogen betrachten: Die »Natur« ist die Schöpfung, und diese hat ihren Bestand im »Wort, in dem alles geschaffen ist«. So kann seine Gegenwart intensiver verstanden werden, bis zurück in die Freiheit, die alles gesetzt hat, was nunmehr als ihr Werk erscheint. Diese Art, alles als ein Werk zu sehen, nicht einfach als etwas Daseiendes, sondern als die Kristallisation einer Freiheit, gibt der christlichen Kunst eine besondere Optik. Ist die Schöpfung die Bühne, auf der sich göttliche und menschliche Freiheit begegnen, kann diese die erste nicht mehr als etwas Heterogenes betrachten, dem sie bestenfalls sich anpassen müßte, um aus einer unverständlichen Lage das Beste zu ziehen. Der Christ ist kein Robinson. Ist die Welt geschaffen, dann besteht sie aus dem gleichen Stoff – der Freiheit – wie der Mensch. Und dieser kann ihr in seiner Freiheit dann beistimmen, ohne seiner Würde etwas zu vergeben; er braucht sich mit der Materie nicht so zu verbinden, daß er ihr sein gewalttätiges Prägmal aufzwingt oder sie in seiner Phantasie für nichtig erklärt

20 W. Weidlé, Les abeilles d'Aristée. Essai sur le destin actuel des lettres et des arts. Paris 1936, S. 269. Der Verfasser dieses bemerkenswerten Buches scheut sich nicht, vom »christlichen Mythos« zu reden, S. 273. Deutsche Ausgabe: Die Sterblichkeit der Musen. Stuttgart 1958.

und sich aus ihr zu befreien sucht. Dem Christen kann die Kunst eine der Weisen sein, die Güte der Schöpfung zu zeigen, die im Wort geschaffen und für eine Zeit vom Menschgewordenen durchwohnt wird.

Nichts also bleibt dem Mythos fremd. Das alltägliche Leben, die Arbeit, die Ausführung der prosaischsten Pflichten gehören ihm zu. Denn der Mythos selbst widersetzt sich jeglicher Evasion. Vor allem der ästhetischen, die für einen Christen unmöglich ist. Deshalb ist in christlicher Kunst der Realismus der Darstellung[21] mehr als ein artistisches Verfahren, er entstammt dem Ernst der Bekehrung. Ist dem so, dann tragen die moralischen Einwände, die man gegen die Kunst erhoben hat, nicht länger. Diese Kunst entfremdet uns keineswegs ernsteren Tätigkeiten, sie läßt uns keine eingebildete Versöhnung oberhalb einer zerrissenen Wirklichkeit erträumen. Ganz im Gegenteil: sie lädt uns ein, den Ernst der Liebe auf uns zu nehmen, die uns dem gleichgestaltet, der allein die wahre Versöhnung herbeizuführen vermag. Was im Platonismus und seiner Kunstkritik eine bedingte Wahrheit hat – daß man von uns nicht verlangen soll, Ideen dadurch abzubilden, daß wir etwas anderes hervorbringen, sondern daß wir fähig werden sollen, sie zu erkennen und so ihnen ähnlich zu werden[22] –, das wird in den Beziehungen des Christen zu Gott buchstäblich wahr.

Die Kirche und das Los der Kunst

Wir haben erkannt: Jene Realität, deren Ausfall die moderne Kunst verwundbar und für Ästhetizismus anfällig macht, sie ist im Christentum da. Aber sie ist es in einem paradoxen Modus. Und eben dieser Modus: daß sie nämlich Gegenstand einer freien Glaubensentscheidung ist, könnte der Weg sein, sie zurückzugewinnen. Die Kategorien, unter denen das Kunstwerk gedacht werden kann, finden sich im Christlichen wieder, aber machen dabei eine Umkehr durch, die sie verändert und sie gleichzeitig befreit. Das Christliche enthebt sie ihrer Begrenzungen und läßt sie sich gegenseitig durchdringen. Es wäscht schließlich die Kunst von dem Verdacht rein, den sie solange nicht los wird, als sie sich von den anderen Feldern menschlichen Wirkens fernhält. Es zeigt so der Kunst die Verwirklichung ihres Ideals. Alles dies geschieht um den Preis einer Neuzentrierung um das Werk als solches. Wir sahen, wie die Kunst sich vom Schönen löste und dem Ästhetischen entgegenglitt. Dieser Abtrift entgegenwirken und gewaltsam eine Schönheit wiedergewinnen zu wollen, die

---

21 Man kennt die These von Erich Auerbach, wonach das Christentum die Geburt der abendländischen Kunst als Realismus bestimmend beeinflußt habe. Dazu vgl. H. R. Jauss (Hrsg.), Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen (Poetik und Hermeneutik, III). München 1968, insbesondere die Texte von H. R. Jauss und von J. Taubes, S. 143-185 und die Auseinandersetzungen S. 583-609.

22 I. Murdoch, The fire and the sun. Why Plato banished the artists. Oxford 1977, S. 58.

sich nur gnadenhaft gewährt, scheint uns müßig, und nicht minder, etwas als einen Selbstzweck zu suchen, was sich immer nur als ein unvorhergesehener Überschuß schenkt, in Begleitung der majestätischen Herrlichkeit, des Schwergewichts, der demütigen Würde dessen, wovor Ehrfurcht geboten ist, und was in geheimnisvoller Zusammengehörigkeit das Schöne vor dem Absinken ins Ästhetische bewahrt. Hingegen ließe sich ohne Zweifel die Werkdimension vertiefen, die im Kunstwerk liegt, um von da zu dem Werk zurückzufinden, worin sich Gottes absolute Freiheit ausdrückt. Kunst ist somit keimhaft im christlichen Faktum vorenthalten. Und alle ihre Werke sind eingeborgen im höchsten Werk des Vaters.

Dieses ist nicht »schön«. Aber es ist Quell und Keim der Schönheit. Der Quell der Schönheit ist nicht selber schön. Er ist würdig, bedeutend, hehr, verhalten – mit einem Wort: heilig. Aber nicht »schön«. Die Hostie ist weniger schön als die Monstranz. Die Quelle ist fähig, Schönes zu erzeugen, nur damit die sie empfangende Freiheit sie quellhaft entgegennimmt. Es hängt nicht vom Korn ab, ob es einen Boden findet, der ihm zu fruchten erlaubt. So hängt es auch nicht von der Kirche ab, ob unsere Kulturen imstande sind oder nicht, ihre Wurzeln in sie einsinken zu lassen. Die Aufgabe der Kirche besteht nicht darin, fieberhaft eine neue Kunst zusammenzubasteln, noch weniger eine neue christliche Kunst. Die Kunst hat die Freiheit, sich zu entfalten, und man muß sie ihr lassen; der Künstler aber ist frei, sich zu bekehren. Der Glaube macht nicht den Künstler, er macht den Heiligen, was genug ist. Die Kirche braucht sich nicht zu bemühen, das Schöne hervorzubringen; es erzeugt sich von selbst, und wer es anstrebt, landet nur beim ästhetischen Effekt. Es könnte aber sein, daß die Kirche Besseres zu tun hat, vielleicht sogar das einzige, was man für die Kunst tun kann: treu ihren Keim zu wahren. Die Kirche bekennt, daß die Welt durch einen guten Gott geschaffen ist, und zwar in seinem Wort: Ihre Schönheit ist deshalb nicht bloß die glitzernde und wahnhafte Oberfläche eines sinnlosen Chaos, das absurde und unpersönliche Kräfte durchspielen. Sie bekennt, daß das Wort, in dem alles entstanden ist, Mensch wurde; somit ist der Mensch nicht dazu bestimmt, die Welt zu verwüsten, um ihr eine willkürliche und vorläufige Ordnung aufzuerlegen, vielmehr sich dem Wort anzugleichen, um die Welt in der Freiheit zu rekapitulieren: Sie bekennt, daß das zentrale Drama des Heils durch die von ihr gefeierten Sakramente vergegenwärtigt wird.

Eine Kirche, die sich auf das Bekenntnis und die Feier des Werkes Gottes hin sammelt und dabei die mehr oder weniger adäquaten Illustrationen links liegenzulassen scheint, tut, tiefer gesehen, nichts anderes, als was der Kunst erlaubt, einen Sinn zu behalten. Und so könnte sie, ohne ihr Wissen und Wollen, der Kunst die ihr verbleibenden Chancen wahren, eine Zukunft zu haben.

Sakrale Kunst als historisches Problem

Von Volker Michael Strocka

Man wird wohl nirgendwo Widerspruch gegen die Behauptung finden, daß die moderne bildende Kunst im Wesen unsakral sei. Was könnte sie denn in ihrer proteushaften Vielgestaltigkeit und schillernden Subjektivität auch allgemein Verbindliches darstellen? Gar die als gültig empfundene Gestalt eines gemeinsamen Weltbildes und sicherer Glaubensinhalte finden? Die moderne Welt ist denkbar weit entfernt von einheitlichen Anschauungen etwa im Sozialen, Politischen oder Religiösen, ohne daß sich angesichts der nie dagewesenen weltweiten technischen Kommunikation die Träger der einzelnen Auffassungen und Lebensweisen so sehr voneinander unabhängig halten könnten, daß sie je für sich ein konsequent eigenes Gepräge, eine wirkliche Kultur, ausbilden würden (vielleicht abgesehen vom selbstgeschaffenen Getto der totalitären Staaten, denen aber eine positive Ausformung nicht gelingen will). In dieser Lage hat die bildende Kunst längst auf ihre alte Funktion verzichtet, den Inhalten einer Kultur die gemäße Form zu geben. Sie scheint nichts anderes mehr zu suchen als die Autonomie des Künstlers, der sich als Analytiker seiner eigenen Seele oder als Kritiker, jedenfalls nicht Darsteller öffentlicher, gar allgemeinverbindlicher Werte fühlt.

Den Christen freilich, der seinen Glauben nicht bloß als subjektiven Notausgang aus dieser chaotischen Welt empfindet, den gebildeten zumal, der auf viele Jahrhunderte christlicher Kunst zurückschaut, die in gewaltiger Fülle und Vielstimmigkeit die gesamte Glaubenswelt in je aktueller Weise veranschaulichte, dem Alltagsleben und der Festtagsliturgie Form und Rahmen gab – ihn hat schon lange Wehmut und Ratlosigkeit darüber ergriffen, daß christliche Kunst heute nicht mehr dasselbe leistet wie früher. Ja, er muß bei Betrachtung der letzten zweihundert Jahre widerstrebend zugeben, daß sie immer weniger zustande gebracht hat. Das 19. Jahrhundert versuchte noch, und nicht nur auf dem Felde der christlichen Kunst, mit viel Idealismus und Gelehrsamkeit, alte Formen wiederzubeleben, um auch ihres Geistes habhaft zu werden. Aber je mehr man sich klassizistisch oder gotisch, nazarenisch oder romanisch einkleidete, umso deutlicher geriet dies zur Maskerade, welche die heraufkommenden Probleme des technisch bestimmten Massenzeitalters verdeckte. Aus Nostalgie wurde Kitsch, und die unruhigeren Geister hatten einen Grund mehr, die Kirchen (denn das Phänomen ist überkonfessionell) für unwahrhaftig und unmodern zu halten.

Nachdem in den Jahrzehnten vor dem Ersten Weltkrieg sich die moderne Kunst radikal Bahn gebrochen hatte durch Konvention und Bildungsballast

hindurch, folgten christlich gebliebene Künstler und Kunstfreunde vorsichtig und Ärgernisse vermeidend mit dem Versuch, die neuen Formen oder eher formalen Freiheiten den überlieferten Inhalten anzulegen. Von Ausnahmen wie etwa Barlach, Rouault, Manzù abgesehen (auch sie nur in höchst persönlicher Beschränkung), ist es kaum irgendwo zu einer überzeugenden Synthese gekommen, da der Widerspruch in der Sache selbst steckte: Man kann schlecht die Ausdrucksmittel der radikalen Befreiung von aller Norm und Überlieferung dazu benutzen wollen, die Heilswahrheiten in den überlieferten Bildformeln darzustellen. Heraus kam eine schwächliche Angleichung, eine bloß äußerliche Modernisierung, die sich vom Stilkatalog des 19. Jahrhunderts nur durch forcierte Subjektivierung und stark gesunkenen formalen Anspruch unterschied.

Nach dem Zweiten Weltkrieg ergab sich für die mit einem plötzlichen Auftragssegen versehene »christliche Kunst« das Dilemma, trotz der Herrschaft der abstrakten Richtung wenigstens noch die Hauptereignisse der Heilsgeschichte und die gegenständlichen Symbole der Glaubenswahrheiten darzustellen und doch modern zu sein. Das Ergebnis war meist ein dekoratives System abstrakter Elemente, in dem – wie tiefenpsychologisch motiviert – verfremdete Heilszeichen oder figurale Fragmente auftauchen. Was urtümlich und sakral wirken soll, macht auf den gleichgültig gewordenen Zeitgenossen entweder gar keinen Eindruck oder einen sehr kunstgewerblichen. Der bekümmerte Christ kommt zu dem Schluß, daß stimmen müsse, was er schon öfter gelesen und nicht zuletzt von modernen Theologen verfochten gehört hat: Die Entmythologisierung der Gesellschaft, ja die totale Desakralisierung der Welt infolge der technischen, sozialen und geistigen Umwälzungen der jüngeren Vergangenheit sei unwiderruflich erfolgt. Da er sich dadurch nicht befreit, sondern irgendwie entblößt fühlt, ist ihm auch der zwingende Schluß, daß sakrale Kunst nicht mehr sein könne, höchst unbehaglich. Was bleibt ihm anders als zu resignieren und sich zurückzusehnen in die Zeiten, die sich vom Heiligen und Unheiligen umgeben wußten und deren Kunst sakral war?

Ethnologie und Religionswissenschaft, Archäologie und Kunstgeschichte haben genug Beweise erbracht, daß sowohl das Weltbild der primitiven Gesellschaften als auch aller Hochkulturen einschließlich der abendländischen bis zur Neuzeit von sakralen Vorstellungen geprägt sind. Für den primitiven und noch mehr den schon in komplexen Verhältnissen lebenden archaischen Menschen ist die eigentliche Realität nicht die eigene Gegebenheit, sondern das Leben der Götter, deren Schöpfungen und Beispiel für die Menschen absolut verbindlich sind. Die Erfahrung dieser gültigen Wirklichkeit ist an bestimmte Orte und Zeiten, an Riten und Darstellungsweisen gebunden. Nur in Nachahmung der Urhandlungen der Götter kann richtig gejagt, gesät und geerntet werden, wird gezeugt, geboren, geheilt und gestorben. Die Wiederkehr des Jahres und damit die Neuschöpfung der Weltordnung, die Erhaltung der

Fruchtbarkeit, kurz, alle Lebensbedingungen bedürfen des Vollzugs der entsprechenden Kulthandlungen, Rezitationen von Mythen, Gebeten, Beschwörungen. Die bildende Kunst dient ganz und gar diesen elementaren Lebenszwecken, sie gestaltet die Götter- und Ahnenbilder, schmückt die Kulthütten, die Schamanen und Tänzer mit ihren Verkleidungen und Masken, sie formt die Heilssymbole und die übelabwehrenden Zeichen. Sakral bestimmt sind somit selbst noch Gestalt und Schmuck von Haus und Waffen, Gefäßen und Geräten, Tracht und Tätowierung.

Die lückenlos sakrale Auffassung von Welt und Leben gilt auch für die archaischen Hochkulturen im Vorderen Orient, in Ägypten, China oder Altamerika. Ja, unter dem Zwang der immer komplizierteren Organisationsformen von der Sippe zum Stamm, von Stämmen zum Bund, von der Eroberung zum Zusammenleben mit den Unterworfenen, durch die Bildung von Städten und Herrschaften, Staaten und schließlich Großreichen werden auch die religiösen Vorstellungen immer komplexer, müssen verschiedene Traditionen berücksichtigt, aufeinandertreffende Kulte und Gebräuche versöhnt werden. Es entsteht Theologie, mitsamt den zahllosen Riten und Regeln verwaltet und schöpferisch entfaltet von einer Priesterklasse. Der gewaltige Machtzuwachs von Fürsten und Königen durch großflächige Reichsbildungen, mehr oder weniger gewaltsame »Vereinigung der beiden Reiche« wie in Ägypten oder rücksichtslose Eroberung »der vier Weltgegenden« wie im Zweistromland bringt das Problem der allgemeinen Rechtsordnung und Machtlegitimierung, die durch eine von den Priestern der jeweiligen Reichskulte entwickelte Kosmologie fundiert wird. Dem irdischen König gibt Gesetz und Vorbild der himmlische König, der den Vorrang unter allen Göttern hat, dabei jedem seine Zuständigkeit beläßt oder zuweist und die Ordnung aller Dinge überwacht. Wie der König Vertreter und Vollstrecker des Reichsgottes ist, so spiegelt die irdische Ordnung die himmlische. Große Kunst entsteht jetzt, insofern sie monumental wird und Aufgaben von höchster Bedeutung, nämlich Symbolik erhält. Die theologisch gefaßte Weltordnung wird nicht allein – wie bei dem bildlosen Judentum und dem ihm darin ähnlichen Islam – durch Hymnus, Gesetz und Epos als mündliche und schriftliche Überlieferung der die Welt konstituierenden Mythen und daraus abgeleiteten Vorschriften fixiert. Von einer gestalthaften Vorstellung der Götter und Dämonen ausgehend, was freilich weit über die im Detail oft verblüffend genau festgehaltene Naturbeobachtung hinausführt, werden Mythos und Kult, Göttererscheinung und Herrscherrepräsentation in einer anschaulichen Bilderwelt symbolisiert. Ihre Formelemente erhalten geradezu den Charakter einer verbindlichen Schrift, so wie die wirkliche Schrift gleichzeitig aus Bildzeichen entsteht. Aus den Kultplätzen oder -hütten der Götter werden immer größere, meist steinerne, also ewige Tempel, die den Kosmos darstellen können. Ebenso erfährt das Haus des menschlichen Königs seine Ausgestaltung zum Palast,

nicht als dem entgegengesetzte profane Machtdemonstration, vielmehr als sakrale Überhöhung, denn der König ist als »Sohn des Re« oder »Sohn des Himmels« oder Statthalter Marduks der Garant der vom Reichsgott gesetzten ewigen Rechtsordnung, ja der Fruchtbarkeit und des Bestandes der Welt überhaupt. Darum kommt dem Palast des toten Königs, der in die göttliche Herrlichkeit eingegangen ist, noch viel größere Bedeutung zu: Das Herrschergrab wird neben dem Tempel zur vornehmsten Bauaufgabe und integriert wie dieser alle Künste. Deren übrige Anwendungsgebiete sind davon abgeleitet und besitzen keine wesentlich andere Ikonographie. Es mag die Macht auf Priesterkönige oder andere Völker übergehen, es mögen theologische Akzentverschiebungen vorkommen oder die Königsprivilegien wie Unsterblichkeit und Totenkult sich auch auf Fürsten, Beamte, schließlich jedermann ausdehnen wie in Ägypten – in allen archaischen Hochkulturen ist die Kunst wie das Leben überhaupt gebunden an die sakrale Weltordnung, welche durch die Zentralgewalt hierarchisch verkörpert wird.

In Griechenland gelingt es keiner Macht, die Alleinherrschaft zu erringen und damit auch theologisch eine einheitliche Weltordnung aufzurichten, weder dem König von Mykene noch dem perikleischen Athen noch den Makedonen seit Philipp II. Die in regionaler Zersplitterung, vor allem in einer großen Zahl kleiner Stadtstaaten sich entfaltende griechische Kultur ist aber wegen dieses strukturellen Unterschieds zu den altorientalischen Großreichen nicht schon profan, das heißt: rein menschlich, diesseitig, wie sie mitunter verkannt wurde.

Auch sie ist ganz und gar von einer göttlichen Rechtsordnung bestimmt, die der delphische Apollon hütet, und von Mythos durchdrungen, den nicht so sehr die Priester verwalten als die Dichter immer neu gestalten, voran Homer und Hesiod, dann auch die Tragiker und noch Platon. Der gemeinsame Mythos und die panhellenischen Heiligtümer und Festspiele sind überhaupt das einzige Band der Einheit der sonst in jeder Beziehung unterschiedlichen und rivalisierenden Kleinstaaten. Ist das Faktum der überschaubaren, wirtschaftlich selbständigen Städte *(Poleis)* und der unaufhörlichen Konkurrenz innen wie außen auch entscheidend für die Ausbildung immer neuer politischer Verfassungen bis hin zur Demokratie und für die fortschreitende Selbstvergewisserung des Individuums, die in den großen Philosophen gipfelt – dauernd wirksam bleibt die Erfahrung, daß der Mythos die Struktur der Welt offenbart, daß die von Zeus gesetzte Ordnung gilt und der Mensch sich der Gunst der Götter versichern, jedenfalls sein Schicksal leiden muß –, wenigstens bis zu den Sophisten. Die Welt der Götter, Geister und Dämonen ist freilich so vielgestaltig und antagonistisch wie die irdische Welt und keineswegs von ihr getrennt. Es ist das Gegenteil von Profanierung, wenn alle elementaren Kräfte und Erfahrungen gestalthaft formuliert und gebildet werden. Die menschliche Gestalt der Götter, gegenüber dem Alten Orient nicht grundsätzlich verschieden, wird nur konsequent organischer, schließlich immer beseelter. Dies

bedeutet freilich nicht blasphemische Vermenschlichung, sondern den Versuch, die Nähe der Götter darzustellen, während sie von klassischen und hellenistischen Gelehrten und Philosophen entmythologisiert und zu Abstrakta verflüchtigt werden. Die Darstellung des Menschen selbst ist vom Götterbild und von der Kultfunktion als Votiv oder Grabstatue abzuleiten. Auch die spätere Ehrenstatue, das individuelle Porträt, beide erst im Hellenismus zu Lebzeiten zulässig, bleiben bis zum Ende der griechischen Kunst einem überindividuellen ethischen Typus verpflichtet. Der Tempel stellt noch im 4. Jahrhundert v. Chr. die führende Bauaufgabe und das einzige Gesamtkunstwerk dar. Der Königspalast, der seit den Diadochen Alexanders des Großen dann diese Rolle übernimmt, beherbergt einen Gottgleichen. Der Mythos bleibt als unerschöpfliche Bilderwelt des Wirklichen und Vorbildlichen selbst noch im Hellenismus der eigentliche Inhalt der bildenden Kunst. Sogar Alltagsszenen und historische Darstellungen sind von ihm geprägt. Die politische Ikonographie hängt gänzlich von ihm ab: Noch eines der letzten großen Siegesmale der griechischen Kunst, der Große Altar von Pergamon, wagt die Niederwerfung der Gallier durch nichts weniger als die Darstellung des Sieges der Götter über die Giganten zu feiern.

Die Allegorisierung des Mythos und das gelehrte oder verspiegelte Zitat gelten erst recht unter den römischen Erben der hellenistischen Kunst. Andere als mythologische Themen kommen dagegen nicht auf, selbst Darstellungen von Landschaft und Stilleben behalten ihre ursprünglich sakrale Bedeutung. Die Wiederbelebung des klassischen Stils durch das Kopienwesen, gar die überspitzte Nachahmung des Altertümlichen in archaistischen Werken geht mehr auf inhaltliche Beweggründe zurück als auf formale, dekorative Bedürfnisse. Die mythologische Allegorie mit ethisch-philosophischem Inhalt gilt bis in die Spätantike sowohl für die Bildungsinhalte und die private Repräsentation als auch die Grabkunst. Erst recht bedient sich die offizielle Kunst der mythologischen Gestalten und Bildformeln zur wirksamen Darstellung und Propagierung der Staatsideale, nachdem sich ein neues Weltreich gebildet hat, das seit Augustus (und Vergil) ein eigenes, wiederum kosmologisches Ethos besitzt. Den Kaiser umgibt im Palast und in der Öffentlichkeit, folglich auch in der bildenden Kunst, immer mehr sakrale Aura, seine Taten werden immer stereotyper als triumphale Auftritte in Begleitung von Göttern dargestellt, sein Regierungsprogramm teilt sich durch Idealbilder von Personifikationen, etwa auf Münzen, allem Volk mit. Die größten Bauaufgaben stellen die gewaltigen Foren dar, die je von einem Tempel der Staatsgötter beherrscht werden, in den Provinzen die entsprechend kleineren Platzanlagen mit dem Tempel der kapitolinischen Trias oder – im Osten – dem Kaisertempel. Der Kaiserkult ist Reichskult und bestimmt das offizielle Porträt ebenso wie die Festliturgie oder Triumphalbauten, auch wo sie die praktische Form von Toren, Brunnen oder Thermen annehmen.

Zur Reichsreligion geworden, übernimmt im 4. Jahrhundert n. Chr. das Christentum mühelos den ganzen Formenapparat und setzt an des Herrschers Stelle Christus. Das besonders im Osten fortdauernde Kaisertum erhält von ihm seine Legitimation und behält seine sakrale Ikonographie. Der byzantinische Kaiser wacht über die Reinheit des Glaubens und die Einheit des Reiches. Die bildende Kunst dient demselben Ziel: Sie vergegenwärtigt in einer Fülle hieratischer Formen die Heilsgeschichte des Kosmokrators, deren letzte Phase vor dem Endgericht die statische Ordnung seines irdischen Stellvertreters ist.

Auch die Kunst des abendländischen Mittelalters hat fast ausschließlich gottesdienstliche Funktion. So ist der Kirchenbau und seine Ausstattung die vornehmste Aufgabe, die in dem kosmologischen Gesamtkunstwerk der gotischen Kathedrale gipfelt. Göttliches Gesetz und bevorstehendes Gericht bedingen die politische und soziale Ordnung. Der Kaiser rivalisiert mit dem Papst nicht darum, eine andere, etwa profane Reichsordnung aufzurichten, sondern um die Vormachtstellung in derselben sakralen Weltordnung.

Das Zeitalter der Gotik rückt die Menschwerdung und das erlösende Leiden Christi in den Mittelpunkt an die Stelle des himmlischen Herrschers und Richters. Die Bewußtwerdung des Individuums, die Entdeckung der natürlichen Welt und das neue subjektive Mitleiden bis zur mystischen Erfahrung hängen damit kausal zusammen. Die zweite Klassik (seit der griechischen) mit ähnlichen Grunderfahrungen, aber einem völlig selbständigen Formsystem und doch gleichen Entdeckungen wie der organischen Vollplastik, führt ebensowenig wie in Griechenland direkt zur areligiösen Autonomie des Menschen.

Selbst die Renaissance, in der sowohl Humanisten als auch Politiker in Einzelfällen zu dieser Einstellung gelangen und sich durch die Nachahmung der Antike neben der christlichen auch eine unkirchliche, rein weltliche Bildwelt entwickelt, stellt der Kunst weit überwiegend religöse Themen. Die Werke bedeutendster Künstler wie Fra Angelico und Raffael, Dürer und Grünewald, Michelangelo und Tintoretto sind aus unserer Vorstellung von christlicher Kunst nicht wegzudenken.

Der Barockzeit schließlich gelingt es nochmals, zum letzten Mal, eine einheitliche Weltvorstellung in der Kunst zu verwirklichen, und zwar nur dort, wo der Absolutismus des Gottgnadentums, also die religiöse Legitimation, eine Einheit von Staat und (katholischer) Kirche, von Diesseits und Jenseits behauptet. Die Selbsterfahrung der großen Künstler zwischen diesen beiden Polen führt zu dramatischen Synthesen: Noch wir werden hineingezogen in den Rausch Rubensscher Altarbilder oder hinauf in das Aufreißen des Himmels süddeutscher Rokoko-Kirchen. Die Welt ist letztlich gut, weil sie der Allmächtige geschaffen und der Menschensohn erlöst hat.

Im Laufe des 18. Jahrhunderts kommt es zu Brüchen. Die führenden Köpfe werden Deisten, dann Atheisten. Die Aufklärung behauptet die absolute

Autonomie des Individuums, der Staat wird vollends ein sich selbst genügender Mechanismus. Der Transzendenz entfremdet, erlahmt die künstlerische Kraft zu auch formal neuen Synthesen der Wirklichkeit. Der jetzt autonome Künstler wendet sich seiner subjektiven Erfahrung bis hinab zum Dämonischen oder scheinbar objektiven Formproblemen zu – oder er erstellt für die Mächtigen und die Gebildeten die Staffage ihrer schönen Menschlichkeit, zunächst die klassizistische Nachahmung der Antike. Erst von da an gibt es keine objektiv sakrale Kunst mehr, es sei denn die oben erwähnten unzureichenden Versuche.

Dieser zwangsläufig äußerst flüchtige Überblick über die Jahrtausende ist ganz dazu angetan, die in uns steckende Nostalgie nach sakraler Kunst zu bestätigen und unsern Kummer zu vertiefen, nicht in jenen glücklichen, geordneten Zeiten zu leben. Nun hat aber jedes Ding zwei Seiten. Man muß sich davor hüten, vergangene Epochen zu einfach, zu einheitlich zu sehen, noch mehr davor, sie zu verherrlichen und sich bei ihrer Betrachtung in die uns vorenthaltene bessere Welt hinüberzuträumen. Der vorangegangene Abriß von der Sakralität der vormodernen Weltbilder und Kunstepochen muß ergänzt und relativiert werden.

Die erste Einschränkung behauptet, daß es immer auch die Erfahrung des Nicht-Sakralen, also Wertneutralen, Formalen und des bloß Menschlichen gegeben hat. Denn die Kunst dient zu keiner Zeit ausschließlich dem Kult, sondern befriedigt auch das elementare Schmuckbedürfnis, schon bei den Primitiven. Es gibt immer auch bedeutungsfreie Ornamente oder die rein dekorative Verwendung ehemals inhaltlich verstandener Bildtypen, vom Gefäßdekor bis zur Architekturordnung so gut im Alten Orient wie später. Die sich so unterschiedlich ausprägenden Stilsysteme der Kulturen können nicht allein inhaltlich determiniert sein. Auch die bloß formale Anregung bis hin zum Mißverständnis und die schöpferische Künstlerpersönlichkeit und ihre Nachfolge spielen eine wichtige Rolle.

Profan waren und bleiben natürlich alle technischen Bauten wie Festungswerke, Speicher, Markthallen, Bewässerungsanlagen, Schiffe und dergleichen, an denen sich oft zweckdienliche Rationalität und schöne Form verbinden. Es ist ein hinzutretendes Moment, wenn sie durch Bauopfer gegründet, durch Weihen, Benennung oder apotropäische Zeichen der sakralen Weltordnung eingefügt werden.

In den Winkeln der offiziellen Kunst nistet sich unmittelbare Naturbeobachtung ein, wie unter vielen anderen die bezaubernden Nilbilder ägyptischer Grabkammern oder assyrische Jagdszenen zeigen. Das Interesse an der unmittelbaren Umwelt, ja auch am Fremden und Abnormen bezeugen schon die archaischen griechischen Vasenmaler, wieviel mehr die Maler und Bildhauer des Hellenismus. Es bleibt aber Kuriosum oder Bestandteil der niederen Regionen der Weltordnung.

Der phantastische Ornamentalismus der islamischen und auch der frühmit-

telalterlichen Kunst kann nicht nur magisch oder weltsymbolisch erklärt werden. Die Freude an der Meisterschaft der immer neuen Erfindung, am Nacherleben der komplizierten Muster muß ebenso wichtig gewesen sein.

Die seit dem Hochmittelalter schrittweise wiedergewonnene Naturwiedergabe bildet Genre, Landschaft und Porträt als autonome Inhalte aus, die darum vom Protestantismus des 16. Jahrhunderts, der sakrale Kunst verwirft, zugelassen werden und doch nie ihre religiöse oder philosophische Interpretierbarkeit verlieren.

Die Zunahme des Wohnluxus der Oberschichten in bestimmten Kulturphasen der Antike wie der Neuzeit ist klärlich eine profanierende Nachahmung des ursprünglich rituellen Palastlebens, wobei die übernommenen Sakralmotive einer Erhöhung des Lebensgefühls dienen.

Diese wenigen Andeutungen müssen genügen, um das allzu einseitige Bild strikter Sakralität der Kunst früherer Epochen aufzulockern oder der Meinung entgegenzutreten, Profanierung sei eine bedauerliche Fehlentwicklung von Spätzeiten. Das Profane ist menschlich, es bestreitet noch nicht – wie seit der Aufklärung – das Sakrale, aber es lockert dessen Druck auf den Menschen, der damit erst seine Selbsterfahrung macht und in eine fruchtbare Spannung zum Sakralen treten kann.

Die zweite Einschränkung einer zu idealen Sicht der sakralen Kunst aller Zeiten besteht darin, daß sie nicht nur nach ihren formalen, sondern auch moralischen Qualitäten bewertet werden muß. Bei näherer Betrachtung zeigt sich nämlich, daß der Mensch auch im Religiösen schon immer in der Versuchung zur Unwahrheit, Selbstgerechtigkeit und Unterdrückung steht und ihr nachgibt, objektiv auch dann, wenn er sich – wie in archaischen Kulturen – dessen gar nicht bewußt werden kann.

Dem Primitiven mag die vollständige Unterworfenheit seines Lebens unter das unabänderliche Ritual mit seiner manchmal monströsen Grausamkeit zwar subjektiv kein Problem sein, sondern nur als hinzunehmendes Verhängnis erscheinen; uns hält sie davon ab, den »guten Wilden« in einem für uns »verlorenen Paradies« zu glauben. Monumental ist die Grausamkeit und Selbstgerechtigkeit der alten Hochkulturen. Unbarmherzig vertilgt jeder Stadt- oder Reichsgott seine Feinde, deren Abschlachtung sterotype Darstellung des ägyptischen oder assyrischen oder aztekischen Königs ist. Schwerlich werden die Unterworfenen oder Unfreien den Reichskult oder die Verherrlichung der himmlischen Rechtsordnung in Tempeln und Pyramiden, zu deren Errichtung nicht nur sie, sondern die ganze Bevölkerung Frondienste leisten mußten, als persönliche Beglückung erfahren haben. Die perfekte Typik besonders der ägyptischen Statuen und Reliefs, aber auch die hochgezüchteten Formkonventionen in China oder Altamerika vergegenwärtigen uns die Objektivität und zeitenthobene Gültigkeit dieser sakralen Kunst; doch die gebetsmühlenartige Wiederholung derselben Formeln durch die Jahrhunderte erweist wenigstens

für die Spätzeiten ein eher magisches als lebendig religiöses Verständnis, der Formalismus führt zur Erstarrung.

In einer so dynamischen Epoche wie der klassischen Antike läuft die sakrale Kunst auf andere Weise Gefahr zu verflachen: Die Götter werden von partikularen politischen Zwecken vereinnahmt. Die Rivalität der Staaten oder politischer Konkurrenten drückt sich am deutlichsten in den bewußt gegeneinander errichteten Weihgeschenken und Tempelbauten aus, das persönliche Prestige der Prachtentfaltung überwuchert die Danksagung an die Gottheit. Der Wunderbau des Parthenon mit der zwölf Meter hohen Goldelfenbein-Statue der gewappneten Stadtgöttin, einem Meisterwerk des Pheidias, ließ sicher jedem Athener außer Sokrates das Herz höher schlagen; die unterdrückten Bündner, aus deren Tributen das Monument finanziert wurde, konnten es nur als Demütigung empfinden.

Wenn im geeinten, konkurrenzlosen römischen Reich der offizielle Götter- und Kaiserkult durch immer mehr gesteigerten Aufwand seine innere Unglaubwürdigkeit zu bemänteln sucht, liegt ein anderer Modellfall (auch für die Neuzeit) vor, wie leicht sakrale Kunst sich der Staatsräson unterordnen läßt. Es ist nur eine Variante davon, wenn die Kirche (von Cluny bis San Pietro) durch gewaltige Prachtentfaltung weniger Gott verherrlicht als ihre politische Macht darstellt.

Schließlich gibt es, mehr ins Private gewandt, die ständige Versuchung zur Veräußerlichung der sakralen Kunst, wenn die Distanz des Heiligen verringert oder aufgehoben wird. Schon Platon waren die Götter- und Mythenbilder seiner Zeit zu menschlich-nah, zu unernst. Er verlangte eine hieratische Kunst nach dem Vorbild der ägyptischen. Vor allem die Künstler stehen zu allen Zeiten in der Gefahr, die Vermittlung des sakralen Inhalts zu verfehlen, besonders dann, wenn sie sich ihrer Subjektivität ganz bewußt sind und ihre individuellen Formprobleme in den Vordergrund rücken: Wieviele Altarbilder etwa der italienischen Renaissance sind nicht vor allem als Stationen der faszinierenden Entwicklung von Körperdarstellung, Komposition, Kolorit oder Landschaft zu studieren?

Wenn also die großen Epochen sakraler Kunst von jeder menschlichen Unzulänglichkeit bedroht sind, ernüchtert uns das nicht zu einem realistischen Blick in Gegenwart und Zukunft? Haben sich denn unsere menschlichen Möglichkeiten im Guten wie im Bösen so sehr geändert? Technik und soziale Umwälzungen haben uns doch nicht unfähig gemacht, wenigstens subjektiv Gut und Böse oder Zeitliches und Überzeitliches zu unterscheiden. Die moderne Kunst ist ja nicht bloß destruktiv, wie konservative Kritik sie einseitig gesehen hat, sondern auch sensible Reaktion auf eine tiefgehende Krise. Gerade Künstler decken doch immer wieder auf, daß sich in uns und hinter unserer rationalisierten Umwelt Abgründe auftun, aber auch andere Welten eigenen, vielleicht höheren Rechts. Gewiß wagt kaum einer die positiv religiöse

Aussage, weil Skepsis und Beschäftigung mit sich selbst noch immer zur Ehre des modernen Künstlers gehören. Die Transzendenz oder den Hunger nach ihr fühlt man jedoch überall heraus. Ließe sich denn nicht auch mit den bildnerischen Mitteln der Moderne das christliche Mysterium reflektieren und anschaulich machen: die kosmische Tiefe und Vaterliebe des Schöpfers, der göttliche Anspruch des Sohnes und sein barmherziges Hinabtauchen in alles menschliche Elend, die vom göttlichen Geist gestiftete Hoffnung und Erfüllung? So konkret und so hintergründig wie es im Evangelium steht. Freilich müßten die Künstler (und Betrachter) sich von diesen Geheimnissen und ihrer Offenbarung in Jesus getroffen fühlen, sich existentiell auf sie einlassen, um im Glauben zu wissen, was man immer nur analog gestalten kann. Der Glaube allein genügt dazu aber nicht. Zum guten Willen muß auch ein großes künstlerisches Vermögen kommen, um die schwierige Aufgabe neu zu lösen.

Ein einheitliches Weltbild und den zugehörigen Weltstaat wird es (hoffentlich) nie geben, also auch nicht eine sakrale Weltkunst wie ehedem in Karnak, Babylon, Peking oder Rom. Aber die Möglichkeit, Immanenz und Transzendenz, das Drama zwischen Gott und Mensch, in künstlerischen Gleichnissen darzustellen, bleibt offen.

Die Freiheit und das »Umsonst« in der Kunst des zwanzigsten Jahrhunderts

Von Rodolfo Balzarotti

Das Nachdenken über diese beiden Kategorien versetzt uns unmittelbar in den Kern der Probleme der heutigen Kunst und, wie wir sehen werden, auch mitten in ihre Widersprüche.

Die Betonung der Freiheit als der ersten Voraussetzung des Kunstschaffens ist gewiß ein typisch moderner Zug und läßt alle sich daraus ergebenden Folgen zutage treten, wenn wir uns durch die Worte eines ihrer Vorkämpfer in die große Revolution des zweiten Jahrzehnts unseres Jahrhunderts zurückversetzen lassen:

»Es trennte sich für mich das Reich der Kunst von dem Reich der Natur immer mehr ab . . .«

»Die abstrakte Malerei verläßt die ›Haut‹ der Natur, aber nicht ihre Gesetze.«

»Die abstrakte Malerei ist breiter, freier und inhaltsreicher als die ›gegenständliche‹.«

»Dieser Blick geht durch die harte Hülle, durch die äußere ›Form‹ zum Inneren der Dinge hindurch und läßt uns das innere ›Pulsieren‹ der Dinge mit unseren sämtlichen Sinnen aufnehmen.«

»So erzittert die ›tote‹ Materie. Und noch mehr: die inneren ›Stimmen‹ der einzelnen Dinge klingen nicht isoliert, sondern alle zusammen – die ›Sphärenmusik‹.«[1]

Diese Gedankenfragmente, die wir aus den Schriften Kandinskys herausfischen, stellen trotz ihres feurigen mystischen Tons und des platonisierenden Hinweises auf die »Sphärenmusik« das bezeichnendste Manifest der zeitgenössischen Kunst dar.

Sie sind die Ankündigung einer noch nie dagewesenen Befreiung. Es handelt sich um einen Sprung, um die Kunst auf die Ebene der Natur zu bringen, sich nach den tiefen Gesetzen des Kosmos zu richten.

Diese »Befreiung« bringt jedoch mit sich, daß man über die Vermittlung der äußeren Formen der Dinge hinweghüpft, die nunmehr als ein vergangenes, von der Kunst nicht mehr nachahmbares Reich angesehen werden. Bei einer aufmerksamen Analyse erhält man denn auch den Eindruck, daß in den angeführten Texten das Wort »Form« fast ausschließlich negative Beiklänge

1 Wassily Kandinsky, Über die Formfrage. In: Der Blaue Reiter. München 1912. Zitiert in: Walter Hess, Dokumente zum Verständnis der modernen Malerei. Hamburg 1956, S. 86-87.

erhält. Es besteht eine deutliche Hinneigung zu musikalischen Metaphern, und alles läuft auf ein umfassendes »Pulsieren« hinaus.

Wie Kandinsky offen erklärt, hat sich nun die Kunst vollständig von der Natur zurückgezogen, um auf das Feld des Geistes überzusiedeln und dort eine unerhörte Freiheit zu gewinnen. Diese Bewegung vollzieht sich genau den Thesen entsprechend, die Hegel ein Jahrhundert zuvor über die Kunst – zumal über die Malerei – aufgestellt hat.[2]

Die (endgültig?) auf das Feld des Subjekts, des »Geistes« verlegte Kunst wird jedoch hart dessen dialektischen Gesetzen unterstellt und von dessen auflösenden Polaritäten zerstört.

Das Gleichgewicht zwischen Form und Darstellung – das als die Voraussetzung für jede gültige künstlerische Form erschien – ist zerbrochen, wie Kandinsky in einem anderen Abschnitt sagt, der vielleicht die wichtigste Zusammenfassung der Probleme der zeitgenössischen Kunst darstellt.[3] Wir werden sehen, wie diese Zerstörung des Gleichgewichts, das die Folge der angedeuteten Befreiung zu sein scheint, faktisch zu einem Widerspruch zu ihr wird, falls man aus den Prämissen sämtliche Folgerungen ziehen will.

Die »große Realistik«, die »große Abstraktion«

Wenn die heutige Kunst »das zur Offenbarung gereifte Geistige«[4] verkörpern will, so kann sie dies, wie Kandinsky behauptet, nur zwischen zwei extremen Polen echt tun: in der großen Abstraktion und in der großen Realistik.

Unter »großer Realistik« ist die Wiedergabe des Gegenstandes in nur ganz minimaler – man könnte sagen überhaupt keiner – künstlerischen Gestaltung zu verstehen. Man versenkt sich ins Reich des puren »Nicht-Ich«, der »toten Materie« als einfache »Dinglichkeit« genommen, frei von jeglicher Funktionalität und jedweder gewohnter Bedeutung. Dies ist zweifellos das Reich der Nicht-Form, wenn unter Form jener Nimbus von Glanz, von »Erscheinung« zu verstehen ist, worin sich die Präsenz jedes Gegenstandes darbietet.

Dieser Nimbus, den die Impressionisten zu isolieren und in ihren Farbenkäfig einzufangen gesucht hatten, um eine nun vom Fortschritt der technischen Gesellschaft verwundete natürliche Schönheit aufs äußerste zu verteidigen, ist wie der Schleier der Maia zerrissen, um die nackte Präsenz der Gegenstände zurückzulassen. Diese sind nun von der »Anti-Aura«[5] des Nichts, des Absurden umgeben, die das Grauen ist, worin der Geist, der sich nun (gleichsam

2 G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik, 3. Teil. Berlin 1843, S. 9 ff.

3 Wassily Kandinsky. In: W. Hess, a. a. O., S. 87 f.

4 Ebd., S. 87.

5 Zum Verlust der »Aura« in der heutigen Kunst vgl. Walter Benjamin, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. In: Gesammelte Schriften I, 3. Frankfurt a. M. 1974, S. 431-508.

magisch) gänzlich in sein Gegenteil verkehrt hat, noch auf sich selbst horcht: »So ist die tote Materie lebender Geist.«[6]

Deutliche Beispiele für diesen ersten von Kandinsky angegebenen Weg sind die Experimente des »Absehens«[7] von der äußeren Wirklichkeit, das der Kubismus in der sogenannten »synthetischen« Phase vornimmt, und vor allem der Behelf des *Ready-made*, des »erfundenen Gegenstandes« – von Duchamp bis zum allerneuesten *New Dada*.

Die zweite Alternative ist die der »großen Abstraktion«. Während im »Reduzieren des ›Künstlerischen‹ auf das Minimum« – d. h. im großen Realismus – »das am stärksten wirkende Abstrakte erkannt werden« muß, muß umgekehrt das »zum Minimum gebrachte Gegenständliche . . . in der Abstraktion als das am stärksten wirkende Reale erkannt werden«.[8] Falls die Kunst sich als solche setzen will, muß sie es von Grund auf tun, indem sie auf den Gegenstand völlig verzichtet. Man muß sich der Form und der Farbe zuwenden, man muß sich mit der Form und der Farbe in ihrer Lauterkeit befassen. Nachdem an der objektiven Realität eine Art *epochē* vorgenommen worden ist, wendet sich die Kunst sich selbst und ihren konstitutiven Elementen zu und bringt etwas hervor, was eine Verstofflichung der puren »Kraft« des Geistes ist.

Die Zurückweisung der Illusion und des Illusionismus bringt die Kunst zu einer gänzlichen Angleichung an sich selbst; sie läßt sie in der Intimität ihrer Abläufe ruhen, bis sie sich als total sich selbst bedeutendes Objekt hervorbringt. Deshalb könnte sich die »abstrakte« Kunst mit eben soviel Recht als »konkret« bezeichnen, wenn man sich an den rein etymologischen Sinn des Ausdrucks hält. Der Ausspruch Kandinskys, wonach sich in der abstrakten Kunst »das am stärksten wirkende Reale« darbietet, findet so seinen vollen Sinn.

In dieser zweiten Perspektive läßt sich leicht die sogenannte »analytische Richtung«[9] der heutigen Kunst erkennen, welche die Tendenzen des Suprematismus, des Konstruktivismus enthält und bei Mondrian und im Neoplastizismus vielleicht ihre systematischste Formulierung findet.

Es liegt jedoch auf der Hand, daß eine Kunst, die sich als absolutes, perfektes Äquivalent der Wirklichkeit setzt, d. h. als Wirklichkeit selbst, als volles, vollendetes, nicht von äußeren Finalitäten bestimmtes Objekt, zu der »realen Realität« nur in einer problematischen, ausweglosen Beziehung stehen kann; sie gleicht mehr einer krebshaften Wucherung und Verdoppelung des natürli-

6 Wassily Kandinsky. In: W. Hess, a. a. O., S. 88.

7 F. Menna, La linea analitica dell'arte moderna. Turin 1975, S. 37-43 und passim.

8 Wassily Kandinsky. In: W. Hess, a. a. O., S. 88.

9 Vgl. F. Menna, a. a. O., worin übrigens auch die Experimente des Ready-made und all das, was hier als »großer Realismus« bezeichnet worden ist, auch der sogenannten »analytischen Richtung« zugerechnet werden.

chen Organismus als einer harmonischen Weiterführung von ihm, wie man sie in der klassischen Mimese erstrebte.

Diese Hybris, womit die Kunst sich von jedem vorgegebenen Sinn, jeder vorgegebenen Bedeutung, von allem »Gegebenen« befreit, um direkt oder in der »Dinglichkeit« des Gegenstandes oder in der reinen Algebra von Rhythmik des Geistes zu sprechen, führt sie schließlich zur Verleugnung ihrer selbst.[10]

Hier zeichnet sich eine fundamentale Antinomie der heutigen Kunst ab, mit der man sich näher befassen muß.

Autonomie, Heteronomie, »Tod der Kunst«

»Die Einbuße an reflexionslos oder unproblematisch zu Tuendem wird nicht kompensiert durch die offene Unendlichkeit des möglich Gewordenen . . . Erweiterung zeigt in vielen Dimensionen sich als Schrumpfung . . . Allerorten freuten sich die Künstler weniger des neu gewonnenen Reiches der Freiheit, als daß sie sogleich wieder nach vorgeblicher, kaum je tragfähiger Ordnung trachteten. Denn die absolute Freiheit in der Kunst, stets noch im Partikularen, gerät in Widerspruch zum perennierenden Stande von Unfreiheit im Ganzen.«[11]

Diese Worte, welche die Schriften Adornos über die Ästhetik einleiten, umfassen die ganze Weite des Problems. In der Tat ist die Befreiung der Kunst von der objektiven Wiedergabe zweifellos irgendwie vorbereitet worden durch die Emanzipation der Kunst und der Künstler von einer Reihe von Verpflichtungen und Vorschriften, die während der ganzen der Moderne vorangehenden Zeit auf ihr lasteten. Sie ist auf den Untergang der sozialen Funktionen der Künste gefolgt, die in einer hierarchisch aufgebauten Gesellschaft äußerst natürlich und mit einem Minimum von Konflikten ausgeübt wurden. Zwischen diesen beiden Emanzipationen liegt eine dritte, nämlich das Ende der Integrierung zwischen den verschiedenen Künsten (Integration der Malerei und Skulptur in die Architektur, Wichtigkeit des Gegenstandes, des »literarischen« Themas in der Malerei, sinnbildlich repräsentative Bedeutung der Architektur auf dem Weg über die Stile und Typologien usw.). Zu diesen Aspekten hat Sedlmayr historische und kulturelle Analysen von seltener Treffsicherheit geliefert: Beim Auseinandergehen der verschiedenen künstlerischen Formen hat jede einem eigenen Lauterkeitsideal nachzulaufen gesucht (»reine« Architektur, »reine« Malerei), worin der Keim der Abstraktion enthalten ist.[12]

Mittlerweile war die Autonomie der Kunst vom modernen Denken sanktio-

---

10 In bezug auf diesen Punkt vgl. die entscheidenden Analysen von Hans Sedlmayr, Der Tod des Lichtes. Salzburg 1964, im Kapitel »Das große Reale und das große Abstrakte«, S. 115-127.

11 Th. W. Adorno, Ästhetische Theorie. Frankfurt 1970, S. 9.

12 H. Sedlmayr, Die Revolution der modernen Kunst. Hamburg 1955.

niert worden. Jedoch nicht ohne eine unlösbare Ambivalenz: Wenn mit Kant und Schiller die Autonomie der Kunst oder, besser gesagt, des Ästhetischen als »zwecklose Finalität« anerkannt wurde, so gerät gleich darauf mit Hegel das Ästhetische in eine dialektische Spirale, die zwangsläufig mit dem »Tod der Kunst« abschließt. In den letzten hundertfünfzig Jahren lebt die Kunst in der Tat gleichsam in Klammer; sie schwankt zwischen dem Moment ihrer Emanzipation und Autonomisierung und dem Moment ihrer Auflösung. Ja, es hat sich mehr und mehr gezeigt, daß die beiden Momente im Grunde solidarisch sind. Das Prinzip der Autonomie und der Freiheit wird sich auch als das Prinzip erweisen, das dadurch, daß es die Kunst ihrem Gegenteil, dem unästhetischen, undurchsichtigen Grund der Wirklichkeit, gleichzeitig entgegensetzt und anheimgibt, sie dauernd »bange« macht,[13] sie über ihre Natur und ihre Ziele im Ungewissen läßt.

In einigen entscheidenden Momenten der heutigen Kultur hat dieser Konflikt zwischen Autonomie und Heteronomie geradezu die Züge eines tragischen Umschwungs angenommen. Das Absinken Rimbauds vom Seher zum Waffenhändler in der Hölle von Harar ist dafür sehr bezeichnend.

Ein unwiderstehlicher Impuls drängt die heutige Kunst unablässig, aus sich herauszugehen, um in einer ewigen Pendelbewegung sich wiederzufinden und zu bestätigen.

Diese schwankende Ungewißheit hat die Künstler alsbald auf das Feld des Wahnsinns getrieben (von van Gogh bis zum Art Brut von Dubuffet) oder auf das der außereuropäischen primitiven Folklore (von Gauguin bis zu den Negerskulpturen der Kubisten), des Freudschen Unbewußten (Surrealisten) oder der Kinderpsychologie (Klee), als ob sie ein ästhetisches Kriterium herbeizwingen und beständig aufs Spiel setzen wollten, da es von Mal zu Mal in Gefahr schwebte, allzu begrenzt und deshalb unzulänglich zu sein, um der Kunst ihr gutes Recht auf Autonomie zu gewährleisten.

Übrigens haben auch die Künstler, die das Ideal der reinen Kunst am folgerichtigsten angestrebt haben, es nicht versäumt, nach außerästhetischen Rechtfertigungen für ihr Streben zu suchen. Dies ist bei einem von Theosophie und Pythagorismus durchdrungenen Mondrian der Fall, der eine große »Revolution des Geistes« durch das Aufkommen der neuen universalen Sprache des Neoplastizismus herbeiwünschte.

Doch wie sehr es auch mißhandelt worden und obsolet geworden ist: Das Prinzip der Autonomie ist inzwischen doch nie zurückgezogen worden: »Wohl bleibt ihre (der Kunst) Autonomie irrevokabel. Alle Versuche, durch gesellschaftliche Funktion der Kunst zurückzuerstatten, woran sie zweifelt und woran zu zweifeln sie ausdrückt, sind gescheitert.«[14]

---

13 Wir verwenden dieses Wort in dem Sinn, den Harold Rosemberg ihm gibt. In: L'oggetto ansioso. Mailand 1967.

14 Th. W. Adorno, a. a. O., S. 3.

Die »Ent-grenzung« (»Ent-definierung«) der Kunst

Wenn nach Hegel die Kunst also nicht tot ist, aber den Tod unablässig in sich trägt als die beständige Frage nach sich selbst, die von einem Kunstwerk zum anderen, von einer Künstlergeneration zur anderen sich von neuem stellt, wie könnte man dann diese Situation charakterisieren?

Harold Rosemberg hat in dieser Frage von einem Prozeß der »Entgrenzung« (»Entdefinierung«) der Kunst[15] gesprochen, der die heutige Kunst unterworfen sei.

Angesichts der Unmöglichkeit, irgendwelchen Typus von Kanon zu definieren, in seiner gänzlichen Unbestimmtheit ist der Gegenstand der Kunst Rosemberg zufolge zu einem »bangen Objekt«[16] geworden, da es sich die neurotischen Züge unserer Zeit einverleibt. Beispielsweise wird die Grenze zwischen Kunstwerk und Mystifikation unscharf; ja die beiden Dinge scheinen geradezu dazu bestimmt, in enger Nähe zu leben, bis sie einander beschmutzen. Der Kitsch, das Objekt des schlechten Geschmacks, oder die standardisierte Banalität können heute als Unterlage zu ausgeklügeltsten künstlerischen Experimenten dienen.

Andererseits ist die Entgrenzung ein Vorgang, worin die Gestalt des Künstlers auf der einen Seite und die des Kunstwerks auf der anderen sich allmählich in einem neuen Element auflösen: im Verfahren.

Diese Entwicklung ist, wenn auch implizit, bei den Avantgarden des frühen zwanzigsten Jahrhunderts vorhanden. Diese hatten eine ausgeprägte konstruktive Tendenz, indem sie den wie gesagt konstruierten, »konkreten« Charakter des Kunstwerks in dem Moment betonten, als dieses darauf verzichtete, irgendwie analog auf das Reale Bezug zu nehmen. Die Kunst, das Kunstwerk stellten somit ihr konstruktives Vorgehen zur Schau.

Seit den dreißiger Jahren und offensichtlicher in den vierziger und fünfziger Jahren haben nun die neuen Kunstströmungen – vor allem der Surrealismus, dann aber auch das weite Phänomen des Unformalen mit der wichtigen Episode der »Action Painting« – eine scheinbar entgegengesetzte Tendenzrichtung zutage treten lassen, die sich auch auf die folgenden zwei Jahrzehnte auswirkte.

Was dabei auffällt, ist dies, daß der Akzent nun auf das Unvorhergesehene, Zufällige gelegt, die Vorüberlegung und Planung zurückgewiesen und das Geometrische und Mathematische aufgegeben wird. Im Gegensatz dazu betont man von neuem heftig die Rechte des »Stoffs«, der im Kunstwerk in seiner vollen Aktualität dargestellt wird. Gleichzeitig lösen sich die gewohnten Grenzen auf, worin das Objekt »Kunstwerk« noch still zu ruhen schien. Beispielsweise hat die in der »Action Painting« vorgenommene Verquickung von Stoff, Farbe, Gestus, Zeichen und Form dazu beigetragen, die herkömmli-

15 H. Rosemberg, La s-definizione dell'arte. Mailand ²1977.

16 Ebd., S. 10.

chen Elemente der »ars« in einem viel größeren Maß aufzulösen, als dies selbst die Avantgarden des frühen zwanzigsten Jahrhunderts getan hatten, die zumeist an die herkömmlichen Elemente der Zeichnung, der Farbe, der bemalten Oberfläche und der Komposition gebunden blieben.

Eben diesen Aspekt wollte Rosemberg ins Zentrum rücken, indem er auch von »Entästhetisierung«[17] sprach (die Häufung privatistischer Ausdrücke ist schon an und für sich ein Symptom): In die künstlerische Betätigung werden nach und nach immer mehr Elemente und Verfahrensweisen aufgenommen, die einer ausdrücklichen ästhetischen Finalität entbehren und eine Vorliebe für das Zufällige, Ungefähre, Formlose und für all das haben, was seiner Natur nach die herkömmlichen Ausmaße der Leinwand, der Staffelei und des Ateliers überschreitet: *Land Art, Body Art* usw.

Gegenüber der Abstraktion des frühen zwanzigsten Jahrhunderts könnte man in gewissem Sinn von einer »Rückkehr in die Welt« sprechen, da nun die Kunst auf die Wirklichkeit einwirken, sich in sie mischen und sie auch verändern zu wollen scheint.

Und doch behaupten sich auch in diesen neuen Richtungen wiederum die Prämissen der heutigen Kunst.

Der Griff nach dem Zufälligen, Ungefähren, Unvorbedachten bestätigt und radikalisiert sogar im Grunde den angedeuteten konstruktiven oder »prozessualen« Charakter der Kunst. Wiederum hat Adorno festgestellt: »Mit Recht ist die Konvergenz des technisch integralen, vollends gemachten Kunstwerks mit dem absolut Zufälligen konstatiert worden; allerdings ist das scheinbar überhaupt nicht Gemachte erst recht gemacht.«[18]

Doch auch was die sogenannte »Entästhetisierung« betrifft (d. h. die bei den neueren Kunstströmungen allgemein anzutreffende Negation der ästhetischen Intention), die Verwendung unästhetischer, grober Materialien oder das Einfallen in die Wirklichkeit mit dem *happening* und den verschiedenen Typen von *performance*, so gelingt es dieser Kunst nicht, die ästhetische Intentionalität zu verbergen. Diese wird sogar zum einzigen, letzten Kriterium des Ästhetischen, als ob dem Künstler nunmehr nichts anderes mehr verbliebe, als irgendeinen Gegenstand – nehmen wir an einen Stuhl – in Beschlag zu nehmen und ihn mit dem unsichtbaren Etikett zu versehen: »Dies ist ein Kunstwerk« oder »Dies *will* ein Kunstwerk *sein*«.

Daraus folgt, daß der Impuls, sich zu verleugnen – so wie jede Kontinuität von Tradition zu leugnen und nur gleichsam in kontinuierlichen Schüben (Adorno) vorzugehen –, der heutigen Kunst innewohnt wegen ihres »Stichs« ins Intellektualistische (die von den Romantikern angekündigte Konvergenz zwischen Kunst und Kritik), wo das intellektualistische Moment sich nicht so sehr in die Materialien einsenkt und inkarniert, sondern sich ihnen eher

17 Ebd., S. 22-34.

18 Th. W. Adorno, a. a. O., S. 47.

dialektisch entgegensetzt oder als eine äußere Instanz über sie befindet. Dies ist eine Situation, wie Rosemberg sie treffend beschrieben hat. Ihm zufolge bedürfen die neuen Kunstdarbietungen immer mehr eines verbalen Korrelats von Begriffen: »Die Kunst ist das Produkt eines Zeremoniells, und den geistigen Rahmen außer acht zu lassen, um ihn auf seine physischen Elemente zu reduzieren, ist eine barbarische Tat . . . *Das Werk ist die Kristallisierung eines Moments der unablässigen Debatte über die Natur der Kunst.«*[19]

Wie Rosemberg zeigt, ist der analytisch-wissenschaftliche und kritisch-dialektische Stil des modernen Denkens im Gegensatz zum herkömmlichen metaphysischen Denken ein bildloses, wenn nicht gar entschieden antibildliches Denken. Die Welt der Phänomene ist nicht so sehr Aufscheinen von etwas oder Offenbarung von etwas, sondern eher Material, das zu organisieren und zu ordnen ist[20]; oder sie ist auch idiosynkratische Eruption »tiefer« Impulse. In dieser zweiten Möglichkeit aber ist sie nicht mehr Zeichen und Sinnbild, sondern bloß mehr Symptom, dessen Tiefe sich als von Mehrdeutigkeit strotzend erweist. Wo die heutige Kunst zu den Modi der Kategorien zurückzukehren scheint – und im Surrealismus kommt es zu etwas Derartigem –, ist sie nicht mehr Allegorie eines Sinns, sondern eines Unsinns, des Absurden.[21]

Das »Umsonst« (gratuità) und die Entfremdung

Die bisher gemachten Darlegungen gestatten es endlich, den zweiten Begriff des Begriffspaars einzuführen, das das Thema dieser Ausführungen darstellt, nämlich die Kategorie des »Umsonst«.

Vor allem ist es klar, daß diese eng mit der Freiheit zusammenhängt und sie gewissermaßen einbegreift und erhellt. In beiden Fällen geht es darum, die verwickelte, widersprüchliche Beziehung der Kunst zu ihrem »Anderen« (Transzendenten) zu verstehen.

Auf dem Feld der Kunst betrifft der Begriff »Umsonst« die Frage, ob das künstlerische Schaffen dem Objekt, der Materie adäquat ist.

Das Wort »umsonst« läßt ja an einen »Sprung«, einen Niveauunterschied, eine prinzipielle Unangemessenheit denken, die glücklicherweise, sozusagen wunderbarerweise überwunden wird im geglückten Werk, woran klar wird, daß in ihm mehr liegt, als sein Urheber bewußt ins Auge zu fassen imstande gewesen wäre.

---

19 H. Rosemberg, a. a. O., S. 53 (Unterstreichungen von uns).

20 Vgl. H. U. von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III/1: Im Raum der Metaphysik. Einsiedeln 1965. Vgl. besonders das Kapitel »Ästhetik als Wissenschaft«, S. 928-940.

21 Vgl. in H. Sedlmayr, Der Tod des Lichtes, das Kapitel: Über Sous- und Surrealismus oder Breton und Plotin, a. a. O., S. 40-62.

Auch in Epochen, wo die Kunst der Tendenz nach zu der Sphäre der *techne* gerechnet wurde, war man verpflichtet, die inspirierende Muse anzurufen, vor allem dann, wenn es um ein besonders schwieriges und erhabenes Werk ging.

Ebenso waren die Ideen »Gnade« *(gratia)*, »begnadet« (graziös) als wunderbare Versöhnung von Freiheit und Notwendigkeit oder auch des »Ich weiß nicht was«, womit ein gewisser Farbton die wohlproportionierten Formen mit Leben erfüllt, alles Varianten ein und desselben Aspekts: dieses nicht analysierbaren, unableitbaren »quid«, an die noch die Ästhetiken von idealistischem Gepräge anspielen, beispielsweise mit den Begriffen »lyrische Intuition«, »Synthese von Form und Inhalt«, »Synthese von Intuition und Ausdruck«. Die Tatsache, daß diese Ästhetiken diesen Begriffen sogar übertriebene Beachtung schenken, läßt klar ersehen, wie die Dimension des »Umsonst«, des »Unentgeltlichen« schließlich sozusagen gänzlich von der Sphäre der Kunst beschlagnahmt wurde, bis sie gleichsam zum »spezifischen Unterschied« wurde. Im gleichen Maße aber wohnt die Dimension des »Umsonst« nicht mehr dem Phänomen inne im Sinn eines freien, »graziösen« Sich-Entfaltens einer Präsenz, sondern gehört sie eher zum Feld der Produktivität und Spontaneität des Geistes, wobei sie jedoch Gefahr läuft, unter die Jurisdiktion der Psychologie, gar einer Psychologie des »poetischen Genius« zu fallen.

Nachdem dieser Schritt vollzogen ist, hält es schwer, nicht noch weiterzugehen, bis dann die Dimension des »Umsonst« zu einem rein formalen, funktionalen Begriff absinkt.

Die antike Idee der »Inspiration«, worin man die Erfahrung von etwas »Unwägbarem« beibehielt, findet heute Surrogate in der sogenannten »experimentellen Haltung« der derzeitigen Künste. In diesem Fall verliert jedoch die Spanne der Unentschiedenheit, des Unvorhergesehenen ihre Transzendenzdichte, indem sie sich ebenfalls an die Dynamiken der Wissenschaft angleicht. Wie wir schon klargestellt haben, schreibt die konstruktivistische Natur der heutigen Kunst als bewußtes Disponieren der Materialien (Adorno) folgendes vor: »Der Begriff der Konstruktion . . . implizierte stets den Primat der konstruktiven Verfahrungswerte vor der subjektiven Imagination . . . Das Subjekt hat die Entmächtigung, die ihm durch die von ihm entbundene Technologie widerfuhr, ins Bewußtsein aufgenommen und zum Programm erhoben, möglicherweise aus dem unbewußten Impuls, die drohende Heteronomie zu bändigen, wodurch sie dem subjektiven Beginnen integriert, zum Moment des Produktionsprozesses wird.«[22] Doch die ästhetische Autonomie gleicht dabei die Partie noch aus, weil der Grundsatz gilt, »das Subjekt möge seine ästhetische Kraft daran bewähren, daß es noch, indem es an die Heteronomie sich wegwirft, seiner selbst mächtig bleibt, oder ob es durch jenen Akt seine Abdankung ratifiziert«.[23]

---

22 Th. W. Adorno, a. a. O., S. 43. 23 Ebd., S. 43.

Kurz, auch in diesem Punkt wird die Kunst der Dialektik unterstellt, in der das Subjekt im Vorhaben, sich wiederum sich anzueignen, sich in seinen eigenen Produkten entfremdet.

An die Stelle eines »Umsonst«, die »gute« Entfremdung im Göttlichen, im Übermenschlichen ist, tritt etwas »Umsonst«, das »schlimme« Entfremdung an das Unpersönliche der technischen Prozesse ist; dieses wird bloß vom ironischen Bewußtsein des Subjekts erlöst, das so ein weiteres Mal sich über das Vorgegebene erhebt. Das bezeichnendste Beispiel dafür bietet uns Picasso und sein schöpferisches Vorgehen als »Summe von Zerstörungen«,[24] durch die schließlich jede Spur der anfänglichen Idee ausgewischt wird. Ein rein negatives Vorgehen, wodurch auch das Zustandekommen des Werks ein rein zufälliges Ereignis ist und die berühmte geistreiche Bemerkung des Künstlers bestätigt: »Ich suche nicht, ich finde«[25] – perfekte Synthese höchster Naivität und gewitzten Bewußtseins.

Die »nicht-optischen« Wege

Obschon auch das gänzlich in den Bereich des Subjekts verlegte und auf dessen innere Produktivität bezogene »Umsonst« in das Ironische des Spiels, des nihilistischen »Umsonst« verfallen und schließlich sich in die wissenschaftlich »verwaltete« Zufälligkeit verirren kann, so bleibt es doch als Möglichkeit für die Kunst, sich dem »Anderen« (Transzendenten) zu erschließen, als Gelegenheit, ihm zu entsprechen und somit einen Wert und Sinn zu erhalten.

Wenn nämlich, wie schon gesagt, das Kunstwerk als objektiver Abschluß des künstlerischen Schaffens noch einen Sinn beibehält und sich nicht lediglich auf die Anwendung einer völlig aprioristischen Ästhetik beschränkt und sich auch nicht im Ephemeren des »Verhaltens« auflöst, dann deshalb, weil man erwartet, daß es in seiner objektiven Konstitution über das Bewußtsein des Künstlers hinausgeht und in diesem Mehr nicht nur irgendein Zurücktreten des Ich, sondern auch etwas von dieser »numinösen« Wirklichkeit enthüllt, zu der man heute anscheinend unmöglich auf direktem Weg gelangen kann.

Alle heutigen Ästhetiken, auch diejenigen, die zu totaler Abstraktion neigen – man hat dies auch im oben angeführten Text von Kandinsky gesehen –, sprechen der Kunst nicht gänzlich einen darstellenden Charakter und eine gewisse Bezogenheit ab.

Dies ist ein grundlegender Aspekt, der einen Sprung zurück zu den Wurzeln der heutigen Kunst verlangt. Uns kommt dabei das Zeugnis von Cézanne zu Hilfe, das den von Joachim Gasquet gesammelten »Colloques« entnommen ist:

»Die Kunst ist eine Harmonie parallel zur Natur. Der Künstler ist ihr

24 In W. Hess, a. a. O., S. 53. 25 Ebd., S. 52.

parallel, wenn er nicht willentlich dazwischenkommt, verstehen Sie wohl. Sein ganzes Wollen muß schweigen, er muß in sich schweigen machen alle Stimmen der Vorurteile, vergessen, Stille machen, ein vollkommenes Echo sein. Die Natur draußen und die hier drinnen (er schlägt sich an die Stirn) müssen sich durchdringen, um zu dauern, zu leben, ein halb menschliches, halb göttliches Leben, das Leben der Kunst. Die Landschaft reflektiert sich, humanisiert sich, denkt sich in mir. Ich objektiviere und fixiere sie auf meiner Leinwand . . . Vielleicht rede ich dummes Zeug, aber mir scheint, daß ich das subjektive Bewußtsein dieser Landschaft wäre und meine Leinwand das objektive Bewußtsein. Meine Leinwand und die Landschaft, beide außerhalb von mir, aber die letztere chaotisch, flüchtig, wirr, ohne logisches Leben, ohne jede Vernunft, die erstere dauernd, kategorisiert, teilhabend an der Modalität der Ideen.«[26]

Was fällt in diesem Text auf? Vor allem die Art und Weise, wie sich der Künstler zur Realität in Beziehung setzt. Er sucht nach der »Natur«, aber außerhalb sämtlicher Bedeutungen und Hierarchien, die die Tradition ihr zugewiesen hat. Kurz, es wird jedes »literarische« Element getilgt, weil es als akademisch und konventionell erachtet wird. Dies ist die *tabula rasa*, die schon von den Impressionisten hergerichtet wurde. Man führt dann eine Regression auf die rein »optische« Ordnung herbei – in der Aufhebung, der *epochē* jedes Denkens und Lebens –, indem man zu den reinen »Erscheinungsformen«, zu der reinen Sichtbarkeit zurückkehrt, wie man mit den Ästhetiken des frühen zwanzigsten Jahrhunderts sagen könnte. Doch in diesem Vorgehen liegt eine doppelte Bewegung: die Rückkehr zum Chaos, zu der auf ein Wimmeln von Erscheinungen verkürzten Welt, zugleich aber das Wiederfinden einer gültigen Ordnung durch das auf der Leinwand »transzendentalisierte« Objekt. Zwischen diesen beiden Momenten besteht ein Hiatus, ein Sprung, eine Art Wette, worin der Künstler ein Bild der Welt wagt.

Er tut dies aber, indem er der Welt sozusagen den Rücken kehrt (und die Augen von ihr abwendet). Oder, besser gesagt: Die Leinwand ist für ihn nicht mehr ein auf die Welt hin offenes Fenster, sondern die Welt ist ein auf die Leinwand hin offenes Fenster (eine Situation, die in einem berühmten Gemälde von Magritte dargestellt wird).

Dieses Zeugnis ist auch deshalb wichtig, weil sich in ihm beide Linien der Kunst des zwanzigsten Jahrhunderts abzeichnen, die oben angedeutet wurden: das Moment der Rückkehr zum Chaos, zur unförmigen Materie, die Aufhebung des »normalen« Bewußtseins und Wollens, und das konstruktive, rationale Moment, das aber gleichfalls einem Bewußtsein anvertraut wird, das irgendwie übersubjektiv ist und nur von der Objektivität der Leinwand ermöglicht wird. In gewissem Sinn sucht man einen Kurzschluß zwischen

26 Ebd., S. 19.

einem prälogischen Unterbewußtsein und einem überlogischen Überbewußtsein herzustellen.

Diese Dynamik wird noch ausgeprägter zum Ausdruck gebracht durch einen Text von Klee, worin an die Stelle der »Kantianischen« Terminologie Cézannes eine spiritualistisch-hermetische Begrifflichkeit tritt:

»Der Gegenstand erweitert sich über seine Erscheinung hinaus durch unser Wissen, daß das Ding mehr ist als seine Außenseite zu erkennen gibt. – Die so gemachten Erfahrungen befähigen das Ich zu Schlüssen auf das Innere, und zwar instinktiv . . . Darüber hinaus gehen die zu einer Verschmelzung des Gegenstandes führenden Wege, die das Ich zum Gegenstand in ein über die optischen Grundlagen hinausgehendes Resonanzverhältnis bringen: 1. der nicht-optische Weg gemeinsamer irdischer Verwurzelung, der im Ich von unten ins Ganze steigt, 2. der nicht-optische Weg kosmischer Gemeinsamkeit, der von oben einfällt.«[27]

Hier liegen die beiden angedeuteten »Linien« der heutigen Kunst noch viel ausdrücklicher und formulierter vor, und ebenso ausgeprägt ist auch der Verweis auf die mysteriöse Vermittlung zwischen zwei »Tiefen«, mit der der Künstler in der Funktion eines »passiven« Baumstrunks, der die Lebenssäfte strömen läßt, den »Sprung« vollzieht, die fast magische und alchimistische Operation, worin die Kunstformen das Ding als Ganzes in den »Griff« nehmen.

Diese Dynamik findet übrigens eine andere Formulierung und eine weitere Bestätigung in den Ästhetiken des frühen zwanzigsten Jahrhunderts, die einerseits den Begriff »reine Sichtbarkeit« ausgearbeitet haben, andererseits aber vermittels des komplementären Begriffs der Einfühlung eben auf diesen Sprung hinweisen wollten, worin das Subjekt das Objekt in seine eigene Sphäre zieht und umgekehrt sich selbst in die Herzmitte des Objekts versetzt.

In diesen Richtungen haben die echtesten Werke der modernen Kunst in einigen begnadeten Momenten einen gewissen Geschmack des Seins, eine gewisse Ahnung vom Sinnreichtum des Wirklichen wiederherzustellen gewußt. Doch dies ist zumeist bloß in einer zwielichtigen Atmosphäre und im Dunkel der Einweihung möglich gewesen, als ob von Mal zu Mal jeder Urheber und jedes Werk bloß mit ihren eigenen Kräften, ohne die Hilfe einer Tradition und eines Stils, worin sie sich hätten betten können, ein ganzes Bild der Welt aufs neue hätten rekonstruieren müssen. Deshalb verirren sich die Formen in die Rätselhaftigkeit der Ziffer und einer gleichsam kabbalistischen Schrift, wie das beispielsweise bei Klee der Fall ist, der in dieser Hinsicht Schule gemacht hat.

Dies ist ein Symptom der tiefen Einsamkeit des heutigen Künstlers, auf dem allzuschwere Aufgaben lasten. Gleichzeitig von der Natur und der Tradition

27 Ebd., S. 85.

getrennt, hat er auch die Verbindungen mit dem Sakralen, dem Kult und dem Gesellschaftlichen aufgehoben, obschon er zur gleichen Zeit gezwungen ist, alle diese Dimensionen in die stets gefährdete Sphäre seiner Autonomie aufzunehmen und darin zu behalten.

Von daher ergibt sich eine weitere charakteristische Schwankung, aufgrund deren man sich vielleicht an eine historische Entzifferung eines Großteils der Kunst des zwanzigsten Jahrhunderts wagen könnte: die Tendenz nämlich, die künstlerische Praxis *unmittelbar* mit einer Form »höherer«, geistiger Erkenntnis[28] zu identifizieren, wobei die Gefahr des Esoterischen und der Regression zum Magischen besteht, was bei den schwächeren Geistern nach und nach in ein Vertrauen auf die Verfahrungsweisen der Kunst umschlägt, die aber wieder in die Sphäre der technischen Heteronomie einmünden.

28 Vor allem J. Maritain hat auf die Gefahren hingewiesen, auf die die moderne Kunst in eben dem Augenblick zugeht, in dem sie sich bestrebt, zu einer Art »höherer« Erkenntnis zu werden, indem sie die genauen Wesenszüge einer *ars* aufgibt. Vgl. L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie. Paris 1966. Zur Gefahr des »Pythagorismus« in der modernen Kunst vgl. auch H. U. von Balthasar, a. a. O., S. 931 ff.

Die Traumreise eines lächerlichen Menschen

Dostojewskij in der Sicht Dantes

Von Eugen Biser

Was Dostojewskij von anderen Literaten unterscheidet, ist die unirdische Konnotation, die seine Gestalten, auch die erd- und triebhaften, aufweisen. Es ist, als hätten sie sich aus der dichterischen Intuition nicht ganz gelöst, der sie ihre Entstehung verdanken, und als blieben sie so, trotz aller Vordergründigkeit, an jener Grenze angesiedelt, an der sich, nur dem Blick des Dichters erreichbar, Welt und Überwelt berühren. Sie gehören der mit dichterischem Realismus geschilderten Lebenswelt an und sind ihr doch eigentümlich entrückt. Das mag mit dem von Romano Guardini beobachteten Umstand zusammenhängen, daß keine dieser Figuren arbeitet, so daß ihnen die elementarste Vermittlung zur Welt, die operationale, abgeht.[1] Deshalb mutet vieles in Dostojewskijs Werk, nicht nur der »Traum eines lächerlichen Menschen«, wie eine Traumerzählung an, die Stellen mystischer Entrückung ebenso wie die sich ins Alptraumhafte steigernden Szenen, in denen sich die aufgestauten Spannungen entladen.

Das bringt Dostojewskij in eine ganz unvermutete Nähe zu Dante, bei dem sich der umgekehrte Eindruck einstellt. In seinem »Jenseits« schlägt der selig oder peinlich zu tragende Erdenrest immer wieder durch. So hat man bei seiner Jenseitsreise, selbst in den Höhen des Paradiso, erst recht aber in den Abgründen des Inferno, ständig das Gefühl, mit irdischen Erfahrungen, Leidenschaften und Sehnsüchten konfrontiert zu sein, so daß sich diese Reise wie eine umfassende »Lektüre« der diesseitigen Gegebenheiten ausnimmt. In diesem spiegelbildlichen Verhältnis liegt nicht nur der Anreiz zu einem Vergleich, sondern womöglich auch die Chance, Dostojewskij im Kontext in den Blick zu bringen und seine großen Romane als einen »Reisebericht« durch alle Landschaften der Menschenseele, die himmlischen wie die höllischen, zu lesen.

Die Frage des Antriebs

Wenn der Gedanke eines »dantesken« Aufbaus greifen soll, muß zunächst die Frage nach dem Antrieb beantwortet werden, da die Gestalten Dostojewskijs durchweg ins Typische überhöht und dadurch auf das ihnen zugemessene Bedeutungsfeld festgelegt sind. Doch für den durch Skepsis und Gesellschaftskritik hindurchgegangenen Platoniker Dostojewskij ist das Typische unaufhebbar verbunden mit der »Idee«, die er zugleich als den innersten Beweggrund aller Vorgänge begreift. Wie tief der platonische Ansatz gerade hier, in der Frage des Antriebs, bei Dostojewskij nachwirkt, zeigt der Eindruck des Fürsten Myschkin von Nastasja Filippowna, dem späteren Mordopfer, die ihn durch ihr schönes »und noch irgend etwas anderes auffallendes Gesicht« geradezu

1 Guardini, Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. München 1947, S. 122; dazu auch L. A. Zander, Vom Geheimnis des Guten. Eine Dostojewskij-Interpretation. Stuttgart 1956, S. 162.

verblüfft und fasziniert.[2] Dem entspricht ihre Reaktion auf den Fürsten. Als er von dem rasend gewordenen Ganja geohrfeigt wird und tief gedemütigt vor ihr steht, findet sie nur die Worte: »Wirklich, dieses Gesicht habe ich doch schon irgendwo gesehen!«[3] Das ist so deutlich aus dem Kontext der »vorzeitlichen« Ideenschau gesprochen, daß jede psychologische Erklärung, etwa im Sinn eines Déja-vu-Erlebnisses, davor verblaßt. Dennoch steht Dostojewskij in deutlicher Distanz zu Platon, da sich die »Idee« für ihn nicht so sehr auf die Wesensschau als vielmehr auf den Geschichtsgang bezieht. Deshalb ist für ihn die Zentralidee nicht das höchste Gut, sondern die Freiheit. Mit Hegel erblickt er darin die zentrale Stiftung und geistesgeschichtliche Wirkung des Christentums. Nach Vollendung der »Brüder Karamasow« notiert er in seinem Tagebuch:

»Der Geist des wahren Christentums ist vollständige Glaubensfreiheit. Glaube freiwillig – das ist unsre Formel. Der Heiland ist deshalb nicht vom Kreuz herabgestiegen, weil er nicht gewaltsam, durch äußere Wunder, bekehren, sondern die Glaubensfreiheit wollte.«[4]

Wie aus dunkler Widerspiegelung war dieser Gedanke zuvor schon im Monolog des Großinquisitors angeklungen, der seinem himmlischen Gefangenen vorwirft, anstatt den Menschen die Last der Freiheit abzunehmen, sie nur noch vergrößert zu haben.[5] Damit hat der Sprecher des religiösen Machtwillens bereits auf die mögliche Perversion der Freiheit hingewiesen. Wenn es dazu kommt, schlägt die aus dem Machtverzicht Jesu geborene Freiheit in ihr Gegenteil um: Sie wird zum Instrument der Übermächtigung und Repression. Der Experimental-Psychologe Dostojewskij hat diese Gefahr zweimal, zunächst in radikaler und dann in gemäßigter Form beschworen. Radikal in der Titelfigur von »Schuld und Sühne«, dem an seiner »Übermensch-Idee« scheiternden Mörder, der zu spät begreift, daß er aus anderem Holz geschnitzt ist als der Despot, der mit einer geistvollen Bemerkung über die von ihm geopferten Hekatomben hinwegschritt. Gemäßigter, dafür aber um so konsequenter stellt sich das Motiv im Fall des »Werdenden«, des Jünglings Arkadij dar, der sich in der »Festung« seiner Idee verschanzt, »ein Rothschild zu werden«, um damit jene unbedingte Macht zu erringen, die sich ihm schließlich als die Macht des Unbedingten, die vollkommene Freiheit, entschleiert.[6]

In seiner Identifizierung von Idee und Freiheit bleibt Dostojewskij zu sehr Psychologe und Dialektiker, als daß er nicht auch den Gegenzug zu der eingeschlagenen Linie ausarbeiten würde. Der Freisetzung durch die Idee entspricht in dieser Gegen-Sicht die Befestigung durch sie. Das kommt am eindringlichsten in jener Szene zum Ausdruck, in der sich Spekulation und Poesie am reinsten verbinden, im Bericht von Aljoschas mystischer Wesensprägung:

»Mit jedem Augenblick fühlte er klarer, fast zum Greifen deutlich, wie etwas Festes und Unerschütterliches wie dieses Himmelsgewölbe von seiner Seele Besitz ergriff. Ihm

2 Der Idiot I, § 7.

3 Ebd. I, § 10.

4 Nach L. Doerne, Gott und Mensch in Dostojewskijs Werk. Göttingen 1957, S. 64.

5 Die Brüder Karamasow II/5, § 5.

6 Der Jüngling I/1, § 7; I/3, § 4; I/5, §§ 1 und 3.

war, als bemächtige sich seines Geistes eine Idee – für sein ganzes Leben und für alle Ewigkeit.«[7]

Das ist in bildhafter Umschreibung das den Menschengeist letztlich Umgreifende, das von Anselm von Canterbury als die Formalbestimmung des Absoluten begriffen und dem nach ihm benannten Gottesbeweis zugrunde gelegt wurde.[8] Und doch ist diese Befestigung nicht nach Art einer starren Strukturierung, sondern eines lebendigen Umhegt- und Bewahrtseins zu denken. Nicht umsonst versichert der Jüngling in der Rückschau auf sein mystisches Erlebnis: »Jemand hat in jener Stunde meine Seele heimgesucht!«

Wenn man die Freiheitsidee Dostojewskijs in dieser Dynamik begreift, rückt sie, auf die Frage des Antriebs zurückbezogen, unmittelbar an die Motivation heran, die Dante für die kosmischen Umschwünge wie für die menschlichen Lebensgänge nennt, wenn er am Schluß seiner Jenseitsreise versichert:

»Hier ist der Flug der Phantasie bezwungen:
doch lenkte mir schon Wunsch und Willen gerne,
gleichmäßig, wie ein Rad wird umgeschwungen,
die Liebe, die die Sonne lenkt und Sterne.«[9]

Wenn Dante im Vorgriff aus diesen Schlußgedanken das Höllentor mit den Worten überschreibt: »Mich schuf die Gottesmacht, die höchste Weisheit und die erste Liebe« (Inferno III,5), tritt er bei aller Distanz in eine so große Übereinkunft mit Dostojewskij, daß man auch seine großen Romane mit dem Satz überschreiben könnte: »Uns schuf der Freiheitsglaube eines großen Künstlers.« Dann aber ließe sich auch bei Dostojewskij ein Inferno, ein Purgatorio und ein Paradies unterscheiden, wobei das Inferno die von sich abgefallene, das Purgatorio die zu sich findende und das Paradies die im Selbstbesitz befindliche Freiheit darstellen würde. Die Zuordnung der einzelnen Werke ergibt sich fast von selbst: Zu seinem Inferno steigt Dostojewskij in den »Dämonen« hinab; sein Purgatorio durchmißt er in »Schuld und Sühne«, und sein Paradies erreicht er in der Trilogie der »Brüder Karamasow«, des »Jünglings« und des »Idioten«. Es kommt nur noch darauf an, den damit gewonnenen Durchblick mit einigen Hinweisen zu verdeutlichen.

Die Region der Kälte

Nach Alois Dempf erreicht Dostojewskij eine so hochgradige Durchleuchtung seiner Gestalten, weil er sie jeweils »nach ihrem vorwiegenden Laster charakterisiert«.[10] Auf kaum eine trifft das so sehr zu wie auf Stawrogin, die Zentralfigur seines Infernos, obwohl gerade dessen »Laster« schwer zu bestimmen ist. Hochbegabt und von Natur aus, wie ihn Dempf sieht, zum »Führer der Menschheit« in eine höhere Lebensform berufen, wird er durch Glaubenslosigkeit und Selbstverrat zum genauen Gegenteil seiner Lebensbestimmung: zum »aktiven Nihilisten«, dessen unausrottbarer Hang zum

7 Die Brüder Karamasow III/7, § 4.

8 Dazu mein Beitrag »Der Gang der Gottesfrage. Über den Zusammenhang von Spekulation und Meditation«. In: Reason, Action and Experience. Hamburg 1979, S. 181-190.

9 Divina commedia: Paradiso XXXIII, S. 142-145.

10 Dempf, Die drei Laster. Dostojewskijs Tiefenpsychologie. München 1949, S. 83.

Zynismus ihn über die Schandtat an einem zwölfjährigen Mädchen hinweg zur systematischen Verunstaltung seiner selbst treibt und schließlich sogar den mit großem Ernst betriebenen Versuch seiner Bekehrung zum Scheitern verurteilt.[11] In ihm kollabiert die Freiheit, so daß er in einen Zustand totaler Erstarrung verfällt. Denn Stawrogin schämt sich nicht etwa vor der Bloßstellung durch ein öffentliches Bekenntnis, sondern – und zwar »bis zur Todesangst« – vor der Reue. So endet sein Weg, den ihm der Selbsthaß vorzeichnet, dort, wohin er das verzweifelte Kind getrieben hatte: im Selbstmord.

Von diesem »Kältezentrum«, das spontan an Dantes Eishölle erinnert, strahlt eine eisige Atmosphäre aus, die unaufhaltsam auf die übrigen Kontrahenten des dämonischen Revolutionsspiels übergreift, am sichtbarsten auf die skrupellose Agentenfigur des Pjotr Werchowenskij, der nun seinerseits ein kriminelles Zentrum inmitten einer Szene von Tod und Terror bildet. Gegenüber diesem Pandämonium, für das Albert Camus bei seiner Dramatisierung des Werks den bezeichnenden Titel »Die Besessenen« wählte, gibt es nur eine Therapie, die bereits im Titel, gleichviel in welcher Fassung, anklingt: die Teufelsaustreibung. Demgemäß aktualisiert der geistige Initiator des Unheils, Stepan Werchowenskij, die ihm zeitlebens nachgehende Perikope von der Besessenen-Heilung in Gerasa in seiner Todesstunde mit den Worten:

»Sehen Sie, das ist ganz wie in unserem Rußland. Diese Teufel, die aus dem Besessenen heraus und in die Säue fahren – das sind all die Seuchen, all die Miasmen, all die Unsauberkeiten, Dämonen und Teufel, die sich in unserem großen, lieben Kranken angehäuft haben, in unserem Rußland, seit vielen Jahrhunderten . . . Ja, sie werden selbst darum bitten, in die Säue fahren zu dürfen . . . Dorthin führt unser Weg, denn nur dazu reichen unsere Kräfte. Der Kranke aber wird genesen und ›zu Jesu Füßen sitzen‹ . . . Und alle werden verwundert schauen.«[12]

So liegt auf diesem aggressivsten Werk Dostojewskijs, das die Zeitkritik bis an den Rand der Karikatur treibt und darin doch, wie die heutige Terroristen-Szene beweist, die schreckliche Wahrheit trifft, ein Schimmer von Hoffnung, wenngleich einer Hoffnung, die den in ihren mörderischen Nihilismus eingeschlossenen Akteuren des Geschehens nicht erreichbar ist. Gegenstand der möglichen Rettung sind nicht sie, sondern das mit einer Weltmission beauftragte Rußland, auf dessen Zerstörung sie ausgingen. Indessen verweist das Werk durch diesen Hoffnungsschimmer auf eine nach oben führende Stufe, die Dostojewskij mit »Schuld und Sühne« erreicht.

Verstrickung und Umkehr

Wenn der Läuterungsberg, den die Schar der von Dante geschilderten Büßer auf ihrem Spiralweg umschreitet, auf das biblische Bekehrungs-Motiv, die von Jesus geforderte Umkehr, bezogen werden darf, hat der Raskolnikow-Roman als Dostojewskijs »Purgatorio« zu gelten. Denn das Augenmerk des Dichters liegt weder auf der Mordtat noch auf ihrer grotesken Motivation, die wie eine Vorwegnahme von Nietzsches politischer Vision einer dem »Herrn der Erde« unterworfenen Sklavengesellschaft – nicht jedoch seiner Konzeption des »Übermenschen« – wirkt, sondern auf dem langwierigen Prozeß

11 Ebd., S. 102f.

12 Die Dämonen VII, § 2.

der durch die Tat ausgelösten Krise und ihrer Bewältigung im Akt des Geständnisses und der Sühne. Wie die weibliche Gegenfigur des „Idioten", die an den Rand ihrer Lebensmöglichkeiten gedrängte Nastasja Filippowna, könnte auch der durch ein verstiegenes Konstrukt zum Mörder gewordene Raskolnikow von sich sagen: »Ich existiere ja kaum noch, und ich weiß das. Gott nur weiß, was anstatt meiner in mir lebt.«[13] Im Exzeß seines Verlangens nach Selbstbestätigung ist er in den Abgrund einer bereits pathologischen Selbstentfremdung gestürzt. Aus diesem Zustand kann er sich schon deswegen nicht befreien, weil seine Gefühlswelt vom Konstruktivismus seines verstiegenen Lebenskonzepts niedergehalten wird. So kann ein wirkliches Schuld- und Sühnegefühl in ihm nicht aufkommen, auch dann noch nicht, als Edelmut und Hilfsbereitschaft seine Schwester dazu drängen, sich für sein Fortkommen durch die Bindung an einen ungeliebten Mann zu opfern. Nicht einmal Geständnis und Verurteilung zu langjähriger Zwangsarbeit bringen den entscheidenden Wandel. Noch in Sibirien wird er vom Alptraum von einer durch Intelligenz-Mikroben befallenen und dadurch zur Selbstzerfleischung getriebenen Menschheit heimgesucht, der ihm doch nur den eigenen Zwiespalt vor Augen führt. Erst der demütig-selbstvergessenen, jahrelang durchgehaltenen Treue Sonjas, die ihn in die Verbannung begleitet, ist es gegeben, den Krampf seiner Seele zu lösen. Jetzt erst wird im Durchgang durch dieses schier endlose Purgatorio die Höhe des »irdischen Paradieses« erreicht. Als Sonja wieder einmal sanft und freundlich vor dem Sträfling steht und ihm ihrer Gewohnheit nach schüchtern die Hand entgegenstreckt, überwältigt ihn plötzlich das Glück einer vordem nie gefühlten Liebe:

»Sie versuchten zu sprechen, aber sie vermochten es nicht. Tränen traten in ihre Augen, beide sahen bleich und erschüttert aus. Aber in diesen leidenden, blassen Zügen schimmerte die Morgenröte einer neuen Zukunft, einer wahrhaften Auferstehung für ein neues Leben. Ihre Liebe hatte ihn auferweckt, das Herz des einen erschloß zahllose Lebensquellen im Herzen des anderen.«[14]

Jetzt erst hat die Perikope von der Auferweckung des Lazarus, die in der Entscheidungsstunde sein Herz angerührt und die Verstrickung, in die er geraten war, erstmals gelockert hatte, den durch Schuld und Sühne Hindurchgegangenen endgültig eingeholt. Am Ende des Purgatorio ist ein neuer Anfang erreicht, der aber, weil nur der Weg der Umkehr beschrieben werden sollte, selbst nicht mehr Gegenstand des Berichtes ist.

Der »Himmel« der Hoffnung

Von einem »Himmel« kann im Romanwerk des ständig zwischen Glaube und Unglaube, Hoffnung und Skepsis schwankenden Dichters nur sehr bedingt die Rede sein. Dennoch ist in den Romanen »Der Jüngling«, »Der Idiot« und »Die Brüder Karamasow« die Grenze zur Negativität eindeutig überschritten. Das zeigt sich vor allem an der »Verdichtung« des Gottesproblems. War »Gott« in den »Dämonen« der abstrakte Gegenpol zur Absolutsetzung des Menschen (Kirillow) oder allenfalls eine am Rand der religiösen Erfahrungswelt aufsteigende Möglichkeit (Schatow) und blieb er

13 Der Idiot III, § 10.

14 Schuld und Sühne: Epilog.

auch in »Schuld und Sühne« lediglich das letzte Prinzip sittlicher Verantwortung, so wird er in der Trilogie der drei letzten Romane, vor allem in Aljoschas Erleuchtungsstunde, zum Inbegriff der den Menschen umfangenden und tragenden Lebenswirklichkeit. Wenn man diese Umschichtung voll in Rechnung stellt, wirkt sie geradezu wie ein Korrektiv zu dem theologischen Dualismus, in welchem Dostojewskijs Christusbild bis zuletzt verbleibt. Denn in der »Berührung mit den zahllosen Gotteswelten« erfährt der gleicherweise von Christus ergriffene wie mit der Welt überworfene Jüngling die Versöhnung mit eben der Weltwirklichkeit, die er wegen der auf ihr lastenden Hypothek bisher nicht zu akzeptieren vemochte. Nicht zuletzt besteht in diesem Ausgleich der Anlaß, die drei letzten Romane im Blick auf das danteske Modell dem »Paradies« und damit jenen Prinzipien zuzuordnen, die sich im Maß der Annäherung an die Himmelsrose als die Gestaltungskräfte des erlösten Daseins erweisen: Glaube, Hoffnung und Liebe.

Am wenigsten will diese Zuordnung im Fall des »Werdenden« gelingen. Denn abgesehen davon, daß »Der Jüngling« in der Dostojewskij-Literatur bis heute ganz kontrovers gewertet wird, angefangen von seiner Einschätzung als Nebenwerk (Dempf) bis hin zur Behauptung seines überragenden Stellenwerts (Gerick), setzt der Roman selbst so viele zeit- und gesellschaftskritische Akzente, daß eine positive Sinnentwicklung kaum auszumachen ist.[15]

Zweifellos ist hier die Gestaltzeichnung auf weite Strecken komplexer als in den übrigen Werken, so daß die positiven Möglichkeiten bisweilen geradezu auf den Kopf gestellt sind. So heißt es von dem zwischen Skeptizismus und Selbsterneuerung schwankenden Wersilow, er gehöre zu jenen außergewöhnlich stolzen Menschen, die gerne an Gott glauben, um dafür die anderen Menschen verachten zu können:

»Sie wenden sich Gott zu, um die Ehrerbietung vor den Menschen umgehen zu können; denn Gott die Ehre zu erweisen, ist nicht so erniedrigend. Sie werden zu den glühendsten Gläubigen – oder genauer gesagt: zu denen, die am glühendsten zu glauben begehren; aber sie nehmen dieses Begehren für den Glauben selbst.«[16]

Kein Wunder, daß der Dichter dieser zwiespältigen Figur ein nicht minder »dialektisches« Bekenntnis in den Mund legt, mit dem er seine sonstige Überzeugung von der Verwurzelung einer christlich gelebten Mitmenschlichkeit im Gottesglauben in ihr Gegenteil verkehrt; denn es ist für Wersilow, der damit die von Feuerbach und Nietzsche geübte Gotteskritik übernimmt, gerade der Tod Gottes, der die Menschen der Zukunft dazu bringt, enger und liebevoller als je zuvor zusammenzurücken:

»Sie würden einander an der Hand fassen, weil sie erkennen würden, daß sie einander das einzige sind, was ihnen geblieben ist! Der große Gedanke der Unsterblichkeit wäre ausgelöscht, und sie müßten seinen Platz nunmehr selbst ausfüllen; und der ganze

15 Diese Unentschiedenheit bekundet sich auch in dem nach einer Reihe von Interpreten ungelösten Formproblem, das etwa Meier-Gräfe veranlaßt, den »Jüngling« einen »Entwurf gebliebenen Roman« zu nennen, während Großmann im Blick auf ihn geradezu von einer »Krise der Romanform bei Dostojewskij« spricht. Indessen konnte Rudolf Neuhäuser in sorgfältiger Analyse glaubhaft machen, daß der Eindruck der Chaotik auf einer von Dostojewskij selbst inszenierten Täuschung des Lesers beruht, der, durch die Bewußtseinsschwankungen des pubertären Berichterstatters irregemacht, nur ein undeutliches Bild von der strengen Symmetrie der tatsächlichen Romangestalt gewinnt. In: Nachwort zur DTV-Dünndruck-Ausgabe (S. 760-772).

16 Der Jüngling I/2 § 6.

Reichtum an Liebe, der ehemals auf ihn, den Unsterblichen, gehäuft worden war, würde nun der Gesamtheit der Natur, der Welt, dem Menschen, jedem Grashalm, zugewendet werden. So würden die Menschen unvermeidlich dazu kommen, die Erde und das Leben zu lieben, je mehr sie nach und nach ihrer vergänglichen, endlichen Natur bewußt würden.«[17]

Indessen ist diese ganz im Stil der »Genfer Ideen« gehaltene Utopie zu sehr ein exaktes Gegenbild der christlichen Möglichkeit, als daß sie sich in ihrer Gegensinnigkeit zu ihr auf die Dauer halten könnte.[17a] So bedarf es nur eines »sanften Anstoßes«, um sie aus ihrer Exzentrizität wieder ins Lot und ihren Träger, Hand in Hand damit, auf die rechte Bahn zu bringen. Genauso ergeht es seinem illegitimen Sohn, der Titelfigur des Romans, dessen »Idee« eines grenzenlosen Geld- und Machterwerbs sogar schon von sich aus dazu neigt, in den »Gegensinn« einer grenzenlosen Freigebigkeit umzuschlagen. Dazu kommt es außerdem durch den Umstand, daß mit der »Idee«, wie ein genaueres Zusehen lehrt, nicht so sehr unbedingte Macht als vielmehr die Macht des Unbedingten gemeint ist, so daß sie also insgeheim – wenngleich ihrem Träger unbewußt – für den Gottesgedanken steht. Das kommt zum Vorschein, wenn dieser sie einmal mit einer durchaus selbstkritischen und doch zugleich auf Aljoschas Erleuchtungsstunde vorausweisenden Bemerkung dahin erläutert, daß mit ihr »irgend etwas Unbewegliches, Immerwährendes, Festes und Starkes« vom Menschengeist Besitz ergreift.[18]

Der Anstoß, der beide, den in menschlicher wie denkerischer Hinsicht gespaltenen Vater und seinen durch schwere Konflikte hindurchgehenden Sohn, zum Bewußtsein ihrer wahren Bestimmung bringt, geht von Makar, dem gesetzlichen Vater des »Jünglings«, aus, der angesichts seiner familiären Misere nach dem Vorbild der pilgernden Wandermönche das Land durchzieht. Als er seine »zufällige Familie« zum letzten Mal besucht, um in ihrem Kreis zu sterben und damit den Weg zur Lösung der fast unentflechtbaren Probleme freizumachen, bringt er den ganzen Schatz der auf seiner Pilgerschaft gewonnenen Weisheiten mit sich. So wird er für Dostojewskij geradezu zum »Mund«, durch den er erstmals der All-Einheits-Lehre seines Freundes Solowjew Ausdruck verleiht, wenn er ihn mit den Worten in seinen Tod einwilligen läßt: »Alles ist in dir, Gott, und auch ich bin in dir, so nimm mich auf!« Und doch wirkt er noch mehr als durch sein mystisch durchglühtes Wort durch die stille Macht seines Wesens. Denn er gehört in den Kreis jener Gestalten, die durch Seelengröße, Gelassenheit, Selbstlosigkeit

17 A. a. O., III/5, § 3.

17a Auf den Gedanken, das Christusbild der liberalen Theologie, dem er selbst geraume Zeit verhaftet war, als Rückfall in arianische Vorstellungen zu deuten, war Dostojewskij offensichtlich durch das Buch des Archimandriten Fjodor Bucharjew »Über den orthodoxen Glauben in seiner Beziehung zur Gegenwart« (von 1860) verfallen, der im Blick auf das einseitig menschlich akzentuierte Christusbild der Zeit von einem »modernen Arianismus« sprach. In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, daß auch Erik Peterson die nationalsozialistische Ideologie als »Neoarianismus« charakterisierte; dazu der Sammelband »Monotheismus als politisches Problem«?, hrsg. von Alfred Schindler, Gütersloh 1978, S. 117 (unter Bezugnahme auf den Hochland-Aufsatz von Alois Dempf »Erik Petersons Rolle in der Geisteswissenschaft«, von 1961/62). Wie stark die Unterstellung, daß die neuere Theologie in einzelnen Positionen neoarianischen Tendenzen verfalle, noch im Disput der Gegenwart nachwirkt, zeigt die Kontroverse Piet Schoonenbergs mit Jean Galot; dazu Schoonenberg »Arianische Christologie?« In: »Theologie der Gegenwart« 23 (1980), S. 50-56.

18 A. a. O., I / 5, § 4.

und Geduld bekunden, daß sie aus dem Geist der Gotteskindschaft leben und damit das wahre Gegengewicht zur Dämonie des Daseins bilden. Das wird besonders deutlich, wenn man den durch Makars Sterben herbeigeführten Endzustand mit dem peinigenden Schweigen vergleicht, das über der Anfangssituation der in Kommunikationsunfähigkeit erstarrten Gestalten liegt. Dort die Isolation eines jeden von jedem, das, wie es in bezeichnendem Pleonasmus heißt, »lautlose Schweigen«, das dem Jüngling nicht zuletzt die »geschriebene Dichtung« seines Lebensberichts auspreßt; hier, um es mit der Schluß-Allegorie zu sagen, die Beseitigung des »Doppelgängers«, des Inbegriffs der die ganze Werdegeschichte überschattenden Selbstentfremdung. So ist »Der Jüngling« je länger desto deutlicher in ein Hoffnungslicht gerückt, und Dempf behält recht, wenn er betont, daß die »zufällige Familie« doch nicht so ernsthaft erkrankt sei, daß man nicht für sie »hoffen könnte«.[19]

Das Drama des Glaubens

Daß die »Brüder Karamasow« als die große Glaubensdichtung Dostojewskijs anzusehen sind, ergibt sich schon aus der Herkunft des Werkes, in das vieles von dem Atheismus-Roman einging, den Dostojewskij nach der Planskizze von 1870 unter dem Titel »Das Leben eines großen Sünders« herausgeben wollte.[20] Zwar wirkt in dem Roman noch stark der theologische Dualismus nach, zu dem sich der Dichter erstmals in dem Brief an die Dekabristenfrau Fonwisina und dann noch einmal, sechzehn Jahre später, in wörtlicher Wiederholung durch den Mund Schatows in den »Dämonen« bekannt hatte.[21] Mehr noch: in der Großinquisitor-Legende gelangt dieser Dualismus zu geradezu paradigmatischem Ausdruck. Doch läßt die literarische Durchgestaltung auch schon eine geistige Bändigung des Problems erkennen. Unmittelbar kommt sie in Aljoschas »literarischem Diebstahl« zum Ausdruck, den er dadurch begeht, daß er, in unwillkürlicher Nachahmung der Gebärde Christi in der Legende, ihren Verfasser, seinen Bruder Iwan, schweigend auf die Lippen küßt und damit einen Ritus der Vergebung und Versöhnung an ihm vollzieht. Damit nimmt der heimliche Held des Romanwerkes symbolisch vorweg, was er in seiner nächtlichen Erleuchtungsstunde existenziell bewältigt. Doch hat Dostojewskij den rebellischen Grundgedanken der Legende dann noch einmal, in später Rückblende, dadurch neutralisiert, daß er sie in dem Bericht von Iwans alptraumhafter Begegnung mit dem Teufel als eine Eingebung der finsteren Abspaltung seines Selbstwesens zu verstehen gibt. Wenn man das damit sowohl in positiver wie in negativer Dialektik Gesagte voll in Rechnung stellt, kommt das einer faktischen Zurücknahme des empörerischen Ausbruchs gleich.

Damit ergibt sich aber auch schon eine neue Sinnbestimmung der Legende. Weit davon entfernt, eine bloße Wiederholung des von Dostojewskij auch sonst bekundeten antirömischen Affekts zu sein, wird sie vielmehr als die Schattenbeschwörung der im

19 Dempf, Die drei Laster, S. 41.

20 Dazu das Kapitel »Morphologie des Atheismus« in der Studie von Doerne, Gott und Mensch in Dostojewskijs Werk, S. 50-66.

21 An Frau Fonwisina hatte der Dichter im März 1854 geschrieben: »Wenn mir jemand bewiese, daß Christus außerhalb der Wahrheit stand, und es wirklich so war, daß die Wahrheit außerhalb von Christus war, so würde ich lieber bei Christus als bei der Wahrheit bleiben.« Die Dämonen II / 1, § 6.

Glaubensakt zugleich bewältigten und einbehaltenen atheistischen Absage an Gott lesbar.[22] So gesehen verkörpert Iwan die zwar im Gesamtentwurf des Romans mitgegebene, gleichzeitig aber auch schon aufgefangene – um nicht zu sagen überwundene – Möglichkeit der atheistischen Empörung. Was sich in ihm an Widerspruch artikuliert, ist eingebettet – und neutralisiert – durch das Gottesbekenntnis der »Reden des Starez Sossima«, die nach Art eines mystischen Manifests das bekunden, was Aljoscha lebt und dadurch in den Ablauf der Handlung einbringt. Wenn man diesen Beitrag voll gewichtet, erfüllt er dieselbe Funktion wie die Heimkehr Makars in »Der Jüngling«. Und das besagt: er beseitigt die atheistisch-akosmistische Kopflastigkeit, in dem sich das Romangeschehen anfänglich bewegt hatte. Das aber ist gleichbedeutend mit der Feststellung, daß der Weg zu dem sich in Christus offenbarenden Gott, dem Gott der Natur und der Gnade, damit dann aber auch der Weg zum Glauben an diesen Gott offensteht. Wenn der Roman die Glaubensfrage dennoch nicht affirmativ, sondern eher nach Art einer Gratwanderung am Rand des Abgrunds zum Unglauben austrägt, dann deswegen, weil für seinen Dichter die Sache des Glaubens zeitlebens in dieser kritischen Balance verblieb. Obwohl es für ihn in aller Welt »nur eine einzige positive Gestalt . . ., ein unendliches Wunder« gibt: Christus, fühlt er sich doch zugleich als ein Kind seiner Zeit, »ein Kind des Unglaubens und der Zweifelsucht«, so daß er mit seinen Glaubensversuchen immer wieder in die Gefahr des Scheiterns gerät. Davon rührt es auch her, daß er gerade in seinem großen Glaubensroman den Glauben immer nur in der Anfechtung durch Nihilismus und Skepsis vergegenwärtigt, während für ihn umgekehrt der »vollkommene Atheist«, wie es einmal in den »Dämonen« heißt, »auf der vorletzten Stufe zum vollkommenen Glauben« steht.[23]

Die Spur der Liebe

Am klarsten verhält es sich mit der Zuordnung zu den theologischen Tugenden im Fall des »Idioten«. Wenn Dempfs Urteil zutrifft, wonach Dostojewskij »vor allem ein Dichter der Liebe« ist, dann vor allem im Blick auf diesen Roman.[24] Tatsächlich hatte der Dichter noch während der Entstehungszeit des Werkes (am 12. März 1868) notiert:

»Im Roman drei Arten von Liebe: erstens die leidenschaftlich-unmittelbare Liebe – Rogoschin, zweitens Liebe aus Eitelkeit – Ganja, drittens christliche Liebe – der Fürst.«[25]

Unvollständig bleibt diese Aufstellung freilich durch die Ausklammerung jener Gestalt, die das in dem Roman aufscheinende Mysterium der Liebe am reinsten dokumentiert, der von Anfang an auf die Liebes- und Todeslinie gestellten Nastasja Filippowna, auch wenn deren an Aglaja gerichtete Briefe dem Fürsten »wie Träume« oder gar wie »irre Phantasien« vorkommen. Tatsächlich erschließt sich der Sinn dieser

22 Ausführlicher geht auf diesen Tatbestand mein (noch unveröffentlichter) Beitrag »Das Ja im Nein« ein, der sich thematisch allerdings nicht so sehr mit dem dem Glauben eingestifteten Moment des Unglaubens als vielmehr umgekehrt mit der im atheistischen Nein verbleibenden Bindung an Gott befaßt.

23 Die Dämonen IX, § 2.

24 Dempf, Die drei Laster, S. 53.

25 K. Onasch, Dostojewskij-Biographie. Zürich 1960, S. 79.

bis zum menschlichen Exzeß getriebenen Äußerungen erst dann, wenn man sie als Bekenntnisse einer Identifikation begreift, die sich durch die Rivalin – als Medium – zuletzt auf den Fürsten und die in ihm fragmentarisch aufscheinende Figur Christi bezieht. Denn erst von dem Fürsten Myschkin – und seinem göttlichen Beziehungsgrund – gilt im Vollsinn die Feststellung:

»Etwas Vollkommenes kann man doch nicht lieben; man kann es nur als solches anschauen, nicht wahr? Und doch bin ich in Sie verliebt. Wenn die Liebe auch die Menschen gleichmacht, so brauchen Sie doch nicht bange zu sein: ich habe Sie nie auf die gleiche Stufe mit mir gestellt, auch nicht in meinen geheimsten Gedanken. Ich schrieb Ihnen: ›Seien Sie nicht bange!‹ Können Sie denn bange sein? Wenn es möglich wäre, würde ich die Spuren Ihrer Füße küssen. O nein, ich stelle mich Ihnen nicht gleich.«[26]

Das ist das Bekenntnis einer fast jenseitigen, bis an den Rand der Selbstaufopferung getriebenen Liebe. Nicht umsonst steigt aus den wirren Äußerungen dieser Bekenntnisbriefe unversehens das schönste von Dostojewskij jemals gezeichnete Bild Jesu auf, das sich wiederum dann am besten einfügt, wenn die Beschreibung nun rückläufig dem Fürsten gilt:

»Gestern, als ich nach der Begegnung mit Ihnen nach Hause kam, dachte ich mir ein Bild aus. In der Regel malen die Künstler den Heiland nach den Berichten der Evangelien; ich würde ihn anders darstellen: ich würde ihn allein malen – manchmal müssen ihn seine Jünger doch auch allein gelassen haben! Ich würde ihm nur ein kleines Kind beigeben. Das Kind hat in seiner Nähe gespielt, vielleicht hat es ihm etwas in seiner kindlichen Sprache erzählt, Christus hat ihm zugehört, jetzt aber ist er in Gedanken versunken; seine Hand ist unwillkürlich, selbstvergessen auf dem lichten Köpfchen des Kindes liegengeblieben. Er schaut in die Ferne auf den Horizont, ein Gedanke, groß wie die ganze Welt, ruht in seinem Blick; sein Gesicht ist traurig. Das Kind ist still geworden, es stützt sich mit dem Ellbogen auf die Knie des Heilands, hat, die Hand an der Wange, das Köpfchen emporgerichtet und sieht ihn nachdenklich, wie Kinder eben manchmal nachdenklich werden, und unverwandt an. Die Sonne geht unter . . . Das wäre mein Gemälde!«[27]

Fast unmerklich wandelt sich in dieser Beschreibung das von Dostojewskij herausgestellte Grundmotiv des Werkes. Denn hier ist nicht mehr von der Liebe die Rede, die geliebt wird, sondern von dem, der die Liebe ist. Das ist der Gedanke, der »groß wie die ganze Welt«, im Blick des vereinsamten Jesus aufleuchtet. Sein trauriger Blick begegnet sich mit dem Blick derjenigen, die mit Nastasja meinen, daß man zu ihm, dem Vollkommenen, nur aufschauen, daß man ihn aber nicht lieben könne. Das ist die genaue Umkehrung des Platon-Satzes, wonach Götter nicht lieben können, weil ihnen in ihrer Vollkommenheit alles Begehren fremd ist. Und es ist in dieser Umkehrung das Sinnbild der Einsamkeit, in der die in Christus gegenwärtige Liebe Gottes auch dann noch verbleibt, wenn sie Gegenliebe findet. Positiv ausgedrückt aber heißt das, daß die Dichtung Dostojewskijs hier tatsächlich die Sphäre des Jenseitigen erreicht, die ihre Zuordnung zum »Paradies« rechtfertigt.

26 Der Idiot III, § 10.

27 Ebd., III, § 10. Das Bild erinnert, spiegelverkehrt genommen, auffällig an das Mörike-Gedicht »Göttliche Reminiszenz«, dem Romano Guardini eine eindringliche Interpretation widmete; dazu meine Schrift »Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis«. Paderborn 1979, S. 46ff.

Krönende Synthese

Der Vergleich mit Dantes Paradies scheint an jener Stelle zu versagen, wo der mittelalterliche Jenseitswanderer im Zentrum der von ihm durchschrittenen Kreise der Himmelsrose ansichtig wird. Doch besteht diese Diskrepanz nur so lange, als man zu den Dichtungen nicht auch noch die Puschkin-Rede hinzunimmt, mit der Dostojewskij wenige Monate vor seinem Tod den größten Triumph seines Lebens erzielte. Denn diese Rede ist nicht nur, wie Solowjew urteilte, das »letzte Wort und Testament« des Dichters; sie entspricht mit ihrem Thema der »Allversöhnung« auch dem Symbolsinn der Himmelsrose, von der es heißt:

»Hier werden Nah und Fern nicht mehr gemessen;
denn dort, wo Gottes Liebe unvermittelt waltet,
ist das Gesetz der Erdenwelt vergessen.«[28]

Die Rede gipfelt in einem Plädoyer für eine neue, von christlichen Prinzipien – Barmherzigkeit und Liebe – gestaltete Mitmenschlichkeit, verbunden mit einem Bekenntnis zur europäischen und weltumspannenden Sendung des russischen Geistes, aber auch mit dem Appell zu Demut und Selbstbesinnung:

»Du stolzer Mensch, demütige dich und zerbrich vor allem deinen Stolz. Demütige dich auch, du müßiger Mensch, und arbeite auf dem Acker deines Volkes!«

Dem folgt ein Wort, das sich wie eine endgültige »Zurücknahme« des theologischen Dualismus ausnimmt und deshalb mehr als jede Deklamation erkennen läßt, daß der von Dostojewskij durchschrittene Denkweg ans Ziel gelangt ist:

»Denn die Wahrheit ist nicht außerhalb deiner, nicht irgendwo jenseits des Meeres, sondern vor allem in deiner eigenen Bemühung um dich selbst. Wenn du dich besiegst, wirst du frei sein, wirst du ein großes Werk beginnen und die anderen frei machen!«[29]

Was Dostojewskij von diesem zur vollen Übereinkunft mit sich selbst und damit zum »Allmenschentum« gelangten Menschen erwartet, sagt eine dritte Stelle aus seiner Puschkin-Rede:

»Der künftige russische Mensch wird danach streben, die europäischen Widersprüche endgültig zu versöhnen, um so vielleicht das Wort der großen allgemeinen Harmonie auszusprechen, das Wort von der brüderlichen endgültigen Einigung aller Völker nach dem Gesetz Christi und des Evangeliums.«[30]

Für Dostojewskij war damit aber auch das höchste Entwicklungsziel des Menschen bezeichnet, den er zeitlebens als das Wesen der Selbstüberschreitung, als ein »im Werden

---

28 Paradiso III, S. 121ff.

29 In anthropologischer Abwandlung ist das die Umkehrung des Briefworts, das in der Anm. 21 mitgeteilt wurde.

30 Begreiflich, daß die Festversammlung, wie Dostojewskij seiner Frau Anna Grigorjewna noch am Tag der Rede (am 8. Juni 1880) berichtete, auf diesen Zuspruch mit grenzenloser Begeisterung reagierte, daß ein von einem Weinkrampf gepackter Student ohnmächtig wurde, daß hartnäckige Feinde einander versöhnt in die Arme sanken, daß aus der Menge immer wieder der Ruf »Unser Prophet!« ertönte, und daß der Leiter der Veranstaltung die Rede zu einem »geschichtlichen Ereignis« erklärte: »Eine Wolke bedeckte den Horizont, aber siehe – Dostojewskijs Rede hat wie die Sonne alles verscheucht und das Dunkel gelichtet. Von nun an soll brüderliche Gesinnung herrschen und kein Raum mehr für Zwietracht sein!« Dazu W. Szylkarski, Solowjew und Dostojewskij. Bonn 1948, sowie der Abschnitt »Die allmenschliche Vereinigung« der Untersuchung von Doerne, Tolstoi und Dostojewskij, S. 141-155.

befindliches, unfertiges, in einem Übergang begriffenes Geschöpf« verstand. Das Kennwort für diese »Zielansprache« hatte er aber schon zuvor, in den »Reden des Starez Sossima«, ausgegeben, wenn er mit einer deutlichen Anspielung auf das Trostwort des Gekreuzigten versichert:

»Das Leben ist ein Paradies, und wir alle sind im Paradies, wir wollen es nur nicht wahrhaben; wenn wir es aber wahrhaben wollten, so würden wir schon morgen im Paradies sein.«[31]

Und er wiederholt diese »Zielansprache« noch einmal, jetzt durch den Mund des geheimnisvollen Gastes und Gesprächspartners des Starzen, der die Verheißung des Paradieses mit der Forderung nach einer Revision der auf individuelle Absonderung gerichteten Selbstverwirlichung verbindet:[32]

»Das Paradies ist in einem jeden von uns verborgen, auch in mir bricht es jetzt schon an, und wenn ich nur will, wird es von morgen an zur Wirklichkeit erstehen, und dann für mein ganzes Leben.«

In diesem Zielgedanken gipfelt Dostojewskijs Werk wie Dantes Jenseitswanderung in der Schau der Himmelsrose. Es ist der Gedanke, den er in der phantastischen Erzählung »Traum eines lächerlichen Menschen« (von 1877) mit dem an Aljoschas Erhebungsstunde erinnernden Satz erläutert:

»Ich habe die Wahrheit gesehen, und ihr lebendiges Bild hat meine Seele bis in alle Ewigkeit erfüllt.«[33]

Das ist das Bekenntnis eines zur Wahrheitsschau hingerissenen Platonikers, jedoch eines Platonikers, der nicht nur durch Skepsis und Gesellschaftskritik hindurchging, sondern die »Reise um die Welt« (Kleist) zurücklegte: die »Traumreise« durch die mitten im Diesseits beginnenden jenseitigen Bereiche.

---

31 Die Brüder Karamasow II / 6, § 2.

32 Ebd., II / 6, § 3. Die von Dostojewskij in diesem Zusammenhang geübte Kritik der individuellen Existenz gipfelt in dem Satz: »Allüberall beginnt jetzt der Menschengeist in geradezu lächerlicher Weise zu verkennnen, daß die tatsächliche Sicherstellung der Person nicht in ihrer vereinzelten persönlichen Anstrengung gründet, sondern allein in der Einheit aller Menschen. Aber zweifellos wird die Zeit auch dieser furchtbaren Vereinsamung ein Ziel setzen, und alle werden dann begreifen, wie unnatürlich es war, daß sich ein jeder von dem anderen absonderte. Das liegt im Zug der Zeit, und die Menschen werden einmal darüber staunen, daß sie so lange im Schatten saßen und das Licht ihnen verborgen blieb« (ebd.).

33 Dostojewskij, Sämtliche Erzählungen. München 1965, S. 519.

Jugendweihe und Pastoral

Von Andreas Althammer

Bei der in der DDR praktizierten Jugendweihe handelt es sich nicht um einen profanen Ritus des Übergangs in das Leben der Erwachsenen oder um Ritenbildung in der Industriekultur. Es handelt sich vielmehr um eine auf dem Grund sozialistischer Jugendbildung entwickelte Feier mit Vorbereitung, die in Konkurrenz zu christlichen Feiern der Initiation und des Überganges steht. Die katholische wie die evangelische Kirche fühlten sich durch die Jugendweihe herausgefordert und vor Fragen gestellt.

In den folgenden Überlegungen soll eine Einführung in die Probleme der Jugendweihe gegeben werden. Es wird (erstens) der Ablauf einer derartigen Feier geschildert; wir fragen (zweitens) nach dem ihr impliziten Atheismus; die Haltung der katholischen Christen zur Jugendweihe und zu den bischöflichen Weisungen soll (drittens) dargestellt werden; ein Katalog an bleibenden Fragen zeigt (viertens) die immer noch bestehende Problematik; endlich wird (fünftens) versucht, die heutige Gewissenssituation darzustellen und einen Ausblick zu geben.

Der Verfasser hat sich um Objektivität bemüht. Er ist sich bewußt, daß Teile der Darlegung – aus dem Kontext der Situation herausgenommen und in einen anderen gesellschaftlichen Rahmen gestellt – nicht im gleichen Sinne aufgefaßt werden könnten, wie sie geschrieben sind. Wer dieses Risiko aber vermeiden will, darf über ein Thema, in dem Religion und Weltanschauung so stark in den Bereich der gesellschaftlichen Praxis hineinreichen und – umgekehrt – sozialistische gesellschaftliche Bräuche das Gewissen berühren, letztlich überhaupt nichts sagen.

1. Eine Feier mit Vorbereitung

Im allgemeinen findet die Jugendweihe an einem Sonnabend oder Sonntag im Mai statt. Im Saal des Klubhauses eines Betriebes oder im Kulturhaus haben sich Eltern, Lehrer, Freunde und Verwandte der Jungen und Mädchen, die zur Jugendweihe gehen, versammelt. Der Rat der Gemeinde mit dem Bürgermeister ist anwesend, die Schule ist vertreten. Festlich gekleidet – die Mädchen zum Teil in langen Kleidern – ziehen die Schülerinnen und Schüler, die am Ende der 8. Klasse stehen, in den Saal. Die Nationalhymne wird gespielt. Umrahmt von Gedichten, von Gesang und von Kammermusik und eingeleitet durch die Festansprache eines Funktionärs, der oft aus dem Bereich der Volksbildung kommt, sprechen die Jungen und Mädchen dann das Gelöbnis der Jugendweihe. Es hat heute[1] folgenden Wortlaut:

---

1 Bis einschließlich 1968 lautete das Gelöbnis »Seid Ihr bereit, als treue Söhne und Töchter unseres Arbeiter- und Bauern-Staates für ein glückliches Leben des gesamten deutschen Volkes zu arbeiten und zu kämpfen, so antwortet mir: Ja, das geloben wir!« –
»Seid Ihr bereit, mit uns gemeinsam Eure ganze Kraft für die große und edle Sache des Sozialismus einzusetzen, so antwortet mir: Ja, das geloben wir!« –
»Seid Ihr bereit, für die Freundschaft der Völker einzutreten und mit dem Sowjetvolk und allen friedliebenden Menschen der Welt den Frieden zu sichern und zu verteidigen, so antwortet mir: Ja, das geloben wir!« –
»Wir haben Euer Gelöbnis vernommen, Ihr habt Euch ein hohes Ziel gesetzt, wir, die Gemeinschaft der Werktätigen, versprechen Euch dabei Förderung, Schutz und Hilfe. Mit vereinten Kräften vorwärts!« (Jugendweihe, Leipzig 1957, S. 27). Zur Formeländerung vgl. Erhard Rümpel, Argumentation zum neuen Gelöbnis. In: Jugendweihe, 14. Jg. Nr. 12, Dez. 1968, S. 14.

»Liebe junge Freunde!
Seid Ihr bereit, als junge Bürger unserer Deutschen Demokratischen Republik mit uns gemeinsam, getreu der Verfassung, für die große und edle Sache des Sozialismus zu arbeiten und zu kämpfen und das revolutionäre Erbe des Volkes in Ehren zu halten, so antwortet:

Ja, das geloben wir!

Seid Ihr bereit, als treue Söhne und Töchter unseres Arbeiter- und Bauern-Staates nach hoher Bildung und Kultur zu streben, Meister Eures Faches zu werden, unentwegt zu lernen und all Euer Wissen und Können für die Verwirklichung unserer großen humanistischen Ideale einzusetzen, so antwortet:

Ja, das geloben wir!

Seid Ihr bereit, als würdige Mitglieder der sozialistischen Gemeinschaft stets in kameradschaftlicher Zusammenarbeit, gegenseitiger Achtung und Hilfe zu handeln und Euren Weg zum persönlichen Glück immer mit dem Kampf für das Glück des Volkes zu vereinen, so antwortet:

Ja, das geloben wir!

Seid Ihr bereit, als wahre Patrioten die feste Freundschaft mit der Sowjetunion weiter zu vertiefen, den Bruderbund mit den sozialistischen Ländern zu stärken, im Geiste des proletarischen Internationalismus zu kämpfen, den Frieden zu schützen und den Sozialismus gegen jeden imperialistischen Angriff zu verteidigen, so antwortet:

Ja, das geloben wir!

Wir haben Euer Gelöbnis vernommen. Ihr habt Euch ein hohes und edles Ziel gesetzt. Feierlich nehmen wir Euch auf in die große Gemeinschaft des werktätigen Volkes, das unter Führung der Arbeiterklasse und ihrer revolutionären Partei, einig im Willen und im Handeln, die entwickelte sozialistische Gesellschaft in der Deutschen Demokratischen Republik errichtet.
Wir übertragen Euch eine hohe Verantwortung. Jederzeit werden wir Euch mit Rat und Tat helfen, die sozialistische Zukunft schöpferisch zu gestalten.«

Dieser Feierstunde gehen zehn »Jugendstunden« voraus, in denen den jungen Leuten in verschiedenen Komplexen sozialistische Welt- und Lebensauffassung vermittelt wird. Es geht um Sozialismus, um Volkseigentum, um die Deutung der Gegenwart; man spricht über den wissenschaftlich-technischen Fortschritt, über die Deutsche Demokratische Republik, die Freundschaft mit der Sowjetunion, über Arbeit und Kultur. Die Themen dieser Schulungsstunden sind für alle Jugendweihevorbereitungen in der Republik vorgegeben und von zentraler Stelle erarbeitet.[2] Die Art und Weise der

2 Von der reichhaltigen Literatur seien hier nur folgende Publikationen genannt: Zentraler Ausschuß für Jugendweihe, Hinweise – Anregungen – Materialien zur Gestaltung sozialistischer Feierstunden zur Jugendweihe 1963. Berlin 1962; Zentralhaus für Kulturarbeit Leipzig, Offen steht das Tor des Lebens. Empfehlungen für die Jugendweihe. Leipzig 1973; Jugendweihe- und Jugendstundenmaterial. Berlin 1962ff.; Zentraler Ausschuß für Jugendweihe in der DDR, Handbuch zur Jugendweihe. Berlin 1974; ders. Meine Jugendstunden, Teilnehmerheft 1981/82; Hans Anders, Die Gestaltung der Jugendstunden unter Berücksichtigung der Persönlichkeitsent-

Realisierung hängt dann von den örtlichen Gegebenheiten ab. Es gehört zum Beispiel oft eine Betriebsbesichtigung, ein Theater- oder Museumsbesuch, eine Fahrt in die Hauptstadt zum örtlich organisierten Vorbereitungsprogramm.

Nach dem feierlichen Auszug am Ende der Jugendweihefeier folgt in den meisten Familien ein festliches Mittagessen und eine häusliche, oft feucht-fröhliche Feier mit vielen Gästen bis in die Nacht. Auch sie bedeutet auf andere Art eine Aufnahme in die Welt der Erwachsenen. Die Teilnehmer an der Jugendweihe erhalten nicht nur eine Urkunde und ein Geschenkbuch,[3] sondern viele Geschenke von den Eltern und von Verwandten und Bekannten. Die Kaufhäuser bieten im Frühjahr gezielt zur Jugendweihe technische oder modische Erzeugnisse an, welche junge Leute interessieren. Besonderer Beliebtheit erfreuen sich Kassettenrecorder, Fotoapparate, Kofferradios, Digitaluhren. Zu den Jugendweihegeschenken gehören aber auch Mopeds und ganze Zimmereinrichtungen. Man gratuliert auf vorgedruckten Karten, oft legen die Gratulanten noch einen Geldschein zum Glückwunsch hinzu, so daß die Teilnehmer der Jugendweihe am Ende des Festtages eine beträchtliche Barschaft vorweisen können.[4] Vom ersten Schultag nach der Jugendweihe an werden die Schülerinnen und Schüler mit »Sie« angesprochen.

Der offizielle Veranstalter dieses sozialistischen Ritus des Überganges von der Kindheit in das Leben des Erwachsenen ist weder die Schule – obwohl sie wesentlich an der Vorbereitung und der Durchführung der Jugendweihe beteiligt ist – noch die staatliche Jugendorganisation Freie Deutsche Jugend – obwohl sie am gesamten Geschehen höchst interessiert ist – auch nicht die Sozialistische Einheitspartei – obwohl die Partei »Qualitätsarbeit im gesamten ideologischen und pädagogischen Prozeß in der Jugendweihe« fordert[5] und sie es war, die auf dem IV. Parteitag im Frühjahr 1954 den Anstoß zu dieser Institution gab. Träger der Jugendweihe und ihrer Vorbereitung ist ein Ausschuß für Jugendweihe auf Ortsebene, der von einem Ausschuß auf Kreis- und Bezirksebene unterstützt und kontrolliert wird. Ein »Zentraler Ausschuß für Jugendweihe in der DDR«[6] regt die Aktivitäten der Jugendweihe an und koordiniert sie. Von Anfang an bis heute wird betont, daß die Teilnahme freiwillig ist. Nach Auskunft des Teilnehmerheftes kann jeder Jugendliche des 8. Schuljahres an der

---

wicklung im Jugendalter. Berlin 1972; Erhard Rümpel, Anregungen für die Festreden zu den Jugendweihefeiern 1968. Berlin 1967; Jugendweihe, Zeitschrift für Mitarbeiter und Helfer, Hrsg.: Zentraler Ausschuß f. Jw. i. d. DDR. Berlin (8 Hefte im Jahr).

3 Der Sozialismus – Deine Welt. Berlin [8]1982. 493 S.

4 Ein Jugendweihetag wird eindrucksvoll mit seinen menschlichen und ökonomischen Problemen nachgezeichnet im Fernsehfilm »Jugendweihe« (DDR-Fernsehen I, 24. 5. 82). Dieser Film lief auch im Fernsehprogramm der Bundesrepublik.

5 Vgl. E. Rümpel, Einige Gedanken zur Rolle des Jugendstundenleiters. In: »Jugendweihe« II / 82, S. 22. – »Die Jugendweihe ist keine staatliche Erziehungsinstitution, wie etwa die Schule mit ihren Lehrern . . . Träger der Jugendweihe sind die vielen fortschrittlichen Menschen unseres Arbeiter- und Bauernstaates«, H. Steininger, a.a.O., S. 25; »Wir sagten, die Jugendweihe in der DDR sei keine staatliche Einrichtung. Das bedeutet aber nicht, daß unser Arbeiter- und Bauernstaat die Jugendweihe unbeachtet läßt. Im Gegenteil«, H. Steininger, a.a.O., S. 26.

6 Dem ersten Zentralen Ausschuß gehörten viele berühmte Namen an, unter anderen der Dichter und Kulturminister Johannes R. Becher, der »Held der Arbeit« Adolf Hennecke, der Dichter Stephan Hermlin, der Intendant des Deutschen Theaters Wolfgang Langhoff, die Schriftstellerin Anna Seghers, der Universitätsprofessor Eduard Winter.

Jugendweihe teilnehmen, »natürlich muß er bereit sein, regelmäßig zu den Jugendstunden zu gehen und das Gelöbnis, das Bekenntnis zu unserem sozialistischen Staat, auf der Feier zum Abschluß des Jugendstundenjahres abzulegen«.[7]

2. Die Atheismusimplikation

Ein unbefangener Gast, der an einer Jugendweihefeier teilnimmt, geht mit dem Eindruck nach Hause, daß er an einer Veranstaltung teilgenommen hat, die ganz dem Genre »deutsche Feierstunde« oder »Festakademie« entspricht. Er wundert sich vielleicht darüber, welch große Rolle darin der Staat und die ihn tragende Partei spielt. Er mag darüber staunen, wieviel die Schüler der 8. Klasse diesem Staat »verdanken«. Er erkennt aber – wenn die Jugendweiheveranstalter sich an die eigenen Agenden gehalten haben – keine kirchen- und glaubensfeindliche Tendenz, und er fragt sich, warum die Kirche – die evangelische wie die katholische – die Jugendweihe für »unvereinbar« mit dem Bekenntnis des Glaubens hält. Kommt die antireligiöse Spitze in den vorbereitenden Jugendstunden zum Vorschein? Auch hier dominiert Politik, nicht die Ideologie. Schon in den Anfangsjahren der Jugendstunden wurde mehr gegen Adenauer und Strauß, gegen Aufrüstung und Nato – freilich manchmal mit Seitenhieben gegen die »Nato-Kirche« – gesagt als gegen Gott. Beim Thema der Entstehung des Lebens könnte es leicht zu Differenzen kommen; schon in den Materialien aus den ersten Jahren wird betont: »Das Leben auf einen Schöpfungsakt irgendwelcher außerweltlicher, übernatürlicher Kräfte zurückzuführen, wie das zum Beispiel in verschiedenen religiösen Lehren geschieht, ist eine Glaubensangelegenheit. Sie hat mit wissenschaftlicher Forschung nichts zu tun.«[8]

Aber solche – vielleicht – den Glauben tangierenden Bemerkungen unterscheiden sich in nichts von den auch sonst etwa im Biologieunterricht der Schule vorgetragenen Inhalten. Wenn die Schüler, die sich auf die Jugendweihe vorbereiten, in ihrem Teilnehmerheft in einer unterhaltsam gemeinten Geschichte auf die Frage stoßen, bei wem sich die Arbeiter, denen nichts geschenkt wurde, bedanken sollen, »vielleicht beim lieben Gott oder einem anderen Eijatolla?«,[9] könnte es sein, daß sie eine antireligiöse Spitze überhaupt nicht bemerken, auch nicht die Geschmacklosigkeit gegenüber einem anderen Land. Man ist in der DDR einen ideologisch offensiven Umgangston gewöhnt.

Die Kirche hat ihre Bedenken gegen die Jugendweihe nicht erst formuliert, nachdem sie diese neue sozialistische Institution einige Zeit beobachtet und auf atheistische Tendenzen abgehört hatte. Ihr »Nein« kam sofort und ganz entschieden, es kam, obwohl in der rasch entstehenden Jugendweiheliteratur oft darauf hingewiesen wurde, daß es sich nicht »um einen Kampf gegen die christliche Kirche« handelt, daß die Jugendweihe »nichts mit Glaubenskampf zu tun« hat.[10] Sie sei gedacht für Kinder, die aus der Schule kommen: »Daß der bedeutungsvolle und schöne Schritt ins Leben festlich begangen wird«, deshalb sollen Jugendweihen, »wie sie in ganz Deutschland stattfin-

7 Meine Jugendstunden – Teilnehmerheft 1981/82, 1.

8 Herbert Steininger, Mein Kind und unsere Welt. Berlin 1961, S. 49.

9 Otto Häuser, Als ich eine Dankrede halten sollte. In: Meine Jugendstunden, S. 29.

10 Steininger, a.a.O., S. 50.

den«, durchgeführt werden. »Ungeachtet ihrer Weltanschauung« sollen junge Menschen daran teilnehmen können.[11]

Die evangelische Kirche war von der neuen Maßnahme äußerlich stärker betroffen als die katholische; die Zielgruppe der Jugendweiheteilnehmer deckte sich nämlich mit den Konfirmanden. Der Gelöbnistag wurde und wird oft auf einen Sonntag kurz vor oder nach Ostern gelegt, der traditionell der Konfirmation vorbehalten war. Die Feier der Jugendweihe erschien vielen wie eine weltliche Konfirmation. Die evangelische Kirche erklärte deshalb, daß Kinder, die an der Jugendweihe teilnehmen, nicht konfirmiert werden und zwang so die Eltern zu einer Entscheidung.[12]

Die katholischen Bischöfe reagierten mit einem Hirtenwort, das am 2. Weihnachtsfeiertag 1954 verlesen wurde. Es heißt darin: »Überall ruft zur Zeit ein ›Zentraler Ausschuß für Jugendweihe in der DDR‹ zu sogenannten ›Jugendweihen‹ auf, die im April für die zur Entlassung kommenden Kinder stattfinden sollen. Nach Weihnachten soll eine Vorbereitung darauf durch besondere Unterweisung beginnen, in welcher unter anderem von der Entstehung und Entwicklung der Welt und des Lebens, sowie über wichtige Lebensfragen der Jugendlichen gesprochen werden soll. Dazu sage ich als Bischof Euch Eltern und Euren Kindern ein offenes und ernstes Wort. Jugendweihe ist immer eine Sache jener gewesen, die den christlichen Glauben und die Kirche ablehnen. Ihre Väter waren früher die ungläubigen Freidenker, die damit einen Ersatz für die heiligen Sakramente der Kirche und ihrer heiligen Feiern bieten wollten. Die jetzt geplanten ›Jugendweihen‹ können für einen katholischen Christen niemals in Frage kommen; sie haben als Grundlage eine materialistische Weltanschauung und wollen die Belehrung im materialistischen Geiste, die die religionslose Schule begonnen hat, fortsetzen und mit einer Feier krönen. . . Ihr alle müßt wissen, daß es hierin keine Halbheit geben kann, ›niemand kann zwei Herren dienen‹. Ihr dürft Euch also nicht durch scheinbar neutrale und harmlose Werbung täuschen lassen. Der Apostel Johannes sagt: ›Prüft die Geister, ob sie aus Gott sind‹ (1 Joh 4,1). . . Ihr dürft Euch auch nicht durch Gedanken an etwaige Vor- oder Nachteile erweichen lassen. ›Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber seine Seele dabei verliert?‹ (Mt 16,26) Übrigens wird Euch gesagt, daß die Teilnahme freiwillig sei. Niemand kann Euch zwingen! So ermahne ich Euch sehr zu einer unbedingten Entschiedenheit von Anfang an.«

---

11 Wort des ersten Zentralen Ausschusses für Jugendweihe in der DDR (Jugendweihe – zur Aufklärung. Berlin 1955, S. 4), das nach den ersten Jugendweihefeiern erging.

12 Die Entscheidung der Eltern fiel am Anfang eindeutig zugunsten der Konfirmation aus. Im Laufe der Jahre rückte aber die Jugendweihe stärker in den Vordergrund. Es kam zu einer Haltung des Sowohl-als-Auch, wobei die Kirche darauf Wert legte, daß ein Jugendlicher, der an der Jugendweihe teilgenommen hatte, nicht im gleichen Jahr konfirmiert wurde. Inzwischen ist das gesellschaftliche Ereignis, das früher die Konfirmation als Übergangsritus begleitete, die äußere aufwendige Feier zumeist auf die Jugendweihe übergegangen. Schon bei der Einführung der Jugendweihe gab es einige evangelische Pastoren, die die neue Einrichtung begrüßten und die Entschließung ihrer Kirchenleitungen kritisierten. Ein Argument lautete, die Konfirmation schließe nur die Unterrichtung der christlichen Jugend ab, hingegen wolle die Jugendweihe allen, welcher Weltanschauung auch immer, feierlich die Schulzeit beenden und sie mit den lebensnotwendigen Kenntnissen ausrüsten. Pfarrer Johannes Mau in: Jugendweihe – Zur Aufklärung, S. 32. Mit besseren Argumenten, aber kirchenkritisch, setzte sich der Theologieprofessor der Berliner Humboldt-Universität H. H. Jenssen für eine freie Entscheidung über die Jugendweihe ein: Teilnahme in evangelischer Freiheit. In: »Neue Zeit« 1974 Nr. 5 (2. März), S. 9.

Schon in der ersten Verlautbarung der Bischöfe wird der erste Grund der bis heute durchgehaltenen Ablehnung sichtbar. Die »neue« Jugendweihe knüpft mit Namen und Inhalt an eine Einrichtung der Freidenker und der unreligiösen sozialistischen Parteien an; Jugendweihe war von ihrer Vorgeschichte her für einen gläubigen Christen unvorstellbar. Genau diese Jugendweihen, »wie sie in ganz Deutschland stattfinden«, hatten den Charakter eines Ersatzes für einen religiösen Ritus, den sich Nichtglaubende und Freireligiöse geschaffen hatten. Wenn es noch im Teilnehmerheft 1981/82 heißt, daß es »bereits Ende des 19. Jahrhunderts die Jugendweihe gab«, so trifft das zu. Gleichzeitig bedeutet der Begriff in seiner Konnotation Glaubenslosigkeit, Ablehnung der Kirche und Glaubensfeindlichkeit.[13] Die Kirche konnte gar nicht anders als die Einführung der Jugendweihe als starke Zumutung zu empfinden und – trotz aller Versicherungen der weltanschaulichen Neutralität – als Kampfansage. Von dieser Vorgeschichte her wird in der christlichen Rede von der Jugendweihe immer noch vom »Ersatzsakrament«, vom »Kulturersatz« und vom »Pseudoritus« gesprochen. Kritisch könnte an dieser Stelle gefragt werden, ob diese sprachliche Einordnung der Jugendweihe in einen sakramentlichen Rahmen, der bis hin zum Sprachgebrauch »die Jugendweihe empfangen« geht, das Phänomen mehr verdeckt als verdeutlicht.

Durch die enge Verbindung mit einer freidenkerischen Vergangenheit war es den Christen der fünfziger Jahre ebenso wenig möglich, die Jugendweihe wertfrei zu sehen, wie den Christen einer Generation vorher die Einäscherung.

Ein weiterer Grund der kirchlichen Ablehnung der Jugendweihe ist die Bezeichnung »Weihe«. Die katholische Kirche mit ihrer Auffassung von Segnungen und Weihungen ist hierin allergischer als die Kirchen der Reformation. Die Bischöfe faßten dabei das Wort »Weihe« im eigentlichen und religiösen Sinn auf: Menschen und Dinge durch einen besonderen Segen ganz für Gott und seinen heiligen Dienst zu bestimmen. Es ist einigermaßen verwirrend, wenn die »streng wissenschaftliche« Weltanschauung des Marxismus unerwartet einen derart religiösen Begriff nicht nur in die Diskussion bringt, sondern ihn auch in einer Feier mit sozialistischem Leben erfüllen will. Kommt hier wie bei Auguste Comte aus einem areligiösen Ansatz am Ende wieder eine Religion heraus? Dazu kam, daß dieser Weihe das Dativobjekt fehlte. Wer das Wort im eigentlichen Sinn auffaßt, muß fragen, wem wird jemand geweiht? Der Christ ist in der Taufe Gott geweiht und Gott gehörig. Kann er noch einmal »geweiht« werden und wem? In den vielen Briefen, die der Erfurter Bischof Aufderbeck an Jugendliche und deren Eltern geschrieben hat, als sie ihn in ihrer Gewissensverwirrung anfragten, was sie betreffs der Jugendweihe tun sollten, in den vielen Firmungspredigten, die er gehalten hat, war das sein am meisten verwendetes Argument: »Ihr seid Christen, Ihr seid Christus geweiht, Ihr braucht nicht noch einmal ›geweiht‹ zu werden.« Er räumte dabei ein, daß Nichtchristen und Nichtglaubende eine solche Feier veranstalten könnten, daß über sie die Kirche nicht urteilt.

Ein dritter Grund zur Ablehnung der Jugendweihe wurde erst im Laufe der Zeit deutlicher. Die Verantwortlichen in der katholischen Kirche in der DDR ahnten zuerst und erkannten dann einen »Plan« zur Ersetzung kirchlicher Riten durch profane. Man

13 Zum areligiösen Charakter der »alten« Jugendweihe vgl. Fritz Wartenberg. 75 Jahre Jugendweihe in Hamburg. Hamburg 1965; Jugendweihe. Wien 1924; Jugendweihe und Jugendweihefeiern. Waldenburg / Altwasser 1929 (= Feste der Arbeiter, H. 2); Proletarische Jugendweihe. Material zur Durchführung d. proletarischen Jugendweihen u. d. Vorbereitungskurse. Berlin 1931.

sah die Einführung der Jugendweihe nicht als isolierte Maßnahme, sondern im Kontext anderer ähnlicher Riten.[14] Schon im Februar 1959 wird in der ersten sozialistischen Stadt, in Stalinstadt – heute Eisenhüttenstadt – versucht, auch die Geburt, die Eheschließung und den Tod »feierlich als Ereignis des Lebens der werdenden sozialistischen Gesellschaft zu würdigen«.[15] Die »Knotenpunkte des Lebens«, von denen die katholische Sakramentenlehre spricht[16], werden aus einer sozialistischen Weltsicht entdeckt und nicht länger als »weltlich Ding« betrachtet, was hier heißen muß, sie werden nicht länger in einem ideologiefreien oder von der Kirche bestimmten Raum belassen.

Es kann kein Zweifel sein, daß die Zahl der mit dem Glauben und der Kirche verbundenen Menschen in der DDR seit der Mitte der fünfziger Jahre auf katholischer wie auf evangelischer Seite abgenommen hat und daß ein Prozeß der Entkirchlichung in Gang gekommen ist. Springt der sozialistische Staat hier in eine Lücke? Übernimmt er für die Menschen, denen Kirche nichts mehr bedeutet, eine neue Sinngebung, deren sie – weil sie Menschen sind – bedürfen? Entsteht hier aus einer anthropologischen Notwendigkeit ein neues Geflecht von Riten, in denen eine mündige religionslose Welt eigene Formen für die Stellen der Biographie, in denen das Leben sich verdichtet, entwickelt?[17] Oder aber: ist hier ein Plan gemacht, nach welchem man nicht in Leerstellen vorrückt, sondern kirchliche Positionen nach und nach erobert, wie die Bischöfe befürchteten? Offizielle Stellen, etwa der Zentralausschuß oder das Büro des Staatssekretärs für Kirchenfragen oder die Räte der Bezirke haben so etwas meines Wissens nicht behauptet. Von daher bekamen die Bischöfe für ihre Befürchtungen kein Argument. Die Argumente kamen von den kommunistischen Theoretikern. Einige Ideologen haben die neuen – sozialistischen – Riten als Möglichkeit aufgefaßt, alte – kirchliche – Riten auszuschalten: »Eines der wichtigsten Mittel der atheistischen Erziehung der Werktätigen in den sozialistischen Ländern besteht darin, den religiösen Bräuchen und Feiertagen inhaltlich neue Feiertage und ›Bräuche‹ entgegenzustellen.

---

14 Auch zu diesen Feiern gibt es Materialien und Anregungen vom Zentralhaus für Kulturarbeit in Leipzig: Sei willkommen Kind. Empfehlungen für die Namensweihe. Leipzig 1973; Hochzeit machen, Material für Fest- und Feiergestaltung. Leipzig 1973; Alles hat am Ende sich gelohnt, Material für weltliche Trauerfeiern. Leipzig 1973. Auch die Überreichung des ersten Personalausweises ist – nach sowjetischem Vorbild – eine Feier: Der erste Personalausweis wird überreicht, Material für Fest- und Feiergestaltung. Leipzig o. J. (1971). Es gibt noch eine »Arbeiterweihe«, die sich aber als besondere Feier über die Begehung des Facharbeiterabschlusses hinaus nicht durchgesetzt hat.

15 Grundsätze und Erfahrungen bei der Gestaltung sozialistischer Feierlichkeiten, 1959. Az. Kd 2431 / 58 III K (vervielfältigt). Vgl. Günter Kehnscherper, Sozialistische Kasualien in Stalinstadt. In: »Evangelisches Pfarrerblatt« Berlin 6-7, 1959, S. 17-19.

16 Der gleiche Begriff Knotenpunkte wird bei dem marxistischen sowjetischen Philosophen J. W. Suchanow im gleichen Sinn gebraucht: »Im Leben eines jeden Menschen gibt es eine Reihe von ›Knotenpunkten‹, in denen er in für ihn neue Beziehungen seines gesellschaftlichen oder persönlichen Lebens eintritt (. . .). An diesen ›Knotenpunkten‹ stellen die gesellschaftlichen Beziehungen an den Menschen in höchst zugespitzter Form bestimmte Anforderungen« (Sitten – Bräuche – Traditionen. Berlin 1980, S. 39).

17 In diese mehr positive Richtung scheinen die Überlegungen von Klemens Richter zu gehen: »Jugendweihe« und andere profane Symbolhandlungen. In: »Diakonia« 7 (1976), S. 38-44; ders., Ritenbildung im gesellschaftspolitischen System der DDR. In: Liturgisches Jahrbuch 27 (1977), S. 172-188; ders., Riten und Symbole in der Industriekultur. In »Concilium« 13 (1977), S. 108-113.

Bekanntlich hat sich die Kirche das Recht angeeignet, alle wichtigen Ereignisse im Leben des Menschen zu feiern. Geburt, Eheschließung, Tod – das alles wurde von ihr zum Anlaß religiöser ›Sakramente‹ und Bräuche gemacht, wobei weitgehend Mittel der ästhetischen Wirkung eingesetzt werden. Allein mit einer theoretischen Kritik der religiösen Bräuche ist dabei nicht viel auszurichten. Von außerordentlicher Wichtigkeit ist es, inhaltlich neue Feiertage, neue Traditionen, neue ›Bräuche‹ zu schaffen. Hierbei kann man einiges aus alten Volkstraditionen, die ihre religiöse Bindung verloren haben, ausnutzen, und vieles bildet sich in den Jahren nach der Errichtung der Macht der Werktätigen allmählich heraus.«[18] Eine Stellungnahme aus Tadshikistan – im Zentralorgan der Partei publiziert – argumentiert ähnlich. In ihr wird gesagt, daß die Überreste und Vorurteile der Vergangenheit der Aktivität der Werktätigen Fesseln anlegen. Deshalb sei für die Herausbildung des kommunistischen gesellschaftlichen Bewußtseins die Propagierung und Einführung neuer sozialistischer Traditionen und Bräuche wichtig, die immer weniger Raum lassen für religiöse Feste, Bräuche und Rituale.[19] Die marxistischen Philosophen setzen große Hoffnungen in die Entwicklung von sozialistischen Sitten und Traditionen, durch die »die Menschen die Mechanismen der ›sozialen Vererbung‹ und der Kontinuität der Generationen meistern«.[20] Die sozialistische Ritenforschung kann sich dabei auf eine Beobachtung Lenins stützen, die er so formuliert hat: »Die Macht der Gewohnheit von Millionen und aber Millionen ist die fürchterlichste Macht.«[21]

Ein vierter Grund für die strikte Ablehnung der Kirche gegenüber der Jugendweihe ist die inhaltliche Bestimmung des Begriffes Sozialismus. Hier machen sich die Bischöfe die offizielle kommunistische Begriffsbestimmung zu eigen, die besagt, Sozialismus sei die vorbereitende Gesellschaftsformation für den Kommunismus, dieser aber sei wesentlich mit dem philosophischen Materialismus und damit mit einer atheistischen Weltanschauung verbunden. Sie führen folgende Schlußfolgerungen durch: In der Jugendweihe bekenne man sich zum Sozialismus, Sozialismus aber sei angewandter Marxismus/Leninismus; dieser sei atheistisch, also sei die Jugendweihe ein weltanschauliches Bekenntnis zum Atheismus.[22]

Diese vier Gründe bewogen die Berliner Ordinarien- bzw. Bischofskonferenz und bewegen sie immer noch, aus pastoraler Verantwortung am »Nein« zur Jugendweihe festzuhalten und die Gläubigen darin zu bestärken. Der Streit um die Jugendweihe ist ein Indikator für ein Problem, das auch – unter anderen weltanschaulichen Voraussetzungen – in anderen Teilen der Welt Beunruhigung schafft: Wie lebt eine christliche Minderheit in einem weltanschaulich oder religiös ganz anders orientierten Staatswesen, wie leben Christen mit ihrer Hoffnung auf das ewige Heil in einem Gemeinwesen, in

---

18 Dmitri M. Ugrinowitsch, Die Religion als Ideologie und gesellschaftliche Psychologie. In Olof Klohr (Hrsg.), Moderne Naturwissenschaft und Atheismus. 1964, S. 310.

19 I. R. Rachimowa, Der XXIV. Parteitag der KPdSU und einige Fragen der atheistischen Erziehung. In: »Neues Deutschland«, 26. 2. 1972.

20 Suchanow, a.a.O., S. 19.

21 Der »linke Radikalismus«, die Kinderkrankheit im Kommunismus. Werke Bd. 31, S. 29.

22 Zur Beurteilung der Jugendweihe aus katholischer Sicht, Arbeitshilfe für die Information von Eltern und Kindern zum Problem Jugendweihe. Herausgegeben vom Bischöflichen Amt Erfurt am 23. 5. 1979, S. 7.

welchem ein innergesellschaftlich begrenztes Lebenskonzept staatlich verordnet ist?

Dem ersten Hirtenwort von 1954 folgten viele Hirtenworte, Pastoralanweisungen, Erklärungen, Arbeitshilfen, Memoranden und Stellungnahmen. Obwohl sich die Behandlung der Eltern, die ihre Kinder zur Jugendweihe schickten, und der Kinder, die an der Jugendweihe teilnahmen, änderte – von harten Sanktionen im Jahre 1955, die bis zum faktischen Ausschluß vom Sakramentenempfang reichten, kam es zu einer milderen Behandlung und zur völligen Aufhebung von Sanktionen im Jahre 1972 –, ist das Nein der Bischöfe durchgehalten worden. Als Grundsatz gilt, daß ein Christ an der Jugendweihe nicht teilnimmt, weil sie ein Kultersatz unchristlicher und atheistischer Prägung ist und den Atheismus mit einschließt. »Wer als katholischer Christ in diesem Sinne die Jugendweihe versteht und dennoch freiwillig daran teilnimmt, sündigt gegen den Glauben.«[23] Für die moraltheologische Beurteilung gilt die Feststellung der Bischöfe aus dem Jahre 1969, daß die Möglichkeit schwerer persönlicher Schuld und Ärgernisses in der Gemeinde »weder generell vorauszusetzen noch generell auszuschließen« sei.

3. Die Haltung der Gläubigen

Zu keinem aktuellen Thema, weder zum Kirchenaustritt oder zum Schwangerschaftsabbruch noch zur Friedensproblematik, haben die Bischöfe in der DDR soviel verlautbart wie zur Problematik der Jugendweihe, zu keinem Thema haben sie so engagiert gesprochen. Haben sie damit die Gläubigen auch angesprochen und überzeugt? Wer nur auf den an Zahlen zu messenden »Erfolg« sieht, könnte sagen, die Mühe sei umsonst gewesen. Die Zahl der Jugendweiheteilnehmer stieg in den 28 Jahren, seit es diese Einrichtung gibt, nicht nur in der Gesamtgesellschaft der DDR auf 97,5 Prozent, sie stieg auch unter den katholischen Schülern der 8. Klasse zwar langsamer, aber stetig an. Im Jahre 1977 nahmen etwa 63 Prozent der Achtkläßler an der Feier zum Abschluß des Jugendstundenjahres teil.[24] Während die Nichtteilnahme an der Jugendweihe in den ersten Jahren geradezu ein selbstverständliches Erkennungszeichen der Gruppe »Kirche« war und ähnlich der Abstinenz am Freitag und der Teilnahme an der sonntäglichen Eucharistiefeier Zugehörigkeit anzeigte, gibt es nun kirchlich engagierte Jugendliche, am Pfarrleben teilnehmende Väter und Mütter, die zur Jugendweihe gegangen sind. Diese in der zweiten Generation zu beobachtende neue Situation ist nicht zuerst als ein Mißerfolg der Seelsorge zu werten, sondern als »Erfolg« der Werbung zur Jugendweihe. Die Teilnehmerzahl der Christen wäre nicht so in die Höhe gegangen, wenn die Verantwortlichen für die Jugendweihe, vor allem die Lehrer und Direktoren in den Schulen nicht mit aller Kraft, das heißt nicht nur mit Überredung, sondern auch mit dem Drängen ihrer Amtsautorität, ja manchmal mit der Androhung von Nachteilen auf die Schüler eingewirkt hätten. Man kündigte Schwierigkeiten beim Übergang auf die Erweiterte Oberschule an, man fragte die Eltern besorgt, ob sie durch ihre »Sturheit«

23 Pastoralbrief der Bischöfe an die Seelsorger aus dem Jahre 1972. Der Text ist Zitat aus einem Hirtenbrief des Jahres 1967.

24 Die Zahl bezieht sich auf getaufte Kinder, die am Religionsunterricht der Gemeinde einigermaßen regelmäßig teilnehmen. Sie ist eine Durchschnittszahl, die sich aus sehr unterschiedlichen Zahlen der Bistümer und Jurisdiktionsbezirke ergeben. Die geringste Teilnehmerzahl finden wir verständlicherweise im katholischen Eichsfeld und im Sorbenland.

dem begabten Kind die Zukunft verbauen wollten. Werbung auf diese Weise geschah nicht nur in einem einmaligen Gespräch, sondern in immer erneuter Unterredung. Im allgemeinen sind Vierzehnjährige in einem argumentierenden Gespräch ihrem Direktor unterlegen. Die Sorgen katholischer Eltern, die ein Kind in der 8. Klasse hatten, die Erwägungen über eine Zukunft ohne Jugendweihe, die Aussprachen mit Pfarrer und Lehrer, der Widerstreit zwischen dem Wunsch, der Kirche treu zu sein und der Sorge für das Wohl der Kinder, alles das ist in diesem kurzen Bericht überhaupt nicht zu vermitteln.

Wenn den Bischöfen bekannt wurde, daß an manchen Schulen mit unfairen Methoden geworben wurde – und wenn die Eltern einverstanden waren, daß man ihren Fall nannte –, brachten sie diese Beschwernisse in ihre Gespräche mit den Räten der Bezirke ein und baten um Abhilfe. Bei Durchsicht der Beschwerden aus zeitlichem Abstand fällt auf, daß es sich immer wieder um dieselben Orte handelt, in denen Werbung mit Hilfe von Drängen betrieben wurde; das heißt auch, daß an anderen Orten und Schulen es eine Werbung auf faire Art gab.

Allerdings wurde im Verlauf der vielen Anfragen an Behörden, Schulen und Räte auch deutlich, daß das in der Verfassung – Artikel 25 – verankerte Recht auf Bildung von verantwortlichen Stellen als ein Recht auf die Schulbildung bis zur 10. Klasse verstanden wird. In einer von den Bischöfen oft zitierten Antwort des Staatsrates auf die Beschwerde eines Vaters im Jahre 1972 heißt es: ». . . Die EOS [Erweiterte Oberschule] ist eine Auswahlschule. Nur die allseitig am besten Geeigneten können zugelassen werden. Dabei geht es nicht so sehr um einen Einzelfakt, sondern um die Entwicklung der Gesamtpersönlichkeit des Schülers . . . Bei der Auswahl der Besten, die aus einer größeren Auswahl von Bewerbern mit meist guten und sehr guten schulischen und gesellschaftlichen Leistungen ausgewählt werden müssen, spielen deshalb weitergehende zusätzliche Bekenntnisse der Schüler zu unserem sozialistischen Staat und besonders hervorragende Aktivitäten der Schüler eine Rolle. Dazu zählt auch die Jugendweihe. . . .«

Diese Intensivwerbung für die Jugendweihe erklärt aber nicht allein den Anstieg der Jugendweihezahlen auf katholischer Seite. Ein weiterer Grund liegt in der Situation der »zweiten Generation«. Das Argument aus der Anfangszeit: Jugendweihe war immer schon eine Veranstaltung der Gottlosen, hatte Überzeugungskraft nur bei der Generation, die noch in der zeitlichen Nähe der »alten« Jugendweihe lebte; spätere konnte es nicht mehr überzeugen.

Das analytische Urteil – Sozialismus ist Atheismus – verlor auf die Dauer die Durchschlagskraft bei einer Generation, die Sozialismus als Alltagserscheinung erlebte, angefangen von der saloppen Redensart »Es geht seinen sozialistischen Gang« bis hin zum Titel »Brigade der sozialistischen Arbeit«, der als Auszeichnung verliehen wurde. Man redet sowohl vom sozialistischen Realismus wie auch von sozialistischer Zirkuskunst. Das Wort taucht in vielen Wortverbindungen des täglichen Lebens auf, fast immer ohne die Assoziation »atheistisch«. Diese fehlt nicht nur, sondern sie wäre in vielen Zusammensetzungen lächerlich. Zudem dürfte die Formulierung im Gelöbnis »getreu der Verfassung«, in der im Artikel 20 Gewissens- und Glaubensfreiheit gewährleistet sind, die eindeutig atheistische Interpretation des Sozialismusbegriffs nicht als selbstverständlich nahelegen.

Beim Argument, das sich auf den religiösen Begriff »Weihe« stützt, beobachten wir

einen ähnlichen Prozeß. Es gibt nicht nur den eigentlichen Wortgebrauch von »Weihe« und »weihen«, sondern auch einen uneigentlichen; insgeheim fragen sich die Leute, ob »Weihe« in Jugendweihe vielleicht gar nicht in seiner religiösen Tiefe gemeint sei, sondern ähnlich dem Einweihen eines Hauses oder einer Brücke, das den Anfang betont, das Neue; den Übergang von der bloßen Fertigstellung in den Gebrauch, und ob Jugendweihe nicht mehr mit dem völkerkundlichen Fachwort für einen Mannbarkeitsritus, mit einem der »rites de passage« zu tun habe als mit einer Priester»weihe«.

Nicht entkräftet freilich, sondern eher stärker und ernster geworden, ist das Argument von der Substituierung religiöser Riten durch profane; aber diese Überlegungen finden sich in schwer zugänglichen theoretischen Zeitschriften und in philosophischen Büchern, zudem haben die Werber und die Veranstalter der Jugendweihe auf der unteren Ebene schließlich immer versichert, Jugendweihe enthalte kein atheistisches Bekenntnis. Daran halten sich die Leute lieber.

Die Jugendweihe ist in der DDR im Laufe der Zeit ein Massenphänomen geworden: jedermann nimmt an ihr teil. Sie bedeutet psychologisch eine Zäsur im Leben; man redet »vor« und »nach« der Jugendweihe. Das bedeutet, daß die wenigen, die aus christlicher Überzeugung nicht teilnehmen wollen, allein sind. Früher war es eine Gruppe von sechs oder acht, die in einer Klasse von fünfundzwanzig Schülern die Jugendweihe ablehnte. Man konnte sich gegenseitig stützen. Jetzt ist es oft nur noch einer in einer ganzen Klasse, und dieser eine steht unter einem starken sozialen Druck. Er möchte kein Außenseiter sein.

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die Überzeugungskraft der Argumente schwächer geworden ist. Sie erscheinen der zweiten Generation nicht mehr so evident. Dennoch haben viele Christen bisher an der Ablehnung der Jugendweihe festgehalten, nicht weil ihnen die Gefährlichkeit für den Glauben einleuchtet, sondern weil die Bischöfe es sagen und es wollen; sie sind einverstanden nicht aus Einsicht, sondern aus Solidarität. Ob die Bischöfe angesichts der steigenden Teilnehmerzahlen ahnen, von welchem Vertrauen sie immer noch getragen werden? Aber nicht jedem, vor allem denen, die am Rande der Gemeinde leben, gelingt diese Vorgabe an Kredit. Eine Zustimmung zu der schweren kirchlichen Forderung auf Nichtteilnahme junger katholischer Christen an der Jugendweihe ist eigentlich nur da zu erwarten, wo beide Elternteile und der heranwachsende junge Mensch eindeutig als katholische Christen leben wollen. Schon wo ein Elternteil auf anderer weltanschaulicher Basis lebt oder religiös gleichgültig ist, auch da wo ein vierzehnjähriger Sohn oder eine vierzehnjährige Tochter – sei es aus Angst vor einer *outsider*-Rolle, aus Sorge um Beruf und Zukunft, sei es im Blick auf die sozialistische Gesellschaft – gegen die Meinung der Eltern an der Jugendweihe teilnehmen will, ist die Bereitschaft, den bischöflichen Weisungen zu entsprechen, fast ganz aufgehoben. Da die evangelische Kirche bei theoretischer Unvereinbarkeit von Jugendweihe und Konfirmation inzwischen einen Modus der faktischen Vereinbarkeit gefunden hat, ist auch die »ökumenische« Unterstützung nicht groß.

Eine große Zahl von »kirchlich gebundenen« Eltern – so nennt man die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde im Sprachgebrauch der DDR – würde zweifellos die Durchschlagskraft der bischöflichen Argumente in Frage stellen, sie nimmt aber ein anderes Motiv der Bischöfe auf: Als Christ in einem weltanschaulich anders bestimmten Staat muß man zuweilen Zeichen des Bekenntnisses und vielleicht auch der Abgrenzung

setzen, wenn nicht an dieser Stelle, am Ende der Kindheit, dann an einer anderen. Man kann eine solche Haltung durchaus als einen Akt der Ehrlichkeit dem sozialistischen Staat gegenüber betrachten. Christen können nun einmal nicht die gleiche klare weltanschaulich fundierte Klassenposition innehaben wie ein überzeugter Anhänger des Marxismus-Leninismus. Sie können aber – und dazu mahnen die Bischöfe – ihre Kraft in den Aufbau einer menschenwürdigen, von Ausbeutung freien Gesellschaft investieren.

4. Fragen

Unter pastoralem Gesichtspunkt ist das Thema der Jugendweihe auch noch nach fast dreißig Jahren ein »heißes Eisen«, ein Thema, das bei Priestern, Bischöfen und engagierten Laien emotional hoch besetzt ist. Viele Entscheidungen, Enttäuschungen, Erwartungen, Auseinandersetzungen und viele Beunruhigungen des Gewissens sind mit diesem Stichwort verbunden; wen es unbeteiligt läßt, der interessiert sich im Grunde auch nicht für das Schicksal der kleinen Kirche in der DDR.

Das nicht erledigte Problem kann hier nur in einigen Fragen angedeutet werden:

Warum wurde die Forderung einer existentiellen Entscheidung zur Kirche gerade an Schüler und Schülerinnen der 8. Klasse gerichtet?

Wie verhält sich die Teilnahme an der Jugendweihe zu anderen positiven Stellungnahmen zum sozialistischen Staat, die immer wieder verlangt und gegeben werden, etwa von Studenten oder von Wehrpflichtigen?

Wäre eine Änderung der kirchlichen Einstellung zur Jugendweihe nachträglich ein Verrat an denen, die oft unter Sorge das Wort der Bischöfe gehört und befolgt haben?

Wäre eine gelassenere, »entsakralisierte« Sicht der Jugendweihe seitens der Kirche nur eine Verschiebung der Entscheidungssituation auf ein anderes Gebiet, das jetzt noch nicht abzusehen ist? Ist die Haltung des sozialistischen Staates im Jahre 1982 der Kirche gegenüber immer noch die gleiche wie im Jahre 1954; darf man und muß man sie nicht unterscheiden von der der staatstragenden sozialistischen Partei?[25]

Kann man Jugendweihe als Massenphänomen auf eine Stufe stellen mit den anderen sozialistischen Riten, die sich nur bei denen durchgesetzt haben, denen Kirche und Religion nichts bedeutet? Wie ist die Stellungnahme eines Direktors oder eines Jugendstundenleiters zu bewerten, die christlichen Kindern sagen, Jugendweihe sei *kein* atheistisches Bekenntnis?

Auf welcher gesellschaftlichen Ebene würde eine solche Aussage, auf die die Bischöfe zeitweilig offenbar gehofft haben, verbindlich?

Inwieweit vermischten sich am Beginn der Jugendweihediskussion bei kirchlichen Stellen pastorale Sorge und Ablehnung des Atheismus mit politischen Optionen?

Ist nicht die Jugendweihe, wie sie heute praktiziert wird, ein gesellschaftliches

25 Kommunistische Ideologen unterscheiden gewöhnlich politische Zusammenarbeit aller friedliebenden und fortschrittlichen Kräfte »ungeachtet des Bestehens beträchtlicher weltanschaulicher Unterschiede« von dem gleichzeitig stattfindenden Versuch der Partei, »die Gläubigen von jahrhundertealten Irrtümern zu befreien« und bei der Herausbildung einer dialektisch-materialistischen Weltanschauung zu helfen. Vgl. M. Mtschedlow, Die Religion in der Welt von heute. In: Sowjetwissenschaft (Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge) 33 (1980), S. 577 (= »Prawda« 16. 11. 1979).

Ereignis, bei dem die sozialistische Feierstunde mit ihrem Gelöbnis eine geringere Rolle spielt als die Geschenke, die von allen Seiten – auch von allen Verwandten aus den sogenannten kapitalistischen Ländern – eintreffen? Wie schnell wäre eine heutige Jugendweihefeier, die von Religion und Kirche keine Notiz nimmt, umzufunktionieren in eine Feierstunde der Gottlosigkeit?

Gibt es auf die Dauer zwei Arten von Christen in den Gemeinden: solche, die an einer Jugendweihe teilgenommen haben, und solche, die sie abgelehnt haben?

Wäre es nicht denkbar, daß sich so, wie sich die parallelen Veranstaltungen der Religionsgemeinschaften auf die Jugendstunden »nicht weiter auszuwirken« scheinen,[26] die Jugendstunden keinen weltanschaulichen, glaubensbedrohenden Einfluß auf katholische Schüler haben könnten?

Wenn Fragen gestellt werden, darf man sie aber auch den Verantwortlichen für die Jugendweihe auf allen Ebenen stellen: Sind die Veranstalter und Werber sensibel genug zu spüren, daß es sich bei der Ablehnung der Jugendweihe um eine Glaubens- und Gewissensentscheidung gehandelt hat, die nach der Verfassung »gewährleistet« ist?

Warum wurde von einer Stelle hoher Kompetenz die mit guten Gründen vermutete Atheismusimplikation der Jugendweihe nicht als falsch deklariert und dadurch die Jugendweihe im weltanschaulichen Zwielicht belassen?

Ist die immer wieder erklärte Freiwilligkeit der Jugendweihe wirklich ernstgenommen worden?

Warum wird das Anliegen der Jugendweihe durch einen scheinbar neutralen Ausschuß für Jugendweihe in die Gesellschaft gebracht, wo doch staatliche und weltanschauliche Interessen der Jugendbildung und Jugendpolitik durch diese Institution verfolgt werden?

5. Die heutige Situation

Wenn ein vierzehnjähriger Achtkläßler zusammen mit seinen Eltern die Entscheidung fällt, an der Jugendweihe nicht teilzunehmen, wird er und seine Eltern sogleich nach den Gründen gefragt. Die Erfahrung hat gezeigt, daß ausführliche Begründungen und umfangreiche Motivationen die Diskussion, die auf die Ablehnung folgt, kompliziert. Die einfache Antwort: »Wir sind katholisch« oder »Wir sind Christen« macht deutlich, daß es sich um eine religiös begründete Entscheidung und nicht um eine Stellungnahme gegen den Staat der DDR handelt. Sie wird im allgemeinen akzeptiert. Eine solche Entscheidung wird von den Bischöfen und den meisten Pfarrern erwartet und als Glaubenszeugnis anerkannt. Die Bischöfe mahnen aber zugleich auch, sich nicht über diejenigen zu erheben, welche in dieser Frage anders denken und handeln.

Viele christliche Familien, bis hinein in den Kreis derer, die aktiv am Gemeindeleben teilnehmen, bringen diese kompromißlose Haltung nicht mehr auf; Gründe dafür wurden genannt. Sie haben aber zu keinem Augenblick vor, sich für den Atheismus zu entscheiden. Sie sagen das und zeigen es: Die Jugendweihe wird nicht zu einem großen häuslichen Fest ausgeweitet, die Teilnahme am Gottesdienst der Gemeinde bleibt

26 Renate Musche, Probleme der Leitung der politischen und weltanschaulichen Erziehung Jugendlicher entsprechend den gesellschaftlichen Erfordernissen – untersucht und dargestellt an Aufgaben und Tätigkeit des Jugendstundenleiters (Dissertation Jena 1969), S. 2.

regelmäßig, ja das Engagement verstärkt sich zuweilen. Die Bischöfe und die meisten Pfarrer verstehen diese Haltung: »Die Teilnahme an der Jugendweihe [wird] von den Eltern und Jugendlichen öfters nicht als direkte und bewußte Verfehlung gegen den Glauben gewertet. Zu der meist vorhandenen Minderung der Freiheit kommt immer häufiger die subjektive Unmöglichkeit klarer Einsicht hinzu; es muß mit irrigem Gewissen und mit Zweifel an der Berechtigung kirchlicher Weisungen überhaupt gerechnet werden«, heißt es schon 1969 in einer Stellungnahme der damaligen Berliner Ordinarienkonferenz nach ihrer Sommerzusammenkunft. Es wird deshalb auf jede Form von Sanktionen verzichtet. Im gleichen Schreiben weisen die Bischöfe die Pfarrer darauf hin, in der »gesamten pastoralen Unterweisung die Gewissen der Gläubigen wachzuhalten, damit sie fähig werden, die Geister zu unterscheiden . . .« Es gilt: Wer als katholischer Christ die Jugendweihe als Kultersatz unchristlicher und atheistischer Prägung versteht und dennoch freiwillig daran teilnimmt, sündigt gegen den Glauben.[27] Die Behandlung einer etwaigen Sünde gegen den Glauben gehört in das *forum internum*.

Die Regel ist an sich eindeutig. Sie wird aber in dem Augenblick nicht mehr hilfreich, wenn die Tatsachenfrage gestellt wird: Welcher katholische Christ versteht die Jugendweihe als Bekenntnis zum Atheismus und nimmt freiwillig an ihr teil?

Viele Priester würden aus Kenntnis ihrer Gläubigen und ihrer Pfarreien spontan urteilen, wie es Bischof Aufderbeck – ein entschiedener Antagonist der Jugendweihe – einmal getan hat: »wohl niemand«. Obwohl sich seit 1954 der Standpunkt der Bischöfe – grundsätzliche Ablehnung der Jugendweihe – nicht geändert hat, so ist dennoch die pastorale Praxis im Lauf der Zeit anders geworden, scheinbar laxer, aber der gewandelten Situation angemessener. Man könnte sich diese Wandlung – vorausgesetzt die gegenwärtige Situation der Jugendweihepraxis bleibt so, wie sie heute ist – extrapoliert und fortgesetzt so denken: Die katholischen Gemeinden halten an der Nichtteilnahme an der Jugendweihe aus mancherlei Gründen – nicht zuletzt wegen der geplanten Neuorganisation des Systems der Riten – fest. Nichtteilnahme ist die »bessere« Lösung, weil sie sich dem Wort der Bischöfe verpflichtet weiß und der durch dieses Wort geschaffenen – freilich nur kurzen – Tradition. Sie macht auch ernst mit der Solidarität all derer, die es sich vorher wegen ihres Glaubens nicht leicht gemacht haben. Sie hängt auch mit der Tatsache zusammen, daß eine atheistische Interpretation der Jugendweihe nicht klar zutage liegt, aber auch nicht eindeutig auszuschließen ist. Aber die Teilnahme an der Jugendweihe wird nicht *a priori* als Akt gegen den Glauben gewertet, gemäß dem Grundsatz *nemo malus habendus est, nisi probatur*. Jugendweihe würde von der Kirche behandelt werden wie gewisse in Ländern mit vorherrschend anderer Religion vom Staat verlangte doppeldeutige Riten, die »sowohl einen unzulässigen religiösen Kult, wie auch eine sittlich einwandfreie bürgerliche Ehrung zum Ausdruck bringen können«. Die Moraltheologie sagt hierzu, daß ein Katholik »diese Riten aus einem schwerwiegenden Grund mitvollziehen [darf], falls er durch sein ganzes Benehmen oder durch eine förmliche Erklärung genügend zum Ausdruck bringen kann, daß er keine religiöse, sondern lediglich eine bürgerliche Zeremonie zu vollziehen beabsichtigt«.[28] Eine solche

27 Pastoralbrief vom 4. 9. 1967; vgl. Alfred Kardinal Bengsch, Pastoralbrief vom 3. März 1972, S. 2.

28 Bernhard Häring, Das Gesetz Christi II. München / Freiburg ^{8}1967, S. 69. In diesem Zusammenhang ist zunächst an die »weitherzige« Haltung der Kirche gegenüber der Verehrung des

»förmliche Erklärung« aus Anlaß der Teilnahme an der Jugendweihe *vor* der Feier wäre ein Anlaß für die Familie, über die eigene religiöse Identität nachzudenken und unter Umständen ein Bekenntnis zum Glauben gegenüber der Gemeinde, das jede Mißdeutung ausschließt. Ein Seelsorgsgespräch vor der Jugendweihe würde sehr viele Animositäten und Mißverständnisse, die in einer *nach*gehenden Seelsorge nicht aufgearbeitet werden können und unter Umständen glaubensgefährdend wirken, gar nicht erst aufkommen lassen. Pastorale Energie, die durch das Problem Jugendweihe unverhältnismäßig stark gebunden wird, könnte dann an anderer Stelle eingesetzt werden; Themen und Bereiche gibt es genug.

Die Kraft der Maroniten

Christen und Kirchen im heutigen Libanon (II)*

Von Harald Vocke

Vor dem Krieg bestand im Libanon ein zwar immer gefährdetes, aber dennoch von der Mehrheit der Bevölkerung gewünschtes Einvernehmen zwischen Christen, Muslims und Drusen. Doch zu Grundfragen des staatlichen Lebens und des Staatsbewußtseins herrschten scharfe, von traditioneller Höflichkeit und Toleranz nur mühsam verdeckte Differenzen. Viele sunnitische Muslims sahen in der Proklamation des »Großen Libanons« durch den französischen Hochkommissar General Gouraud vom 1. September 1920 noch Jahrzehnte später einen Willkürakt französischer Kolonialpolitik. Für diese Muslims ist der Libanon nur ein Gliedstaat einer »Arabischen Nation«. Die Verfassung des Landes, die dem Staatspräsidenten die unmittelbare Regierungsgewalt und eine ungewöhnliche Machtfülle verleiht, ist für solche Muslims, jedenfalls solange im Sinne des ungeschriebenen »Nationalpakts« des Landes ein maronitischer Christ das höchste Amt im Staat innehat, bestenfalls ein Notbehelf, widerspricht jedoch dem Geiste des islamischen Staatsrechts.

Die innere Ablehnung des laizistischen demokratischen Staates bewog schon vor dem Krieg die Mehrheit der libanesischen Muslims, jedenfalls soweit es um Steuerzahlungen ging, zu einem stillschweigenden Widerstand gegenüber der Regierung. Steuern an einen Staat zu entrichten, an dessen Spitze ein Christ steht, wird von diesen Muslims auch heute nicht als sittliche Verpflichtung empfunden. Die Maroniten im Libanon waren und sind demgegenüber das eigentlich staatstragende Element der Republik. Sie bejahen nicht nur den säkularen demokratischen Staat, sondern betrachten ihn als lebensnotwendig. Nicht ohne Selbstbewußtsein erinnern die Maroniten fremde Besucher des Landes daran, daß in den Libanonbergen der vom islamischen Staatsrecht für Christen geforderte Status der *ahl al dhimma*, der »Leute des Schutzbündnisses«, der die Freiheitsrechte aller nichtislamischen Untertanen wesentlich einschränkt, niemals anerkannt war.

Konfuzius, der Ahnentafeln und Schreine gedacht.

* Vgl. den ersten Beitrag in 5/82, S. 463-474.

Fast neunhunderttausend Menschen, so kann man grob schätzen, gehörten im Libanon vor dem Ausbruch des Krieges zur Gemeinschaft der Maroniten. Weitere zwei bis drei Millionen Maroniten, ja vielleicht sogar mehr, leben in den Vereinigten Staaten und Kanada, in Zentral- und Südamerika, Ostafrika, in Australien und Westeuropa als Emigranten. Ein »Maronitischer Weltkongreß«, dessen dritte Generalversammlung im Herbst 1983 in Rom tagen soll, gewinnt als einigendes Band zwischen den Maroniten des Libanons und den Emigranten neuerdings auch politisch Gewicht. Die maronitische Kirche ist die größte mit Rom unierte Kirche des Orients, und nächst der koptisch-orthodoxen Kirche Ägyptens die größte christliche Glaubensgemeinschaft im Nahen Osten.

»Das Maroniten-Volk, ein athletischer, sehr schön gebildeter Menschenschlag, voll Intelligenz, kühnen, unternehmenden Geistes, den arabischen unverkümmerten Stämmen ganz gleichstehend, voll Arbeitsamkeit, der Gegensatz türkischer Fanatisten, nicht türkisch, sondern allgemein arabisch redend, lebt dem Ackerbau im Libanongebirge und hat sich dort durch tapfere Verteidigung seiner Gebirgssitze lange Jahrhunderte hindurch ziemlich unabhängig von türkischer Oberherrschaft zu erhalten gewußt . . .« Die berühmte Charakterisierung der Maroniten im letzten Jahrhundert des türkischen Osmanenreiches durch den deutschen Geographen Carl Ritter[18] läßt wesentliche Eigenschaften erkennen, durch die sich die maronitischen Christen von den Muslims der libanesischen Küstenebene und der heutigen Republik Syrien immer noch unterscheiden: Es ist ein Menschenschlag, der sich wie viele »Highländers«, wie Tiroler und Schweizer, Schotten, Jemeniten des südarabischen Hochlandes oder wie die Gurkas von Nepal durch besondere Energie und Kühnheit Achtung erwarb.

Unter den Maroniten im Libanon haben sich aus fernen Geschichtsepochen Erinnerungen an Heldentaten der Ahnen wie an die Martyrer der orientalischen Christenverfolgungen lebendig erhalten. Das Fest der dreihundertfünfzig Martyrer, die im Jahre 517, als die Gemeinschaft noch hauptsächlich im Orontestal beheimatet war, von monophysitischen Gegnern in dem Hohlweg von Kalaat Schaizar im heutigen Syrien erschlagen wurden, ist ein wichtiges Sonderfest des maronitischen Ritus. Nach einer im Volk verbreiteten Überlieferung soll der erste maronitische Patriarch, Johannes Maron, die im Orontestal in der Nachfolge des heiligen Einsiedlers Maron vereinten Gläubigen als treue Anhänger des Konzils von Chalcedon und erbitterte Gegner der Monophysiten in die nördlichen Libanonberge geführt haben. Während westliche Hyperkritik zeitweise sogar die Existenz des Johannes Maron bestritt,[19] ist der Streit um den Gründer des maronitischen Patriarchates heute abgeklungen.[20]

---

18 Die Erdkunde von Asien, Band VIII, Zweite Abteilung, Dritter Abschnitt: Syrien – schon von Ritter auch unter dem Titel: Vergleichende Erdkunde der Sinai-Halbinsel, von Palästina und Syrien, Vierter Band, Erste Abteilung: Phönizien, Libanon und gebirgiges Nordsyrien, verbreitet – Berlin 1854, S. 772.

19 Vgl. zum Beispiel den zur Zeit seiner Veröffentlichungen hochgeschätzten Abriß von R. Janin, A. A., Consulteur de la Congrégation Pro Ecclesia Orientali, Les Eglises Orientales et les Rites Orientaux, 4. Aufl., Paris 1955, S. 455: »On n'est pas encore fixé de nos jours sur l'existence et les actions de ce problematique Jean Maron.«

20 Vgl. Pere Michel Hayek im Dictionnaire de Spiritualité s. v. MARONITE (Eglise), S. 632, der die Tatsache eines Patriarchats von Johannes Maron nicht mehr in Zweifel zieht.

Als Ahnherrn beanspruchen die Maroniten des Nordlibanons auch die Mardaiten oder Maradah (arab. Plural), eine christliche Volksgruppe, deren Krieger in frühislamischer Zeit auf seiten der byzantinischen Kaiser kämpften und im siebten Jahrhundert wichtige Positionen in den Libanonbergen besetzten.[21]

Für eine gerade unter der jüngeren Generation der Maroniten verbreitete Mentalität ist ein Bildheft bezeichnend, das zwei Patres des Maronitischen Libanesischen Mönchsordens für die christliche Jugend der Libanonberge im Jahre 1979 herausgaben. In Form der auch im Orient bekannten Asterix-Hefte wird darin in farbigen Bildfolgen der heldenmütige Verteidigungskampf der libanesischen Christen gegen die muslimischen Herrscher der syrischen Städte geschildert. Dies für die Jugend gestaltete illustrierte Heldenepos der Maroniten ist von der historischen Wahrheit gewiß nicht weit entfernt.[22]

Zu den Erinnerungen an die mehr als tausendjährigen Verteidigungskämpfe der Maroniten gegen die islamischen Bewohner der syrischen Ebenen und Wüsten kommt das im neunzehnten Jahrhundert entwickelte Konzept einer »Nation« der Maroniten hinzu. Das osmanische Reich hatte das schon im Koran verwandte Wort *milla* (»Glaube, Bekenntnis, Religion«, vor allem »der Glaube Abrahams« im Gegensatz zu den Religionen der heidnischen vorislamischen Völker) in der türkisierten Form *millet* zur Bezeichnung der Religionsgemeinschaften innerhalb des islamischen Staates verwandt. Der Status eines *dhimmi*, eines vom Staat der Muslims anerkannten Schutzbefohlenen minderen Rechts, hing ausschließlich von seiner Mitgliedschaft in einer geschützten Gemeinschaft *(millet)* ab.[23] Erst nach der Französischen Revolution gewann der Begriff *millet* innerhalb des Osmanenreichs auch bei den orientalischen Christen den Bedeutungsinhalt »Nation«. Das islamische Staatsrecht kennt das Konzept eines säkularen Nationalstaates nicht; die *umma*, der »Staat« oder die »Nation« der Muslims, ist die Gesamtheit aller Menschen muslimischen Glaubens. Nach Vorstellungen, die in radikalislamischen Staaten aufrechterhalten werden, können Nicht-Muslims unter islamischer Herrschaft noch heute nur als Schutzbefohlene minderen Rechts *(ahl al dhimma*, die »Leute des Schutzbündnisses«; der einzelne ist *dhimmi)* die Duldung und den Rechtsschutz des Staates genießen. »La Nation des Maronites« – so hatte sich in

21 Vgl. zum Beispiel Philip K. Hitti, Lebanon in History from the earliest times to the present. London 1957, S. 245f.; als Materialsammlung auch zu beachten das Kapitel »al Maradah« in Tarich al Marawinah des Paters Butros Daw, III. Beirut 1976, S. 200-242. Scharfsinnig, wenn auch gewiß nicht abschließend zur Mardaitenfrage Adel Ismail, der sich gegen die volkstümliche Identifizierung der Mardaiten mit den Maroniten sowie den »Dscharadschimah«, einer ebenfalls oft mit den Mardaiten für identisch erklärten Volksgruppe wehrt, an schwer vermutbarer Stelle: Histoire du Liban du XVII. Siecle à nos Jours I, Le Liban au temps de Fachr-ed-Din II. Paris 1955, S. 169-189. Nach Ausbruch des libanesischen Krieges legte sich die Miliz des damaligen Staatspräsidenten Suleiman Frandschijeh den romantisch-historischen Namen »al Maradah« zu.

22 Qissat al Mawarine I, Text und Zeichnungen von Antun und Maiwa Machus, auf arabisch veröffentlicht von der Universität vom Heiligen Geist. Kaslik 1979.

23 Zum Grundsätzlichen H. A. R. Gibb/Harold Bowen, Islamic Society and the West I, Part II. London 1957, S. 212ff. Bahnbrechende neue Einsichten zum Status der *dhimmis* im osmanischen Reich verdankt die Forschung der Dissertation von Karl Binswanger, Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime im Osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts, mit einer Neudefinition des Begriffs »Dhimma«, Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Ostens 23. München 1977.

fremder französischer Sprache, die als Vehikel westlichen Denkens für die libanesischen Christen noch heute besondere Bedeutung besitzt, in den Libanonbergen das Konzept eines im Keime schon vorhandenen Nationalstaats der Maroniten gebildet, wobei auch skeptischen Maroniten zunächst kaum bewußt geworden sein mag, daß der Begriff *millet* der Osmanen nicht demjenigen der »Grande Nation« der Franzosen entsprach.[24]

Die Erinnerungen an die ehemalige Stellung des maronitischen Patriarchen als eines Führers der Glaubensgemeinschaft im Abwehrkampf gegen Muslims und Drusen sowie das Konzept einer »Nation der Maroniten« sind für viele libanesische Christen nicht nur historische Träumereien, sondern sie besitzen sowohl für die Tagespolitik wie für das Bild der maronitischen Kirche noch heute reale Bedeutung. Während der Friedensverhandlungen in Versailles hatte 1919 der damalige maronitische Patriarch Eilas Hoyek als Führer einer libanesischen Delegation den Siegermächten den Wunsch der libanesischen Christen erläutert, unter französischem Schutz in einem eigenen, größeren Nationalstaat zu leben.[25] Die Proklamation des Generals Gouraud,[26] mit der das Programm des Patriarchen zur politischen Wirklichkeit wurde, war die Geburtsstunde der modernen Republik Libanon. Noch Kardinal Mauschi, der Amtsvorgänger des gegenwärtigen maronitischen Patriarchen Antoine Pierre Chureisch, hatte als geistliches Oberhaupt der Maroniten zugleich eine wichtige politische Rolle gespielt. Während des libanesischen Bürgerkrieges von 1958, dessen Ausbruch von dem ägyptischen Diktator Nasser beschleunigt oder gar verursacht worden war, stand Patriarch Mauschi gemeinsam mit einigen politischen Führern der Maroniten auf seiten der Rebellen und Nasseranhänger.[27]

Der Kardinal, der als »starker Patriarch« hohes Ansehen und einen weitreichenden Einfluß besaß, hat nach dem politischen Frontenwechsel der Vereinigten Staaten in der libanesischen Krise von 1958 die Aussöhnung der Anhänger des scheidenden Staatspräsidenten Schamun mit dem neuen libanesischen Staatschef General Fouad Schehab in mancher Hinsicht erleichtert. Als in den sechziger Jahren der Druck Nassers auf die maronitischen Parteiführer zunahm, war der Kardinal als maronitischer Patriarch mit seiner Autorität eine der letzten Säulen der Stabilität in dem schon von Vorboten des kommenden Unheils erschütterten Staat.

Die Bedenken, die in unserer Zeit gegen einen in Krieg und Frieden politisch aktiven

---

24 Auch im Deutschen hat ja der Begriff »Nation« seinen heutigen Bedeutungsinhalt erst allmählich und schrittweise erlangt. Noch Goethe konnte von einer »Florentinischen Nation« sprechen; bei ihm heißt es auch: »Wir Mädchen sind doch eine wunderliche Nation«, und in den Märchen vom Musäus lesen wir, »die Männer sind eine schlimme Nation«. Belege im Deutschen Wörterbuch der Brüder Grimm, VII. Band, 1899, S. 425, dort auch: »Brandenburgisch bezeichnen schweinehirt und viehmagd ihre pflegebefohlenen als nation.«

25 Kamal S. Salibi, The Modern History of Lebanon. London 1965, S. 163.

26 Vom 1. September 1920: Je proclame Solennellement le Grand Liban; et au nom de la République Française, je le salue dans sa grandeur et dans sa force, du Nahr el Kébir aux portes de Palestine et jusqu'aux crêtes de l'Anti-Liban.

27 Kamal S. Salibi a.a.O., S. 198, macht es sich gewiß zu einfach, wenn er die Gegnerschaft des Patriarchen gegen den damaligen Staatspräsidenten Camille Schamun darauf zurückführt, daß Schamun 1955 die Ernennung Mauschis zum Nachfolger des verstorbenen Patriarchen Aridah mit »heftiger Mißbilligung« *(strong disapproval)* aufgenommen habe. Mauschi stand politisch im Lager des Führers der parlamentarischen Opposition gegen Schamun, des ersten Staatschefs der unabhängigen Republik Libanon, Béchara al Churi.

und starken Führer der »Nation der Maroniten« auf dem Patriarchensessel bestehen, sind offenkundig. Solche Bedenken scheinen am Ende der Amtszeit des Patriarchen Mauschi nicht nur in Rom, sondern auch bei manchen maronitischen Bischöfen bestanden zu haben. Als Nachfolger wählten die Bischöfe daher einen stillen Gelehrten aus dem Südlibanon, den um die Reform des maronitischen Familienrechts hochverdienten Antoine Pierre Chureisch. Als im April 1975 der libanesische Krieg mit einem sorgfältig vorbereiteten Angriff der »Organisation zur Befreiung Palästinas« auf dem christlichen Ostsektor von Beirut begann,[28] wurde von manchen Maroniten die unpolitisch-weltabgekehrte Friedfertigkeit ihres neuen Patriarchen beklagt. Als Feldherrn im *bellum justum*, als Heerführer in »schimmernder Wehr« hätten sie gerne den maronitischen Patriarchen Antiochiens und des Gesamten Orients an der Spitze der christlichen Milizen gesehen, jedenfalls aber als aktiven politischen Führer. War es angesichts der zerstörten Kirchen und der geschändeten christlichen Gräber, nach der Verwüstung so vieler isolierter Christendörfer und dem Tod von Hunderten von wehrlosen Martyrern des christlichen Glaubens nicht unzweifelhaft, daß die Sache der maronitischen Christen in diesem Krieg die Sache der Gerechtigkeit war?

Patriarch Chureisch hat nicht gezögert, die Verfälschungen der Wahrheit durch eine einseitig antichristliche Propaganda mit deutlichen Worten zu rügen.[29] Er wies auch öffentlich auf die Schrecken des ersten Kriegsjahres hin, deren Opfer hauptsächlich die christliche Zivilbevölkerung war.[30] Aber er hat sich mit dem gesamten maronitischen Episkopat jeglicher politischer Parteinahme enthalten. Nur zur Friedfertigkeit, zum Verstummen der Waffen ermahnte er immer wieder.

Wie tragisch ist es, daß sich auch wohlwollende Menschen so oft in Irrtümer und Mißverständnisse verrennen. Ein »politischer«, ja vielleicht gar unmittelbar im Verteidigungskampf engagierter Patriarch der Maroniten wäre für die libanesischen Christen, ja für alle Christen des Orients ein Verhängnis gewesen. Die christlichen Dörfer und die städtischen Gemeinden der Christen, die in den Jahren 1975 und 1976 in den schlimmsten Zeiten des Krieges außerhalb des Gebietes lagen, das Milizen der christlichen Parteiführer schützten, hätten ein noch schlimmeres Schicksal erlebt, wenn sich damals der Patriarch der Maroniten politisch auf die Seite der christlichen Parteiführer gestellt hätte. Leidend, betend und fast immer schweigend hat Patriarch Chureisch die schlimmen Zeiten durchlebt, und mit ihm hat das gesamte maronitische Episkopat die dunkelsten Stunden des Krieges schweigend durchlitten. Es war, als hätte ein dumpfer Traum die Oberhirten der ehemals so glaubensfrohen maronitischen Gemeinschaft umfangen. Jede andere Haltung als die des schweigenden Leidens wäre in den blutigsten Wochen des Krieges nur schädlich für die Sache der Christen des Orients gewesen.

Aber die jungen Männer und Frauen, die im Verteidigungskampf die Sturmangriffe der Palästinenser und der Kampfverbände der »Nationalen Front« (der politisch organisierten libanesischen Marxisten) abwehrten, brauchten geistlichen Rat. Hundert-

28 Zur Vorgeschichte und zum Ausbruch des Krieges vgl. H. Vocke, Der umstrittene Krieg im Libanon / Samisdats, Zeitungsberichte, Dokumente, Dokumentationsleitstelle Moderner Orient des Deutschen Orient-Instituts. Hamburg 1980.

29 Zum Beispiel Message from his Beatitude Antony-Peter Khoraiche, Patriarch of Antioche and all the East to the Episcopal Conferences, May 1976, abgedruckt in H. Vocke, a.a.O., S. 205-216.

30 Ebd., S. 215f.

tausende von christlichen Flüchtlingen, die sich in das traditionelle Hauptsiedlungsgebiet der libanesischen Christen nördlich von Beirut geflüchtet hatten, brauchten ein Dach über dem Kopf, sie brauchten Notverpflegung, manchmal Decken, sie brauchten eine Autorität, die ihnen zugleich Zuflucht gewährte und sie im Gottvertrauen und in der Hoffnung auf eine bessere Zukunft bestärkte. Hier traten die Mönchsorden hervor. Die maronitischen, die griechisch-katholischen und die lateinischen Orden – allen voran der bedeutendste Orden im Lande, der Maronitische Libanesische Mönchsorden – organisierten zunächst allein ein Programm zur Linderung der Flüchtlingsnot. Als im Juli 1976, nach fünfzehn Monaten Krieg, die erste größere Hilfssendung der Caritas aus Deutschland bei den libanesischen Christen eintraf, hatten die Mönchsorden das Wichtigste zur Linderung des Flüchtlingselendes schon aus eigener Kraft unternommen. Ganze Schulen und Klöster hatten sie bereits in Flüchtlingslager verwandelt. Die Wandelgänge und Hörsäle der Universität vom Heiligen Geist in Dschunijeh-Kaslik, der vom Maronitischen Libanesischen Mönchsorden errichteten katholischen Privatuniversität, dienten als Materiallager für Lebensmittel, die an die Bedürftigsten der Flüchtlinge verteilt wurden.

Es konnte kaum ausbleiben, daß die Führungsrolle, die den Mönchsorden in der caritativen Hilfe zufiel, sie auch öfter in die Rolle inoffizieller politischer Sprecher und Vermittler der christlichen Bevölkerung drängte. In dieser Eigenschaft versuchten im Frühsommer 1975 der Alttestamentler Pater Azzi, damals Rektor der Universität vom Heiligen Geist und ehemaliger Generaloberer seines Ordens, sowie der Historiker Pater Naaman, der 1980 zum Generaloberen des gleichen Ordens gewählt wurde, mit den Führern der »Organisation zur Befreiung Palästinas«, Arafat und Salah Chalaf (alias Abu Ijad), in West-Beirut über die Möglichkeiten für einen Friedensschluß Sondierungsgespräche zu führen.[31]

Im Herbst 1975 veröffentlichte Pater Scharbel Kassis im Namen der »Ständigen Konferenz der Generaloberen der acht libanesischen (maronitischen und griechisch-katholischen) Mönchsorden«,[32] deren Sprecher er war, eine »Note concernant la position des Chrétiens relative à la conjoncture Libanaise actuelle«, die an die Abgeordneten des Beiruter Parlaments gerichtet war.[33] In diesem politischen Grundsatzdokument forderten die Mönchsorden die Wiederherstellung der ehemaligen Koexistenz

31 Salah Chalaf, nach Arafat einer der einflußreichsten palästinensischen Führer, hat später von dem Gespräch eine durchaus entstellende Version in seinem Erinnerungsbuch: Heimat oder Tod, Der Freiheitskampf der Palästinenser 1979, S. 242ff., geboten und Pater Naaman darin sogar politische Morde zur Last zu legen versucht. In einem gerichtlichen Vergleich verpflichtete sich der Econ-Verlag, der die deutsche Fassung des Memoirenbands veröffentlicht hatte, jedem Exemplar des Buches eine Erklärung von Pater Naaman beizufügen, aus der die Unwahrheit der Behauptungen von Salah Chalaf unmißverständlich hervorgeht. Auch über Pater Scharbel Kassis, der von 1974 bis 1980 Generaloberer des Maronitischen Libanesischen Mönchsordens war, wurden in französischen Zeitungen ebenso heftige wie unwahre Anschuldigungen verbreitet.

32 Vier maronitische Orden: Maronitischer Libanesischer Mönchsorden, Maronitischer Maristen-Orden, Antoninischer Maronitischer Mönchsorden sowie vier griechisch-katholische Orden: Basilianer-Orden des Heiligsten Erlösers, Schueritischer Basilianerorden, Orden der Basilianischen Schueriten und Paulistischer Missionars-Orden.

33 Veröffentlicht in französischer Sprache mit Datum vom 6. November 1975, 23 Seiten; der arabische Text des gleichen Dokumentes wurde am 3. 11. 1975 in Beirut veröffentlicht. Die französische Fassung ist abgedruckt in H. Vocke, a.a.O., S. 245-251.

zwischen Christen und Muslims im Libanon – »cette symbiose islamo-chrétienne a la foi unique et exemplaire« – und eine Neutralisierung der palästinensischen Kampfverbände, die im Libanon als Staat im Staate das alte Gleichgewicht zwischen den Konfessionen und Religionsgemeinschaften zerstört hatten. Offiziell trat als Verfasser des von Pater Kassis veröffentlichten Dokuments eine »Comission Libanaise d'Etudes« hervor. Die Studiengruppe, in der außer einzelnen Professoren der Universität vom Heiligen Geist stets auch führende Laien der maronitischen Glaubensgemeinschaft vertreten waren, hat im weiteren Verlauf des libanesischen Krieges mehrfach politische Grundsatzdokumente veröffentlicht, so beispielsweise im Herbst 1979 eine Erklärung, die den damaligen Ministerpräsidenten der libanesischen Zentralregierung, Salim al Hoss, aufforderte, einem Angebot des israelischen Ministerpräsidenten Begin nicht länger auszuweichen und mit der Regierung Israels Verhandlungen zur Vorbereitung eines Friedensvertrages zu führen. Das mutige Dokument hat, wie damals in Beirut zu hören war,[34] den Unwillen der amerikanischen Orientdiplomatie erregt. In Europa hat der Wunsch der libanesischen Christen, mit Israel Frieden zu schließen, bisher kaum Beachtung gefunden.

Während die christliche Bevölkerung im Libanon dem maronitischen Patriarchen und seinen Bischöfen seit dem Ausbruch des Krieges oft – und, wie wir sahen, durchaus zu Unrecht – politisches Desinteresse vorwarf, wurde gegenüber führenden Vertretern des Maronitischen Libanesischen Mönchsordens – ebenfalls meist zu Unrecht – von westlichen Diplomaten der entgegengesetzte Vorwurf erhoben. In einer Hinsicht jedoch sind die maronitischen Mönchsorden und das Patriarchat nicht nur von der libanesischen Bevölkerung, sondern auch von westlichen Freunden des Landes der gleichen Kritik ausgesetzt: Die Kirche – so heißt es in Beirut meist ziemlich undifferenziert – habe sich im Laufe der Jahrhunderte in den Libanonbergen Grundbesitz in wahrhaft erstaunlichem Umfang erworben. In vielen Fällen handelt es sich um Vermächtnisse, die in der im Orient üblichen traditionellen Form als *Waqf* (Plural: *auqaf*) – Stiftungen errichtet wurden, gelegentlich aber auch über Grundeigentum, das dem Patriarchat, den Bistümern und den Mönchsorden zur freien Verfügung geschenkt worden war.[35]

Nach traditioneller Auffassung sind die Patriarchen und Bischöfe verpflichtet, das bei ihrem Amtsantritt vorhandene Kircheneigentum durch eine kluge und sparsame Haushaltsführung zu mehren. Mißbräuche in der Verwaltung des kirchlichen Reichtums scheinen in den letzten Jahren selten gewesen zu sein. Doch lebt der niedere maronitische Klerus in großer, oft wahrhaft drückender Armut. Dies erschwert es den jungen Maroniten, sich außerhalb der Orden für den Priesterberuf zu entscheiden. Die ausgedehnten und überwiegend marxistisch orientierten sozialkritischen Untersuchungen, die im Libanon und im Westen in den letzten zwei Jahrzehnten über die gesellschaftlichen Verhältnisse der Libanonberge erschienen, vermeiden es aus scheuem Respekt, aus Mangel an soliden Informationen oder in dem Bestreben, Streitereien mit Vertretern der Kirche aus dem Wege zu gehen, sich über den kirchlichen Grundbesitz kritisch zu äußern. Dominique Chevalier, dessen gründliche Studie über die gesell-

34 Eigene Beobachtungen während einer Reise in den Libanon im Herbst 1979.

35 Über waqf, eine vor allem im Islam verbreitete Form der religiösen Stiftung, bei den libanesischen Christen vgl. Dominique Chevalier, La Societé du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe. Paris 1971, S. 249 und dort Anm. 3.

schaftlichen Zustände im Libanonbergland des vergangenen Jahrhunderts nicht gerade Wohlwollen gegenüber den Christen verrät, hält die veröffentlichten Informationen über die Entstehung des Grundbesitzes der Bischöfe und Klöster für durchaus unzulänglich.[36] Das historische Verdienst der maronitischen Kirche war es im vergangenen Jahrhundert, den dominierenden Einfluß der Feudalherren im christlichen Landesteil gebrochen zu haben. Eine Reform in der Nutzung des Kircheneigentums (nicht nur der Maroniten, sondern auch der übrigen Ostkirchen) unter stärkerer Berücksichtigung der sozialen Nöte im Lande wird eine der Hauptaufgaben sein, die noch in diesem Jahrhundert die geistlichen Führer der libanesischen Christen erwartet.

Doch worauf beruht die Leidensfähigkeit, die Zähigkeit im Behaupten gegenüber zahlenmäßig weit überlegenen Gegnern, die intellektuelle und wirtschaftliche Regsamkeit, kurz, die erstaunliche Kraft der Maroniten der Libanonberge? Ihr größter Reichtum sind geistliche Schätze, eine jedenfalls bei der Landbevölkerung tiefe und ungebrochene Gläubigkeit[37] und das Vermächtnis der Martyrer und Heiligen der maronitischen Kirche. Der heilige Scharbel Machluf, den Christen, Drusen und Muslims schon jahrzehntelang vor seiner Kanonisation als Nothelfer und Wundertäter verehrten, ist im libanesischen Krieg zum großen Tröster aller Christen geworden. Die heiligmäßige Nonne Rafqa (Rebekka) von Himleija (1832-1914), die »Schwester des Hiob«, wie sie die Libanesen nennen, die auf ihrem Jahrzehnte währenden Krankenlager unsägliche Pein in der Nachfolge Christi sühnend ertrug[38] und der ganz mönchischer Frömmigkeit und demutsvollen theologischen Studien hingegebene Pater al Hardini (1808-1858)[39] bilden ein leuchtendes Dreigestirn jener so ganz auf werktätige Heilung gerichteten Gottesliebe, die seit alters her die Stärke der Kirche von Antiochien gewesen zu sein scheint.

Es wäre leichtfertig, diese Betrachtung der Christen im Libanon zu beenden, ohne wenigstens einen flüchtigen Blick auf die »Lateiner«, die römisch-katholischen Christen in der Republik Libanon, geworfen zu haben. Die zahlenmäßig kleine Gemeinschaft ist der Obhut des in Beirut residierenden Apostolischen Vikars, Bischof Bassim, anvertraut. Die Gegensätze zwischen »orientalischen« und »westlichen« Christen haben sich im Libanon in den letzten Jahrzehnten vermindert. Die Mehrzahl der Ordensleuten, die zu den lateinischen (römisch-katholischen) Orden im Libanon zählen, gehören zugleich dem römisch-katholischen Ritus oder dem Ritus einer mit Rom unierten Kirche des Orients[40] an. Während wir uns bei der Betrachtung der orientalischen Riten, soweit es um Fakten und Zahlen geht, stets im mystischen Dunkel orientalischer Nächte bewegen, bemüht sich das Apostolische Vikariat der Lateiner in Beirut, trotz aller

36 Ebd., S. 255 »les données éparses ont été trop peu étudiées pour que l'on puisse évaluer avec une relative précision l'étendue des terres que contrôlaient les couvents. Le tiers de la Montagne? C'est l'estimation d'un observateur en 1841.«

37 Ohne mich auf statistische Angaben stützen zu können, möchte ich doch die mir im Libanon mitgeteilte Beobachtung referieren, daß in der Großstadt Beirut auch unter den Maroniten die Priesterberufe im letzten Jahrzehnt seltener wurden.

38 Père Joseph Mahfouz, La Servante de Dieu Rafqa (Rébecca) de Himlaya. Rome 1980, Postulation Générale de l'Ordre Libanais Maronite.

39 Joseph Mahfouz, Le Père Ni'matullah Kassab al Hardini. Rome 1980, Postulation Générale de l'Ordre Libanais Maronite.

40 In der Mehrzahl der Fälle dem maronitischen Ritus.

Schwierigkeiten möglichst präzise Informationen zu bieten. In seinem Jahrbuch für 1981[41] hat es eine Statistik wiedergegeben, die auf einem Dekret des libanesischen Justizministeriums vom 24. Juni 1977 beruht und nicht unbedingt Tatsachen, aber jedenfalls eine offizielle Version wiedergibt. Danach sollen im Libanon 1975 insgesamt 3 054 000 libanesische Staatsangehörige registriert gewesen sein, davon 1 576 000 Christen und 1 478 000 Muslims und Drusen. Der Anteil der Maroniten an der christlichen Bevölkerung habe 54,4 Prozent betragen, der Anteil der Maroniten an den mit Rom unierten christlichen Gemeinschaften wurde mit 78,1 Prozent angegeben. Nur 1 Prozent der mit Rom unierten Christen soll zu jener Zeit unmittelbar vor Ausbruch des libanesischen Krieges dem römisch-katholischen Ritus angehört haben.[42] Um so erstaunlicher ist die Anzahl der lateinischen Ordensleute in der kleinen Republik Libanon: 1981 waren es 265 Mönche und 1 519 Nonnen. Auch wenn vergleichbare statistische Zahlen über die anderen kirchlichen Gemeinschaften fehlen, darf wohl die Vermutung gewagt werden, daß sich die Mehrzahl der christlichen Krankenhäuser, Waisenhäuser und Schulen im Libanon noch heute in der Hand von Ordensleuten des lateinischen Ritus befindet.

Wie unschätzbare Dienste die Lateiner den Christen des Orients leisten, läßt schon die Gestalt des Paters Jacques Haddad (1875-1954) und des von diesem heiligmäßigen Priester gegründeten Christkönig-Klosters oberhalb der von Beirut nach Dschunijeh führenden Küstenstraße erkennen. Pater Haddad, der Begründer eines Ordens Libanesischer Kapuziner, hat kurz vor seinem eigenen Tode dieses Kloster als Altersheim für bedürftige und vereinsamte Priester aller Riten des Orients gegründet. Seit dem Ausbruch des libanesischen Krieges hat es immer wieder christlichen Flüchtlingen als erste Zufluchtsstätte gedient.[43]

Die Christen im Libanon sind in verschiedenen Riten der mit Rom unierten und orthodoxen Kirchen des Orients geteilt. Und sogar in den Jahren der Not hat gelegentlich brudermörderische Zwietracht die Milizverbände der Bürgerwehr in den Hauptsiedlungsgebieten der Christen einander entzweit. Die Wunde, die ein Angriff der Kataeb-Miliz auf den Führer der nordlibanesischen Maradah-Miliz, Tony Frandschijeh, am 13. Juni 1978 geschlagen hat, ist heute noch nicht vernarbt. »Quarante-cinq morts, dont trente-trois de la famille Frangié. Parmi ces morts, Tony Frangié lui-même, sa femme, une dame d'une rare distinction, sa fille agée de trois ans, la femme de chambre, le chauffeur«, berichtet Camille Schamun, ehemals libanesischer Staatspräsident und seit 1977 als Präsident der »Libanesischen Front« politischer Führer der libanesischen Christen, in seinem Erinnerungsband »Memoires et Souvenirs«.[44] Im Juni 1980 entmachtete der Führer der Kataeb-Miliz, Bechir Dschemeijel, als »Oberkommandierender des libanesischen Widerstandes« seinen alten Waffenbruder und Kameraden Dany Schamun, den ältesten Sohn des früheren Staatspräsidenten. Als Chef der »Tiger-Miliz« hatte Dany Schamun in den beiden ersten Kriegsjahren mit fast übermenschlichem Mut die christlichen Hauptgebiete des Libanons verteidigt.

Die libanesischen Christen haben den Schock der Angriffe ihrer Gegner von 1975 und

41 Annuaire 1981, Vicariat Apostolique Beyrouth.

42 Ebd., S. 6.

43 1979 wurde in Rom der Prozeß der Seligsprechung des Paters Jacques Haddad offiziell eröffnet.

44 Beirut 1979, S. 274.

1976 überlebt. Entgegen allen Prognosen der Orientexperten innerhalb der Regierungen der Vereinigten Staaten und Frankreichs ist der Widerstand der libanesischen Christen in diesen beiden Jahren nicht zusammengebrochen. Aber die entscheidenden politischen Fragen hat der Krieg auch nach sieben Jahren wechselhafter Kämpfe einer Lösung kaum nähergeführt.[45]

Aber zwischen den getrennten und ehemals weit voneinander entfernten Kirchen im Orient bahnt sich eine Verständigung an. Die geistlichen Erben der alten Kirche von Antiochien – Maroniten, Syrisch-Orthodoxe und syrische Katholiken, Chaldäer und Assyrer – sind, wie ich zu erläutern versucht habe, gerade durch die Kriegsereignisse einander nähergerückt. Die Verständigung zwischen Maroniten und Griechisch-Orthodoxen, den beiden größten Kirchen im Libanon, wird erleichtert durch den Weg zur Verinnerlichung innerhalb der Griechisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien ebenso wie durch die mit der Konferenz von Rhodos 1980 zwischen Rom und den Orthodoxen eingeleiteten Glaubensgespräche. Am isoliertesten und schon durch die nichtsemitische Sprache von allen übrigen Riten und Kirchen geschieden sind die Armenier in Beirut. Die tiefste Kluft der Mißverständnisse jedoch trennt die Maroniten und die militant arabisch-nationalistischen Gruppierungen der griechisch-katholischen Kirche. Doch auch hier fehlt es an Bemühungen zur Verständigung nicht.

Père Michel Hayek, einer der führenden Intellektuellen der libanesischen Maroniten, hat mit der Prägnanz der arabischen Sprache zwei programmatische Stichworte empfohlen, die den Christen des Orients den Weg zur Einigkeit erleichtern könnten. Beide Wörter sind von der semitischen Wurzel dsch m ' gebildet, die den Gedanken der Sammlung und Einheit ausdrückt: dschami'ah und madschma', »Universität« und »Konzil«. Eine gemeinsame Universität im Libanon für die orientalischen Christen, für deren Aufbau die maronitische »Universität vom Heiligen Geist« als Samenkorn dienen könnte, und eine konzilsartige Versammlung der Führer der Kirchen des Nahen Ostens, das wäre für den schwierigen Weg zu größerer Einheit in der Tat ein segensreiches Programm.

*

Die Wahl des maronitischen Milizführers Beschir Dschemeijil zum libanesischen Staatsoberhaupt vom 23. August 1982 und sein gewaltsames Ende durch einen Sprengstoffanschlag am 15. September waren tiefe Einschnitte nicht nur für die Nahostpolitik, sondern auch für das Verhältnis der libanesischen Christen zum Staat. Ein Traum ist damit für manche junge Libanesen zerronnen: die Hoffnung auf die Übernahme der Staatsgewalt durch den militärischen Führer der Christen. Doch die von Beschir Dschemeijil befehligten Milizverbände der letzten zwei Jahre waren nicht mehr vergleichbar mit der Bürgerwehr, die den ersten schweren Angriffen der palästinensischen Kampfverbände auf Ost-Beirut im Sommer 1975 standhielt. Seit dem Herbst 1981 gebot Beschir als Milizchef über drei voneinander unabhängig operierende Polizeiver-

45 Über den Verlauf des Krieges habe ich in meiner Dokumentation »Der umstrittene Krieg im Libanon« Zeitungsberichte und Dokumente vereinigt. Über die Ereignisse vom April 1975 bis zum Herbst 1977 berichtet auch mein in englischer Sprache veröffentlichtes Büchlein »The Lebanese War, its origins and political dimensions«. London 1978.

bände: eine Ordnungspolizei, eine Geheimpolizei und eine Militärpolizei.

Im Führungsstab der von Beschir ziemlich gewaltsam zusammengeschmiedeten Einheitsmiliz warb man für die »christliche Kulturtradition« der libanesischen Heimat, und dieses Konzept wurde beinah zum Gegenstück des vom Islam geprägten Begriffs »Arabertum«. Die im Westen bis zum Überdruß wiederholte Behauptung, die von dem betagten Pierre Dschemeijil gegründete Kataeb-Partei »Libanesische Phalangen« sei »faschistisch«, war nur eine Verleumdung durch politische Gegner. In der Umgebung von Beschir hat man jedoch Gedanken entwickelt, die den Einfluß des radikal atheistischen Flügels der französischen »Neuen Rechten« und der Philosophie Nietzsches verrieten. In diesem Sinne äußerte sich schon im Januar 1978 der griechisch-katholische Universitätsdozent Salim al Dschahil, der damals Beschir Dschemeijil auf einer Reise durch Deutschland als Berater begleitete und später in Beirut ein Ministeramt übernahm. Die erschütternden, aber zunächst auch höchst einseitigen Berichte über Massenmorde in zwei Palästinenserlagern in Beirut haben in der Welt einen Sturm der Entrüstung entfesselt. Wichtige Einzelheiten, die zur Beurteilung der Verbrechen und ihres politischen Hintergrunds notwendig sind, waren zum Zeitpunkt der Niederschrift dieses Nachtrags jedoch noch unklar. So berechtigt die Empörung der Weltöffentlichkeit ist, wird man mit der Schuld für die Untaten einer militärischen Gruppe nicht verallgemeinernd die libanesischen Christen oder auch nur deren Milizen belasten.

In keinem Krieg der modernen Geschichte hat man eine Jugend in höchster Gefahr und seelischer Not so allein gelassen wie die junge Generation der Christen im libanesischen Krieg. Auch in der erregten, aber dabei leider erschreckend unsachlichen Libanon-Diskussion dieses Sommers sind in den westlichen Zeitungen und Fernsehstationen die Libanesen selber fast nie zu Wort gekommen. Für seine Anhänger wird der tote Beschir Dschemeijil noch lange eine Symbolfigur bleiben. Nicht an seine Irrtümer und an die von seiner Miliz begangenen Verbrechen denkt man in Beirut zurück, sondern an seine Jugendkraft, seinen Mut, seine Siegesgewißheit und seinen plötzlichen Tod. Aber das wahre Gesicht der christlichen Libanonberge ist anders, es ist viel stiller, es ist besinnlich und in sich gekehrt. Die libanesischen Christen sind immer noch einsam. Sie haben nicht selbstgerechte Empörung und Zorn, sondern vor allem unser Verständnis, sie haben auch Mitleid und Liebe verdient.

Der Goethefreund Ernst Beutler

Erinnerungen aus der Kriegs- und Nachkriegszeit

Von Paul Stöcklein

Der Restitutor des Goethe-Hauses in Frankfurt, Ernst Beutler (1885-1960), ist nicht bloß ein Sammler, Organisator, Schriftsteller und ein Schatzgräber gewesen – erst durch ihn haben wir Goethes Vater wirklich kennen und die Entstehung des Divan genauer sehen gelernt –, er läßt uns überhaupt die Warnung der Ebner-Eschenbach vergessen, ein großer Mann sei nicht immer ein großer Mensch. Beutler war beides. Niemand wohl hat es bezweifelt, der seiner Persönlichkeit, zumal in seinen letzten Jahren, als sich sein Wesen unvergeßlich vergeistigte, nahegekommen ist.

Geist, Herz und Sinne wohnten in ihm nahe beieinander. Die Anmut und Zärtlichkeit, mit der Beutler ein schönes Ding in die Hand nehmen und zeigen konnte, um uns an seiner Freude teilnehmen zu lassen, wobei ihm die Worte immer geschwind von den Lippen sprangen, gleichsam frisch vom Herzen (immer höchst kundige, historisch unterrichtende Worte), waren für diese Einheit ein sinnfälliges Zeichen. Nicht anders war es, wenn man mit ihm auf der Straße ging und er, das witzige Hütchen einer Dame kommentierend, ein historisches Gespräch heiter entfachen konnte. Alles Zeichen derselben Einheit! Aus ihr ging auch die Lebensleistung hervor, die eines Menschen Maß zu übersteigen scheint: Es waren ja nicht nur die bekannten Werke und Ausgaben, es war nicht nur die Rettung und Mehrung des Frankfurter Goethe-Reichs über Krieg und Nachkrieg hinweg (Mehrung: das Museum besitzt heute die größte deutsche Füssli-Sammlung und an Handschriften z. B. die größte Brentano-Sammlung und die Hauptmasse der Novalis-Handschriften), es war nicht nur die Organisations- und Wiederaufbauarbeit gewesen in den Zeiten 1925 bis 1960, in denen er das Hochstift leitete; was dieses Leben ausgefüllt hatte, war ebenso ein steter Gedankenaustausch mit den Besten der Zeit gewesen; er war ein Meister des Gesprächs, und als Freunde und Korrespondenten tauchen berühmteste Namen auf. Aber ebenso waren es Gespräche mit jungen Menschen, da ließ er sich Zeit, auch wenn er keine hatte.

Er war vielleicht zuerst Augenmensch. Vielleicht sammelte er ursprünglich Handschriften, weil die Züge einer Hand und die Atmosphäre eines Blattes lebendig zu ihm sprachen – aber ebenso sprach der zierliche Griff einer Küchenpfanne oder ein Möbelstück im Goethe-Haus zu seinem künstlerischen und historischen Sinn. Alles verwob sich ihm leicht und sicher, vom Detail aus, zum Gesamtbild. – Wie jede große Begabung hatte solche Empfänglichkeit, solche Intuition auch notwendig ihre Schattenseite. Er hing mitunter liebevoll an einem Detail, z. B. einer visuell anschaulichen biographischen Einzelheit, die er für die Erklärung eines Gedichtes dann überschätzte. Widerspruch fand sein intuitives Vorgehen auch dann, wenn er, die christliche Atmosphäre von Goethes Elternhaus und später den zarten christlichen Hauch über dem Divan deutlich spürend, nun in edler Ungeduld die Kluft zwischen Goethe und dem Christentum eilends schließen wollte. Wir vermeiden heute solche Übereilungen und fallen, der Forschungsmechanik folgend, leicht in die entgegengesetzte, die billige Neigung, diese Kluft zu überschätzen. Manchmal will mir scheinen, unsere mattherzige, sich verzettelnde Genauigkeit werde von seiner liebenden Ungeduld ein wenig beschämt.

Er war ein Mann der Ehrfurcht. Das heißt auch: Er ließ sich überraschen, verwandeln. Er war sehr lebendig: durch Kontakt mit dem Großen – das uns verwandeln will. Er änderte seine Ansichten. Und er prunkte nie mit »Grundlegendem«; »Professoren-Trara« hieß er das im Gespräch. Er schrieb einfach, oft charmant; und er sprach mit dem Leser wie mit seinesgleichen, was doch einem Professor nie leicht wird. Er war Doktrinen, Weltverbesserungen abgeneigt. Der alte Beutler hatte ein innerstes Recht, ein Lieblingswort seines Meisters zu zitieren, ein halb johanneisches, heiter-ernstes Alterswort: »Kindlein, liebet einander, und wenn das nicht gehen will, laßt wenigstens einander gelten«, und ebenso ein innerstes Recht, Goethesche Ehrfurcht vor jedwedem Ehr-Würdigen zu fordern. Er sprach sozusagen sich selbst aus, wenn er aus Goethes »Maximen« zitierte: »Eigentlich lernen wir nur von Büchern, die wir nicht beurteilen können. Der Autor eines Buches, das wir beurteilen könnten, müßte von uns lernen. –

Deshalb ist die Bibel ein ewig wirksames Buch, weil, solange die Welt steht, niemand auftreten und sagen wird: Ich begreife es im ganzen und verstehe es im einzelnen. Wir aber sagen bescheiden: Im ganzen ist es ehrwürdig und im einzelnen anwendbar.«

Sein Wesen hatte sich zuletzt, besonders in dem letzten, von Krankheit mitbestimmten Jahr, verfeinert und gesteigert. Keiner wird es vergessen, wie er, den Atembeschwerden die stockenden Worte abringend, bestrebt war, für sein Teil noch etwas Licht und Liebe in die Welt hineinzubringen. Er sprach aufgeräumt, fast heiter; er reiste noch, bei schwindenden Kräften, in Sachen des Museums; er half, wo er konnte; er korrespondierte noch immer mit demselben vehementen Anteil des Herzens – vielleicht deshalb war es früher verbraucht als ein anderes. Er unterhielt sich noch immer mit derselben Anmut, nur sein Gesicht war jetzt von einer sehr hellen Blässe. Das Alter hatte ihm eine reizende Form der Selbstironie gewährt. Einem alten baltischen Freunde (dieser hat es mir jüngst wiedererzählt), der den kranken Beutler beiläufig fragte, welche der so zahlreichen Vorschriften und Einschränkungen der Ärzte er ignoriere, erwiderte Beutler: »Sie sind ein Balte. Ich bin ein Sachse. Und die Sachsen haben immer getan, was man ihnen gesagt hat.« Jene Bildung, die ihn bis in die kleinsten Alltäglichkeiten durchdrang, jene Einheit von Wissen und Leben, die zu Liebenswürdigkeit, Scherz und lächelnder Selbsteinschätzung führte, lebt noch in einem solchen kleinen Zug; außer in Krankheitstagen hat er übrigens niemals getan, was man ihm gesagt hat, weder was ihm die braunen Herren gesagt haben noch was ihm unzählige »Autoritäten« und Laien gegen den Wiederaufbau am Hirschgraben sagten. Da er ein Freund der kleinen Züge war, dürfen vielleicht diese Zeilen dankbaren Andenkens an einen großen Mann – und großen Menschen zugleich – mit einem solchen Detail schließen.

Unverhoffte Begegnung

So weit mein Nachruf – der nun schon zwanzig Jahre zurückliegt, damals an entlegener Stelle gedruckt. Ich empfinde es wie eine Pflicht, noch einmal zu beginnen, es gibt viel Erzählenswertes, es erzählt sich leichter nach langen Jahren. Aus Freundschaftstagen vor allem, mitten im Krieg, wäre zu berichten – 1941 hatten wir uns zum erstenmal getroffen.

Merkwürdig, daß man überhaupt zusammenfinden konnte! Die Wissenschaft war es nicht, welche die Verbindung herstellte. Im Gegenteil! Ich war ein reizbarer Bekämpfer der biographistischen Verständniserschließung von Kunst. In Goethe-Aufsätzen, die ich herausbrachte, kam der Name Beutler nicht vor, nicht einmal in den Anmerkungen, trotz thematischer Nähe. Beutler stand damals auf der Höhe seines Ansehens (1943 erschien sein Divan-Kommentar), er war über fünfundfünfzig, ich knapp über dreißig. Aber ich war wohl nicht der einzige meiner Generation, der damals, im Krieg, ein Gefühl hatte, das sich in die Worte kleiden ließe: »Die Welt steht vor dem Untergang, jetzt wollen wir nicht den Akkusativ erforschen, auch nicht mit der Frage uns beschäftigen, wer wohl Modell gesessen haben mag bei dieser Schönen in Öl, bei jener Angebeteten in Versen. Beschäftigen wollen wir uns aber mit Kunst – weil ohne Kunst der Mensch noch kränker wird, als er schon ist.«

Ich kann hier nicht auseinandernehmen, was daran falsch und was richtig, was sonderbar und was wohlbegreiflich gewesen ist. Mein Gefühl ging eben von persönlichen Erlebnissen aus: Für mich war Goethes Divan ein Zauberreich; einladender hatte ja

Frömmigkeit nie geblüht als in diesen »Liebesgärten«. So weit einig mit Beutler! Aber soll ich jedesmal hinter dem Zauberwort »Suleika« das rundliche Gesicht der Frau von Willemer auftauchen sehen – statt jenes magischen Gesichts, dessen Augen jeden Leser persönlich anblicken, wie es eben die Kunst mit ihren Melodien bewirken kann. Ich fand es nicht ritterlich, die wirklich wunderbare Frau von Willemer, die genug gelitten hatte, hier ständig hereinzuziehen. Wie gut verstand ich Hofmannsthal, der am liebsten die meisten seiner Briefschaften beizeiten verbrannt hätte, wie man schon in den dreißiger Jahren in der Corona hatte lesen können.

Die Freundschaft mit Beutler ist nicht im mindesten getrübt worden, als ich solche Gedanken, zuerst bruchstückhaft geäußert, auf einer Germanistentagung im Zusammenhang vorgetragen habe, das war Anfang der fünfziger Jahre. Von Beutlers Generosität habe ich später noch zu erzählen. Hier berichte ich, um die anfängliche Kluft zu veranschaulichen, noch von einer Idiosynkrasie, die ich mir damals leistete. In Österreich war ich zwar oft, aber die Zimmer, in denen Grillparzer, den ich liebte, gelebt hatte (sagen wir: gelitten hatte), diese verlassenen, doch zugänglichen Gemächer zu betreten, war mir nie in den Sinn gekommen. In Salzburg wußte ich nicht einmal, wo das Elternhaus Trakls war.

Im Elternhaus am Großen Hirschgraben dem »Statthalter« zu begegnen, lag also nicht im Gang der Dinge. Da mußte erst der Krieg kommen. Sein Höllenfeuer erzeugte Temperaturen, schuf im totalitären Staat Druckverhältnisse, unter denen vieles zusammenschmolz, was sich sonst nie berührt hätte. Mehr noch: Jetzt enthüllte sich, wer innerlich zusammengehörte, z. B. daß die echten Goethe-Verehrer und die Christen zusammenstehen sollten; in Beutler war beides schon vereinigt; ich spürte es und trat mit ihm in Briefwechsel.

Über Entfernungen hinweg witterten sich die Zusammengehörigen – es ist in jedem totalitären Staat ähnlich –, sie strebten, einer Zugkraft folgend, zueinander hin. In solchen Zeiten blüht das Begegnungsglück.

Eines Tages stand Ernst Beutler vor unserer Wohnungstüre in Bamberg. Er zog seinen Homburg, als meine Mutter öffnete, und stellte sich vor; er habe auf einer Dienstreise einen Abstecher gemacht, er kenne mich ja aus unserem Briefwechsel. Meine Mutter wußte es. Freudige Begrüßung. Ich kam dazu.

Dem Bild eines Diplomaten war seine Erscheinung nicht unähnlich. Man hat gescherzt: er trete auf wie der Botschafter des Reiches vom Hirschgraben. Aber in seinem Gesicht lag, wenn er sprach – und seine weichen, graublauen Augen sprachen mit –, ein herzlicher, ein unzweideutiger Ausdruck der Zuwendung. Gar nichts Egozentrisches, wie sonst bei Koryphäen. Er habe, so hat sein Freund Benno Reifenberg gesagt, ein stets sprungbereites Herz gehabt. Seine Augen: sie wanderten immer. Da die Welt des Sichtbaren lebhaft zu ihm sprach, da die Eindrücke, die er hatte, genau waren und ihm Aufschluß gaben – er sah Gesichtern vieles an, er hatte, von daher, Menschenkenntnis – konnte er nie genug haben an Eindrücken. Es ging alles schnell, wie oft bei solchen Augenmenschen. Dazu paßte es, daß er auch schnell sprach.

Der Vorgang war, wie man sieht, etwas romanhaft. Aber rationale Planung hatte bei dem Abstecher mitgewirkt; Jahre später war es klar zu erkennen. Schon während des Krieges hatte er, viele jüngere Forscher unvermerkt prüfend, aber auch von menschlicher Neugierde und Erfahrungslust beschwingt, sich kommende Mitarbeiter zusammengesucht für die ferne, grau dämmernde Zukunft hinter dem sicher infernalischen

Kriegsende. Alle Mitarbeiter z. B. seiner späteren Artemis-Ausgabe hat er sich tatsächlich schon damals, ohne es uns zu sagen, zusammengezogen; viele Freunde desgleichen hatte er um sich versammelt. Das Nachher hatte er bedacht und durchdacht; seine Ahnungen kamen, wie sich dann zeigte, der Wirklichkeit nahe. Er hatte seine Professur zwar seit Jahren verloren, aber das Hochstift konnte er, nach wie vor, lenken. Er machte viele solche Reisen und Abstecher. Er hatte zu Hause glänzende Mitarbeiter. Sonst hätte er auch allen Eventualitäten des Bombenkrieges nicht so brillant begegnen können.

Ich zeigte ihm an diesem Nachmittag meine Heimatstadt. Die Bamberger interessierten ihn mehr als die Stadt – die er vor drei Jahrzehnten schon einmal gesehen hatte. Natürlich wurden die Gespräche bald politisch; man fand sich vollends zusammen. – Er beobachtete, wie die Bamberger, wenn sie am Portal einer Kirche vorbeigingen, den Hut lüfteten, aus Respekt vor dem Altarssakrament. Er gewahrte mit Vergnügen die altmodische Freundlichkeit der Leute, er war in den Wirtschaften begeistert vom Anblick der alten biertrinkenden »Charakterköpfe«. Nirgends war etwas Modernes, nirgends waren »Nazigesichter« zu sehen, d. h. solche, in denen nichts mehr von »leben und leben lassen« war; man konnte von dieser Kleinstadt sagen: »tiefste Provinz« und das Adjektiv lächelnd betonen. Der »Führer und Reichskanzler« mied das schwarze Nest, seitdem er die Spottlust und Wurfsicherheit der Bewohner kennengelernt hatte in seiner sogenannten Kampfzeit; so hatte ich es gehört, und wahrscheinlich habe ich es auch dem Beutler erzählt. (Ich sage »schwarz«. Ach, die »Schwarzen« im nahen Österreich waren leider nicht ganz so sicher.) »Hier ist die Welt noch in Ordnung«, sagte Beutler am nächsten Tag; das war damals noch nicht die Phrase, zu der der Satz später wurde. Ein halbes Jahr später brachte er Goethes Briefe an die Willemers und viele andere Handschriften nach Bamberg, um sie zu dislozieren, d. h. zu sichern. Er interessierte sich für die Persönlichkeiten der Bankdirektoren, sah sich die Keller und Safes an. Es wurde eingelagert. Alles ging gut; Bamberg blieb unzerstört. Und keine fremde Hand hat nach den Schätzen gegriffen.

Der Krieg also preßte Menschen erfreulich zusammen; unter dem Druck seiner Temperaturen konnten die größten wissenschaftlichen Anschauungsdifferenzen verdampfen – wenn nur die eine, die natürliche Bündnispflicht aller ähnlich Gesinnten erfaßt wurde! Bei solcher Bündnispflicht, solcher Neuverständigung möchte ich verweilen. Beutler selbst hat eine Geschichte dazu erzählt. Sie steht in seinem Eckermann-Essay, der den letzten Band der Artemis-Ausgabe, das sind die Eckermannschen Gespräche, begleitet (1948).

Bevor ich sie zitiere, ist von seinem eigenartigen Verhältnis zu Eckermann zu sprechen. Eckermann war ihm ein »Muster«. Ein Mann der Ehrfurcht und der pietas. Beutler knüpfte an den Begriff des »Musterbildes« aus dem Divan an (wobei »Bild« Gestalt bedeutet). Beutler benützte das Wort gern und sagte zum Beispiel: »Ohne Muster geht es nicht.« – Ich konnte ihm kaum folgen. »Eckermann hat doch«, so sagte ich einmal, »allzu devot gedient«, und ich machte, wenn ich mich recht erinnere, eine Anspielung, daß solch treuherzig-selbstverleugnendes Dienen eine verdächtige Ähnlichkeit mit dem in der Staatsjugend gewünschten selbstentmündigenden Dienen habe. »Wenn Sie sich unbedingt an einem deutschen Wort vergreifen wollen«, fiel er mir ins Wort, »so können Sie beides dienen nennen.« So kurz angebunden konnte er sein; und meine Sprache hat er manchesmal korrigiert. Er hat jedenfalls Eckermann geliebt, er hat in ihm auch den Volkserzieher, diesen weltlichen Volksseelsorger geliebt. Die Zielset-

zung war wohl ähnlich in seinem eigenen Leben, so glaube ich. Auch er war ein hochbegabter Schriftsteller wie Eckermann, mit großer Leserschaft, ein Vermittler, der beigetragen hat, daß der Meister mehr gelesen wurde. Beutlers Liebe zu Eckermann ging so weit, daß er nicht recht sehen wollte, wo Eckermann versagt hatte, der doch die Goethesche Sprache edel verharmlost hatte (wodurch er Goethe gewiß auch »populärer« gemacht hat), der in seinem dritten Teil allzu frei, allzu kühn Gespräche erdichtet und dabei (und auch sonst) Goethe dem Pantheismus näher gerückt hat, als es statthaft ist. Beutlers Generosität wollte das alles übersehen (er sah es natürlich, gestand es sich und uns aber nicht recht ein); die in der Tat großen Vorzüge Eckermanns schienen ihm die Mängel geradewegs zu tilgen.

Die Geschichte, wie ich sie nun zitiere, wird an ein Zitat aus Varnhagen nahtlos von Beutler angeschlossen, und zwar an Varnhagens Urteil: das Eckermannsche Werk sei »ein Buch der Frömmigkeit«. Dann heißt es: »Nichts bezeugt dies mehr als ein Vorfall, der sich in Goethes Vaterstadt zutrug, als in Deutschland die Geistlichen in die Gefängnisse geführt wurden. Einer der in Haft Gehaltenen verlangte nach einer Bibel. Der Aufseher sagte bedauernd: die könne er ihm nicht reichen, in der Gefängnisbibliothek sei aber ein Buch, das sei fast ebenso schön wie die Bibel. Er brachte ihm Eckermanns Gespräche mit Goethe.«

»Nur nichts zerreden!« So sagte man damals; das Zeitwort »zerreden« war noch ziemlich neu. Man handelte manchmal auch danach. Beutler jedenfalls hat kein einziges Wörtchen der Geschichte hinterhergeschickt; sieh zu, wie du sie dir auslegst! Jeder wachere Mensch hatte ja in Deutschland ähnliches erlebt; man konnte es verstehen. In der Schweiz war es schon anders, Beutler war schmerzlich erstaunt, als er seine Schweizer Erfahrungen machte.

Dabei war die Gefängnisgeschichte ganz einfach eine Geschichte, die unter anderem davon handelte, wie unverhofft die zusammenfinden, die zusammengehören, die sich helfen können. Es ist die alte Geschichte; dabei geht es um »Frömmigkeit«, um Varnhagens Stichwort aufzugreifen. Der Gefängnisaufseher ist nicht unterscheidungsscheu, sondern bloß etwas unterscheidungsschwach. Aber ist es nicht besonders tröstlich, daß der gute Geist sogar in die Schwachen fährt, zur rechten Stunde. Wer weiß, ob ein *Theoreticus optime litteratus* ein solches Licht so schnell in die Zelle hätte bringen können. »Hauptaperçu, daß zuletzt alles ethisch sei«: Diese Zeile, diesen prädikatlosen, aber vollständigen Satz aus Goethes Planskizze zu seiner Autobiographie (1810) hat Beutler gern zitiert. Ich werde auf diese Zeile zurückkommen.

Beutler war bibelfest. Wahrscheinlich hat er im Zusammenhang dieser Geschichte auch an Christi Wort gedacht: »Ich danke dir, Vater, . . . daß du dies vor Weisen und Klugen verborgen und es den Kleinen geoffenbart hast.« Er hatte übrigens erstaunliche Kenntnisse in der Frömmigkeitsgeschichte des Morgen- und Abendlandes; etwas davon zeigt sein Divan-Kommentar, welcher mitten im Krieg, 1943, erschienen ist. Er hat jedenfalls die Geschichte aus dem Gefängnis nicht deshalb erzählt, um den Unterschied zwischen Goethescher (oder Eckermannscher) Frömmigkeit und kirchentreuer Frömmigkeit zu verkleinern. Es ging ihm vielmehr um die Fortsetzung von Religionsgesprächen, wie sie der alte Goethe geführt hatte, z. B. mit dem jungen Katholiken Boisserée, den Goethe sichtlich liebgehabt hat. Beutler, als Historiker, kannte übrigens den unvorstellbar verworrenen, den müden, geradezu untergangsreifen Zustand, in dem sich die christlichen Kirchen am Ende des 18. Jahrhunderts in Europa befunden haben,

ein Zustand, von dem sie erst im 19. Jahrhundert sich wieder erholt haben. Plötzlich nun, mitten im Krieg, haben die Unterdrücker ungewollt die immer noch zögernden Partner, die kirchentreuen und die nichtkirchlichen, zusammengerückt. Mehr noch: Jetzt konnten Freimaurer und Christen geradezu voneinander lernen, so wie der Freimaurer Goethe und der fromme Boisserée offenkundig voneinander gelernt haben. Beutler sah es, so glaube ich, in solchem Rahmen, und er wünschte wohl, die Partner hätten ihre Bündnispflicht noch länger wahrgenommen als in der Zeit der Unterdrükkung, welche ja auch nicht von ungefähr gekommen sei und welche schwerlich auf Nimmerwiedersehen 1945 in den Orkus getaucht sei – wenn der Unterdrückungsdämon auch, zwecks eventuellen Wiederauftauchens, drunten sein Gewand gründlich umfärben würde. Solche Beutlerschen Andeutungen fußten auf Goethes Epimenides-Drama, wo der »Dämon der Unterdrückung« auftritt und auch Kleidertausch stattfindet.

Wie Adorno und Beutler wohl zueinander gestanden haben, das bin ich mehr als einmal gefragt worden (Adorno war mein Fakultätskollege, als ich Anfang 1961 nach Frankfurt kam, wo ich dann fast fünfzehn Jahre blieb). Adorno sprach immer mit Sympathie und mit großem Respekt von Beutler, auch von seiner Leistung. Bei den ersten Gesprächen mit Adorno war ich davon überrascht. Aber es konnte keinen Zweifel geben: Er empfand eine Neigung; er war geradezu stolz, daß Beutler sich ihm auch zugewendet hatte. Adorno war wundersam inkonsequent. Seine gedruckten Gedanken hatten solche Haltung zu Beutlers Wissenschaft nicht erwarten lassen. Und Beutler? Er hat mir nie von Adorno gesprochen, auch in den Schriften fällt der Name nie. Einmal freilich gab es in Frankfurt einen Gesprächsaugenblick, in dem das Thema in Adornos Nähe zu gleiten schien. Aber da verstummte Beutler, das Thema wurde gewechselt. Er verstummte, aber er stand dann doch auf und griff eine Neuerscheinung vom Bücherbord, die er an der Stelle öffnete, wo ein Zettel eingelegt war, und die er mir dann zum Lesen herüberreichte. Es waren die »minima moralia« Adornos. Hinterher hat er nichts dazu gesagt. Der angestrichene Aphorismus lautete: »Noch der armseligste Mensch ist fähig, die Schwächen des bedeutendsten, noch der dümmste, die Denkfehler des klügsten zu erkennen.« Sicher hielt Beutler den Aphorismus für überraschend und für richtig. Ich möchte hier aus einem Gespräch mit Adorno eine Kleinigkeit anfügen, die diesen Aphorismus beleuchten kann. Aus irgendeinem Anlaß zitierte ich ihm einmal im Gespräch einen Passus der österreichischen Aristokratin Ebner-Eschenbach, den ich allerdings nur ungenau im Kopf hatte; er lautete etwa: »Es gibt Kritiker, die sehen am ganzen Achill nur die Ferse. Das ist allerdings der Teil, der am leichtesten zu erkennen und zum Eindruckmachen am schönsten zu benutzen ist.« Ich vergesse nicht, wie begeistert Adorno auf das brillante Wort reagierte; sein Gesicht mit den großen, leicht schreckbaren Augen war einen Augenblick kindlich froh. Schwer begreiflich, daß er von hundert Fersenspezialisten sich huldigen, von ihnen gefährlich sich umringen ließ. Doch zurück zu Beutler! Zurück zu unserer Kriegsbegegnung!

Der Name Hermann Hesses wird in diesem Zusammenhang überraschen. Aber Beutler sprach mir oft von ihm, wenn wir über Politisches oder überhaupt den Zustand der Kultur redeten, er sah in ihm einen Versteher, Deuter, Ahner, Warner. Er stand mit ihm in brieflichem Austausch; es bestand, offenbar gegenseitig, eine wirkliche Affinität. Eigentlich leicht zu begreifen; man denke an den Hesse der »Morgenlandfahrt«. Daß Hesse Brücken schlagen konnte, er, der mit Hugo Ball und Thomas Mann gleicherma-

ßen befreundet war, daß Hesses Goethe-Verehrung so treu und so differenziert zugleich war – auch das mußte nach Beutlers Herzen sein. Und von Hesses früheren Romanen ist nie gesprochen worden. Als später die Briefe Hesses zu erscheinen begannen, ist mir die Affinität unerwartet verdeutlicht worden. Ich werde einen Brief zitieren, der die innere Nähe für jeden, der Beutler näher gekannt hat, belegen könnte. Es handelt sich um einen ziemlich zornigen Brief Hesses von 1931 (entsprechend diesem Zeitpunkt ist natürlich das ethische Vokabular der älteren Zeit gebraucht), gerichtet an einen unbekannten jungen Mann, dessen Brief an Hesse nicht erhalten ist; gerade der helle Zorn, das scharf ethische, knappe Argumentieren haben mir die Affinität enthüllt.

»Ihr Brief ist gekommen, er gleicht vielen anderen, die ich bekam. Er zeigt die typische Haltung Ihrer Generation: Zynismus aufgrund von Verantwortungslosigkeit, Verzweiflung aufgrund von Anarchie. Dagegen gibt es kein Heilmittel, es werden Kriege und andere Schweinereien daraus entstehen, daß bei Euch keine Ehrfurcht, kein Wille zum Dienen, keine Lust zur Steigerung der Persönlichkeit durch große Aufgaben da ist. Als Ersatz für Religion und Kultur genügt das bißchen Boxen und Rudern nicht. Ihr könnt nichts dafür, Ihr seid Opfer – aber es ist kein Grund, darauf zu pochen. . .« Beutler hätte sich ähnlich ausgedrückt.

Nun, der von Hesse 1931 vorausgesagte Krieg war eingetroffen, die »Schweinereien« nicht minder, und während der letzten Kriegsjahre zeigte mir Beutler einmal in Frankfurt die vielen Gaben, die er von Hesse erhalten, seit langen Jahren, und las mir manche dichterische Zeile von Hesse aus jüngster Zeit vor. Manchen Text gab er mir leihweise mit. Kaum glaublich – heute schwer vorstellbar – die Wirkung der »Stimme« Hesses in diesem Zeitpunkt, gleichgültig nahezu, was der Inhalt sein mochte. Schon in der natürlichen Sprachmelodie lag etwas Befreiendes und Bestärkendes, etwas Entspannendes, eine Wiederkehr lang entbehrter menschenfreundlicher Elemente. Und diese Elemente trugen Gedanken, von denen – wenigstens in jenem Augenblick – etwas Klarheit, Stille, Kraft ausging.

Ich muß das erklären, muß wenigstens erläutern, was »Stille« meint. Der Leser möge sich erinnern, wie die reglos stille, provinzielle Eigenart des Alt-Bamberger Lebens auf Beutler gewirkt hat: Wo ein Gestern lebt, kann ein Morgen sein. (Und nur Nazis sagten, ein Neuanfang müsse gemacht und alles anders werden, sogar der Gruß der Menschen auf der Straße – Sirenentöne, wie sie junge Ohren leider schon oft behext haben.) Das Buch des gelehrten Paul Clemen »Lob der Stille« erlebte, auch im Krieg, Auflage um Auflage. Wie war das zu erklären? War das alles nicht bloß Resignation?

Im Landesinneren: Wir waren Gefangene. Wenn die Mauern bersten würden, würden sie uns freigeben, falls sie uns nicht vorher unter sich begraben würden. Im Landesinneren – zumal als die Bomben fielen – lebte und harrte man also einem Moment entgegen. Man mußte sich auf ihn vorbereiten. Jede Vorbereitung ist eine seelische. Deshalb haben wir alle in diesen Jahren das Leise und Althergebrachte gesucht, um uns zu sammeln; unter den Klassikern wurde Claudius einer der meistzitierten. Wie es Beutler in Bamberg geschah, so erging es uns allen: Wir liebten die stillen Wirtsstuben, in denen noch das Kruzifix hing. Beutlers Freund Reifenberg hat Gottesfurcht und Gottvertrauen, mitten im Bombenkrieg, beschrieben und jene Wirtsstuben nicht vergessen – die Gäste dort, die Wirtsleute waren ungefährlich (wie wichtig damals! wie entwickelt war aber auch unsere Menschenkenntnis damals, unsere Menschenwitterung!), diese Menschen waren wärmend in dem Sinne, wie Claudius sagt (an seinen Sohn Johannes):

»Ein Mensch, der wahre Gottesfurcht im Herzen hat, ist wie die Sonne, die da . . . wärmt, wenn sie auch nicht redet.« Auch dies ist mit »Stille« gemeint.

Was Gottvertrauen sei, hatte Beutler gerade 1943 in seinem Divan-Kommentar vielfach erläutert. Da gab es zum Beispiel im »Buch der Parabeln« eine Märchenparabel: Ein Wassertropfen fiel aus hoher Wolke; er fiel dem tobenden Meer »bangend« entgegen, der Vernichtung entgegen, »gräßlich schlug die Flut«. Wie er dennoch wunderbar gerettet, aus Todesnähe zu ewigem Leben gehoben wurde, das mag der Leser im Divan nachlesen, wo er auch den Grund der höchst wunderbaren Errettung verzeichnet finden wird: Der Tropfen hatte »Glaubensmut«, bei aller Angst.

Das war eine Geschichte für uns, die wir auch einem Entscheidungsmoment zustürzten. »Glaube . . . ist Hoffnung aufs Unmögliche, Unwahrscheinliche«, so in den »Maximen und Reflexionen« (Nr. 815).

Aber ganz gleich ob gläubig oder ungläubig – jeder damals, inmitten des Wahnsinns, dieses unwillkürlich ansteckenden Wahnsinns, jeder suchte natürlich stille Stätten, suchte die Umgebung immuner, unbeeinflußter, hoffnunggebender Menschen. Schon das Gleichmaß des provinziellen Lebens – alles in althergebrachten Bahnen – war Trost; hatte das Fade solchen Lebens uns früher »gemopst«, so verklärten wir es jetzt. Wir zitierten einen weisen Satz des alten Burckhardt mit andächtigem Gesichtsausdruck: »Glücklich die Zeiten, deren Geschichte langweilig ist.« – In Bamberg sagte Beutler einmal: »Nur wo Ruhe ist, können die Menschen denken lernen.«

Soviel zur »Stille«. Es gibt wohl unter jedem totalitären Regime Ähnliches, zuzeiten. – Nach Jahrzehnten konnte ich mir ein Urteil bilden: Es war unser Fehler gewesen, daß wir von jenen Jahren zu tief geprägt wurden, genauer: allzu lange davon geprägt blieben. Da war nach 45 schon jahrelang Friede, da lief schon wieder der volle Betrieb, unsere eigenen komplizierten Prägeerlebnisse aber wollten wir eher festhalten als durchschauen. Wir zogen sie hinüber; wir ließen uns nicht wirklich weiter verwandeln. Die Kluft zwischen den Generationen tat sich vorschnell auf. Wer wußte noch, wovon wir geprägt waren und geprägt blieben? Wer konnte es sich noch vorstellen?

Es gibt eine Analogie. Auch viele Emigranten haben ihre Prägeerlebnisse (Vertreibung und Fremde) verständlicherweise sehr lange festgehalten. Dann galt: »Die Fremde ist nicht Heimat geworden, aber die Heimat Fremde« (Polgar). Kontrast und Analogie zugleich! Ich werde auf unser Verhalten zurückkommen.

Der andere Beutler

Das Beste ist noch zu erzählen. Beutler war nicht streng, auch nicht bewahrungsbeflissen, nicht sorgenvoll, wie man sich einen konservativen Gelehrten vorstellen mag. Er hat sich, wie gesagt, mehr als Schriftsteller gefühlt, als Volkserzieher. Es wehte eine freiere Luft um ihn, höhere Ziele lockten, kühnen Zuschnitt hatten seine Unternehmungen. Er verwaltete gut, gewiß; aber mit sich hielt er nicht haus. Verschwenderisch seine Generosität. Auch seine Gastlichkeit.

Etwas davon kam vielleicht schon in seinem Auftreten zum Ausdruck: in der Art und Weise, wie er mit hingestreckten Händen Gäste empfing – Form und Herz in einem. So auch im Goethehaus. Der Gast war in jedem Fall unbedenklich zu verwöhnen. »Was willst du untersuchen, / Wohin die Milde fließt! / Ins Wasser wirf deine Kuchen, / Wer weiß, wer sie genießt«, so heißt's in den »Sprüchen« des »Divan«. (Das Wort »Milde«

meint, schon damals etwas altmodisch, die freigebige Großzügigkeit, wie sie zu einem wirklichen »Herrn« gehört.) »Er war nicht der Typus eines Gelehrten und noch weniger eines Professors, sondern geselliger, offener Natur wie ein Kavalier des achtzehnten Jahrhunderts. Das gab ihm in allem den Schein der Leichtigkeit und sicherte selbst der minutiösesten biographischen Forschung den weiten Horizont von Welt und Freiheit.« So Emil Staiger über ihn (im Hochstift-Jahrbuch 1962). Die Anspielung auf das 18. Jahrhundert kann ich zwar nicht mitvollziehen, doch das Bild des »Kavaliers« finde ich sehr treffend. Deshalb: Der Kavalier glaubt, daß es Glück gibt. Er glaubt, daß man es erwandern kann – wenn man nur die Wege kennt, wenn man bei Unwegsamkeit unverdrossen bleibt. Er glaubt sogar – und das ist mutig –, daß es Freude gibt, natürlich euphoriefreie – sonst ist es ja keine wirkliche. Vielleicht darf man an Hofmannsthal denken – er war dem Beutler der späten Jahre ans Herz gewachsen –, der Mut und Freude zusammengedacht hat; im »Buch der Freunde« heißt es: »Freude erfordert mehr Hingabe, mehr Mut als der Schmerz. Sich der Freude hingeben heißt: genau so weit das unbekannte Dunkle herausfordern.« Alle Früchte des Mutes und der Hingabe hängen zusammen, und gegen Ende seines Lebens mag Beutler manchmal von der Besorgnis berührt worden sein, der ganze Baum, der diese Früchte trage, kranke heute; aber seiner Natur entsprechend dachte er wohl mehr an Übergangskrankheiten. Nur 1960, in seinem letzten Lebensjahr, scheint Beutler von solcher Frage bewegt und gequält worden zu sein: » . . . Warum sind eigentlich die jungen Leute so verzweifelt?« Ich habe über das Thema nicht mit ihm gesprochen (1960 lebte ich in Saarbrücken und konnte Beutler nur ein einziges Mal in diesem Jahr sehen), aber ich verstehe, daß sein Freund Reifenberg dieser Frage Gewicht gegeben hat – der Leser wird Reifenbergs Nachruf am Ende des Beitrags vorfinden. Vielleicht haben wir alle den »jungen Leuten« zu wenig Mut, zu wenig Mut zur Freude und zu wenig Glaubensmut gezeigt und dargelebt.

Wie schwer es ist, neidlos generös zu sein, erfährt wohl erst der Ältere. Der fast sechzigjährige Beutler sagte über den nahezu zwanzig Jahre jüngeren Kommerell, von dem ich ihm gerade geschwärmt hatte, einen Satz, schnell und beiläufig, wie es seine Art war: »Ich verstehe ihn nicht, aber ich drucke ihn natürlich.« (Er spielte da auf Kommerells Beiträge im Goethe-Kalender an, einem glänzenden Organ damals, das Beutler herausgab, bis ihm Ende 1943 das Papier versagt wurde). Er übertrieb; er nahm natürlich die Qualität, die außerordentliche Qualität jener Beiträge wahr.

Aber ist nicht das Außerordentliche meist so, daß es unsere Blickweite ein wenig überschreitet? Etwas daran verstehen wir eben noch nicht. Es wird dabei an unsere Generosität, an unseren vernünftigen Mut appelliert. Ohne ihn geht es nicht. Ohne ihn blieben wir entwicklungslos; denn nur das Größere, dem wir uns angstlos öffnen, kann uns entwickeln. »Eigentlich lernen wir nur von Büchern, die wir nicht beurteilen können.« Das ist alles andere als Irrationalismus.

Beutler war wandlungsfähig und fähig, auf Wandlung bei Freunden zu hoffen. Er »machte sich kein Bildnis«. Hier noch eine Erinnerung an »väterliche« Generosität. Wenn er mit Kindern sprach, wollte er immer etwas von ihnen erfahren. Er hielt ihre Mitteilungen – und er kannte alle Kinder der Nachbarschaft im Villenvorort, wo er seine Mietwohnung hatte, weil er nämlich auf dem Spaziergang immer bei spielenden Kindern pausierte – für wichtiger als seine eigenen Mitteilungen. Verstand er etwas nicht, wurde sein Zuwendungsernst nicht geringer, sondern größer. Ich treffe heute

noch Menschen, die mir unversehens von ihren Kindergesprächen mit dem nachbarlich wohnenden Beutler voller Wärme erzählen. – Einmal hatte er wieder mit Kindern der Nachbarstraßen gesprochen, da sagte er – wenn mich mein Gedächtnis nicht täuscht – im Weitergehen leise zu mir: » . . . sie sollen uns übertreffen.«

Es lag auch eine väterliche, eine vollkommen neidlose Hochherzigkeit in der Bewunderung, die er manchmal Jüngeren entgegenbrachte; Kommerell ist nicht der einzige Fall. Wenn ich zusammenzähle, über wen ich bewundernde Worte aus seinem Munde hörte – es waren alles Jüngere als er: Reifenberg, Wilhelm Flitner, Ernst Michel, Emil Staiger. Er ließ es sich angelegen sein, daß ich mit all diesen bekannt wurde. Am liebsten hätte er mir wohl noch Jüngere bekanntgemacht, aber die waren eingerückt; und später, in den Nachkriegsjahren, gab es viele äußere Hindernisse.

Die Anerkennungsfreudigkeit war mit Genußkraft gepaart. Richard Strauss hat einmal über die Jeritza gesagt: »Von ihr ist noch jeder falsche Ton ein Genuß.« So etwas hätte auch Beutler sagen können.

Gewiß werden manche sagen, der generöse Mut entspringe, ebenso wie der Mut zur Freude, ganz einfach einem Zug des Herzens, das sei eine Naturgabe – »man hat es oder hat es nicht«. Das wäre nur die halbe Wahrheit, wenigstens in Beutlers Augen wäre es nur knapp die halbe; auch hier folgte er Goethe. Dessen Begriff des Gewissens hat er übernommen; er hat den Menschen in allen Dingen nicht nur naturbestimmt, sondern auch frei verantwortlich gesehen, unterworfen der gewissensbestimmten Pflicht. Das folgende Kapitel wird vom Gewissen handeln.

Eine besondere Ergänzung des Gedankens sei hier angeschlossen. Man muß wissen, wo Großherzigkeit sein darf und wo sie fehl am Platz ist. Unnötig zu sagen, daß sie überall verunglücken wird, wo sie der Nüchternheit nicht mehr verbunden bleiben will und lieber der Stimmung, dem Selbstgenuß gar, nachgibt. Hierher gehört, daß im politischen Tagesgeschehen Generosität nichts zu suchen hat, fast nichts; weniger jedenfalls als im privaten Leben, z. B. im Zusammenleben mit Kindern. Politik: Immer wieder fordern ja Gutmeinende bei jeder aufkommenden politischen Bewegung dynamischen Charakters, man solle generös abwarten, wie sich die junge Bewegung noch »mausern« werde. Nein, die Mißtrauens- und Entlarvungspflicht steht am Beginn. So meint auch Beutler (siehe die Rede »Besinnung« vom Sommer 1945). Wozu sich z. B. die einst makaber beschwingte braune Bewegung schließlich »gemausert« hat, das haben wir erlebt, soweit sie uns am Leben ließ. Also: Hier kein Platz für Generosität!

Wir waren mit Recht allergisch. Beutler ging da sehr weit: Als mir einmal das Wörtchen »prima« entschlüpfte, fiel er mir ins Wort: »Ein gebildeter Mensch sagt nicht prima.« Er reagierte unverzüglich, weil er sprachliche Modebewegungen, besonders Entformungswellen, stets als Anzeichen tieferer Strömungen und Gefahren sah. Er hätte zornig reagiert – dessen bin ich sicher –, hätte er die neuen Bibelübersetzungen und Gebete, hätte er die Duzwelle (der Professor im Seminar: »Wir wollen alle du zueinander sagen«) noch erlebt; er hätte wohl den ihm naheliegenden Satz ahnungsschwer gesagt: »Sind wir wieder soweit?« Wie gesagt, hier schien ihm kein Platz für Großmut, für falsch verstandene Generosität.

Ganz anders beim Blick auf die Geschichte: Sie steht still. Hier hat Generosität gegenüber unseren Vorfahren einen guten Sinn. Sie hilft erkennen.

Ich müßte es an einem Beispiel klarmachen. Aber was immer ich aus Beutlers Werken herausgreifen, aus Gesprächserinnerungen heraufholen möchte, es müßte jeweils so

breit entrollt werden, daß es auf diesen Seiten nicht unterzubringen wäre. Ich rufe wieder einen Schriftsteller zu Hilfe. Bergengruen hat einmal mit so knappen Meisterstrichen ein Beispiel hingestellt, daß ich es zitieren möchte, zumal beide Männer befreundet waren. Da steht in einem posthumen Werk Bergengruens folgende Aufzeichnung aus dem Jahr 1945:

»Diskussionen klären niemals die strittige Frage. Wohl aber fördern sie die Teilnehmer . . . Wäre ich genötigt gewesen, einem der Streitgespräche beizuwohnen, wie man sie in früheren Jahrhunderten führte, um religiöse oder gelehrte Fragen zu lösen, ich wäre vermutlich nach der ersten halben Stunde in vollkommenem Entsetzen und in vollkommener Verzweiflung davongestürzt. Daß Menschen überhaupt geglaubt haben, auf solchem Wege zu irgendeinem Ziele zu kommen, das offenbart, so möchte man meinen, einen Formalismus, vor dessen gespenstischer Öde einem grauen muß . . . Allein nun ist es ja nicht so, daß die Männer jener alten Zeiten Narren gewesen wären. Und immer, wenn etwas aus der Vergangenheit uns völlig absurd erscheinen will, liegt die Vermutung nahe, es stecke hier ein vernünftiger Gedanke, der uns nur abhanden gekommen ist. In unserem Fall möchte es ein besonderer Frömmigkeitsgedanke gewesen sein: Es ist mir wahrscheinlich, daß die Menschen der alten Jahrhunderte, in denen auch die profanen und halbprofanen Dinge noch in einer innigeren Bezogenheit auf das Göttliche verharrten, ja in denen eigentlich profane Dinge gar nicht existierten, eine enge Verwandtschaft zwischen dem Gedanken solcher Streitgespräche und dem Gedanken des Konzils fühlten. Sie glaubten fest an das Wort: Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen. Und wie den Konzilien und Synoden, so schien ihnen auch solchen Gesprächen die erleuchtende Beiwohnenheit des heiligen Geists verheißen.«

Diese Betrachtung findet sich in einem 1972 erschienenen posthumen Bändchen mit dem (unglücklichen) Titel: »Geliebte Siebendinge«. Bergengruen ist übrigens jener »Balte«, der in meinem »Nachruf« vorkommt. Beutlers Geschichtsbild, seine Argumentations- und Sprechweise, sie spiegeln sich sozusagen in Bergengruens Text. Charakteristisch besonders der fruchtbar werdende Rekurs auf die Frömmigkeitsgeschichte. Mit Beutler verbindet ebenso die Noblesse; auch Bergengruen ist ein *criticus cunctator* gewesen, der lieber ehrt als »verurteilt«. Es herrscht eben jene Großherzigkeit, welche – anders als es Philosophenart im allgemeinen ist – von den Vorfahren, die sich nicht mehr wehren können, lieber das Bessere annimmt.

Die grüne Flamme

Zum Schluß will ich mit einem Passus von Beutlers Hand den Leser unmittelbar mit der Eigenart dieses Schreibenden bekanntmachen. Es ist ein größerer Passus, und eine Hinführung ist nötig; das Stück setzt so manches voraus, so auch die Kenntnis einer bestimmten Anschauung Goethes – das Gewissen betreffend –, welche dem Goethefreund Beutler wohl so in Fleisch und Blut eingegangen war, daß er sie auch beim Leser still voraussetzte. Ich bitte um Geduld, wenn ich die Goethesche Anschauung zunächst entwickle.

Es gibt in den »Maximen und Reflexionen«, diesem unerschöpflichen Werk (stilistisch ist es das reine Gegenteil der behaglich akademischen Rede, in der sich der Eckermann-

sche Goethe ergeht) Stücke eines klarblickenden, blitzenden Grolls: unwirsche Gedankenabbreviaturen, so kurz, daß sie zum Zitieren einladen. Ich werde ein Stück zitieren, das vom Gewissen handelt.

Das Stück entstammt einer »Reihe«. In ihr hat Goethe – nicht zum erstenmal – den Dünkel der exaktheitsversessenen Cartesianer gebrandmarkt (man nehme die wissenschaftliche Gruppenbezeichnung im weitesten Sinne), die sich zu »Universalmonarchen« aufwerfen und in einer Art methodischer Selbstanbetung jedes andere Verfahren über ihren Leisten schlagen, d. h. zu ihrer hauseigenen Exaktheit, z. B. zum Quantifizieren, wie man heute sagen würde, verpflichten möchten; es geht ihnen dabei um eine mathematikorientierte Exaktheit, die – zu Hause trefflich – außer Haus nur Unheil anrichten kann, wie Goethe richtig sieht. Überall soll gewiß Strenge walten (»ernst«, »genau«, »rein«, »fein« heißen einschlägige Forderungsworte Goethes); Exaktheit ist aber etwas ganz anderes, ist etwas Engeres; demgemäß nur partiell geboten.

Wer gebietet? Zuhöchst das Gewissen. Sekundär die Fachlogik einer Region. Die Sprache des Gewissens verstehen zu lernen, zum Gewissen in ein »Verhältnis« zu treten (welches Wort im folgenden Goethe-Text vorkommen wird) – das dürfte die erste Forderung an einen jeden in Leben und Wissenschaft sein. Dies ist, im Umriß, der Sinn der »Reihe«.

Das temperamentvolle Stück (mit der Heckerschen Nummer 1392) benützt gleich zu Beginn das Wort »der Mathematiker« als geläufige Abbreviatur; es meint weniger den rechtschaffenen Fachmathematiker als den angehenden »Universalmonarchen« (im obigen Sinne): »Was hat denn der Mathematiker für ein Verhältnis zum Gewissen, was doch das höchste, das würdigste Erbteil der Menschen ist, eine inkommensurable, bis ins Feinste wirkende, sich selber spaltende und wieder verbindende Tätigkeit? Und Gewissen ist's vom Höchsten bis ins Geringste. Gewissen ist's, wer das kleinste Gedicht gut und vortrefflich macht.«

Das Gewissen ist ihm also das Höchste, das Maßgebende, und der mathematikorientierte Anwalt des Exakten scheint nicht zu ahnen, zu welcher Genauigkeit, zu welcher außerexakten Genauigkeit das Gewissen auch im »Geringsten« verpflichtet; deshalb wird diesem Anwalt das frappante Beispiel unter die Nase gerieben: daß selbst beim kleinsten Gedicht ein gewissenhaftes Machen stattfinden muß, damit es ein gutes und erfolgreiches Machen werde. – Daß nun das Gewissen sich selber spalten können muß, um sich prüfen, um sich gleichsam fragen zu können, ob es noch »rein«, ob es noch gesund sei, das ist eine Anschauung des alten Goethe, die hier ebenfalls in Abbreviatur auftaucht – und leider hier nicht weiter verfolgt werden kann.

Das »Hauptaperçu, daß zuletzt alles ethisch sei,« wie es in der autobiographischen Planskizze von 1810 heißt, gilt also offenbar überall. Der gewiß edle und elementare Wissenstrieb, desgleichen der Mitteilungsdrang sind also dringend lenkungsbedürftig; jegliche geistige Regung steht offenbar unter dem Richtschwert des Gewissens.

Zur weiteren Klärung eine Geschichte. Wir verdanken sie Soret, der sie gewiß noch etwas stilisiert, doch damit im Kern wohl nur »echter« gemacht hat. In verkürzter Form lautet sie:

»Goethe ging eines Abends mit einem Freunde im Schloßpark spazieren; sie sahen am Ende der Allee ein Paar ruhig dahinwandeln – als sich plötzlich die Gestalten zueinander neigten und sich einen Kuß gaben. ›Exzellenz, haben sie gesehen?‹ ›Gesehen wohl‹, erwiderte Goethe, ›aber ich glaube es nicht.‹«

Im Takt spricht das Gewissen. Das Gewissen ist die oberste Instanz. Das heißt also auch: Nicht alles, was einer im Schloßpark sieht, sollte er auch mitteilen, und vor allem: Nicht alles, was einen brennend interessiert, sollte es auch! Das Gewissen entscheide! Im Schloßpark, im Wissenschaftsleben, in der Dichterstube, überall! Beutler setzt diese Auffassung Goethes stillschweigend, wie gesagt, voraus, diese Auffassung, die übrigens zum »alten Wahren« gehört und stückweise schon bei früheren Denkern (z. B. Pascal) aufblitzt.

Der zu zitierende Beutlersche Passus ist eng mit seinem Kontext verwoben: In einem Zusatzband zur Artemis-Ausgabe hat Beutler die »Briefe aus dem Elternhaus« ediert und kommentiert, es ist ein Band, der auch drei literarische »Porträts« von der Hand Beutlers enthält: Vater, Mutter, Schwester. (Beutler hat dieses Buch, das in seinem Todesjahr 1960 erschienen ist, für sein bestes gehalten, auch dafür gesorgt, daß später die drei Essays allein in einem kleinen hübschen Band erscheinen konnten: »Im Großen Hirschgraben«.) Ich entnehme den Passus jener Einleitung, die dem »Porträt« der Mutter vorgelagert ist. Darin prüft Beutler Zuverlässigkeit und Ergiebigkeit der Quellen. Die Frage taucht auf, warum Goethe so viele Briefe seiner geliebten Mutter verbrannt hat. Warum? Da hat also der große Allesbewahrer etwa zweihundert Briefe verbrannt und rund hundertfünfzig aufgehoben. Beutler belehrt uns, daß es fast bei jedem Briefwechsel ähnlich zugegangen sei: Goethe hat eben alles aufgehoben und von Zeit zu Zeit alles entschlossen gelichtet. Die Feuer begleiten alle Phasen des Goetheschen Lebens, sie schonen nicht fremde und erst recht nicht eigene Briefe, auch nicht sonstige Papiere. Warum? Wie? Die etwas kleinkarierte Erklärung »Ungünstiges vernichtet man« greift zu kurz, auch im Falle der Rätin. Beutler geht nun viele Briefwechsel durch und stellt entsprechende Vermutungen an. Er landet achselzuckend bei folgendem Schlußsatz. »Wer weiß, ob nicht auch die Briefe an Charlotte von Stein vernichtet worden wären, wenn nicht die Empfängerin . . . die Schreiben Goethes als schmerzliches Pfand verrauschten Glückes auf ihrem Schloß Kochberg der Nachwelt hinterlassen hätte.« Dann beginnt Beutler plötzlich zu erzählen – wie nur er erzählen kann – Zitate webt er kundig ein und, nach einigen Seiten, hat er auf überraschende Weise die ganze Frage geklärt; in einer kurzen Schlußbemerkung nennt er das »Kriterium«, wie wir heute sagen würden, nach dem Goethe gehandelt hat, wenn er Papiere lichtete. Hören wir Beutler:

»Das früheste Autodafé, das Goethe seinen Papieren bereitete, fand schon in Leipzig auf dem Küchenherd der Witwe Straube statt. Dann haben sich solche Exekutionen immer wiederholt. Goethe nannte das: die alte Schlangenhaut abstreifen. Unter dem 7. August 1779 heißt es im Tagebuch: ›Zu Hause aufgeräumt, meine Papiere durchgesehen und alle alten Schalen verbrannt. Andere Zeiten, andere Sorgen. Stiller Rückblick aufs Leben.‹ Es ist jene lange Selbstbetrachtung, die mit den Worten schließt: ›Möge die Idee des Reinen, die sich bis auf den Bissen erstreckt, den ich in' Mund nehme, immer lichter in mir werden.‹ Die für uns verhängnisvollste Exekution war die vom Juli 1797 . . . vor dem Aufbruch zu der geplanten dritten Italienreise. In den Annalen heißt es: ›Vor meiner Abreise verbrenn' ich alle an mich gesendeten Briefe seit 1772, aus entschiedener Abneigung gegen Publikation des stillen Gangs freundschaftlicher Mitteilung.‹ Und im Tagebuch heißt es unter dem 9. Juli: ›Briefe verbrannt. Schöne grüne Farbe der Flamme, wenn das Papier nahe am Drahtgitter brennt.‹ – Der alte Goethe hat

sein Verhalten bedauert, was ihn nicht abhielt, auch im späteren Alter noch Jugendbriefe zu verbrennen. Riese, der älteste Schulfreund, in Frankfurt als Jurist Verwalter der Armenkasse, hatte nach dem Tod eines anderen Goetheschen Jugendbekannten, nämlich Horns, die an diesen gerichteten Briefe des Dichters ersteigert und sie Marianne v. Willemer ausgehändigt mit der Bitte, sie nach seinem Tode an Goethe zurückzugeben. Das geschah treulich im Jahr 1827. Goethes Urteil: ›Eigentlich waren es uralte, redlich aufgehobene Briefe, deren Anblick nicht erfreulich sein konnte; hier lagen mir eigenhändige Blätter vor Augen, welche nur allzu deutlich ausdrückten, in welchen sittlich kümmerlichen Beschränktheiten man die schönsten Jugendjahre verlebt hatte. Die Briefe von Leipzig waren durchaus ohne Trost; ich habe sie alle dem Feuer überliefert; zwei von Straßburg heb' ich auf, in denen man endlich ein freieres Umherblicken und Aufatmen des jungen Menschen gewahr wird. Freilich ist, bei heiterem inneren Trieb und einem löblich geselligen Freisinn, noch keine Spur von woher? und wohin? von woaus? woein?; deshalb auch einem solchen Wesen gar wundersame Prüfungen bevorstanden‹. Aber auch die Straßburger Briefe an Horn sind nicht auf uns gekommen! . . . Da hören wir aus Goethes eigenem Munde, nach welchen Grundsätzen er Briefe vernichtete, er Briefe aufbewahrte. Auch hier ist wie in seinem ganzen Sein und Schaffen ein geheimes seelsorgerisches Anliegen am Werke. Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkt, was für Briefe von Goethes Mutter an ihren Sohn erhalten sind . . .«

So weit Beutler. Ich muß seinen Gedankengang leider abschneiden. – Ich darf zur Stärke des Atmosphärischen, wie es in Beutlers Zeilen lebt, etwas sagen. Die Atmosphäre, das Aroma von 1800, die ganze Stimmung, sie werden dem Leser helfen, manchem Goetheschen Ausdruck auf die Spur zu kommen. Die alten Wörter »heiter«, »Trieb«, »rein«, »durchaus ohne Trost«, »woaus«, wollen mit dem Ohr ihres Jahrhunderts gehört werden, sonst werden sie falsch gehört; der Bedeutungswandel ist gewaltig. Man muß dem Leser vertrauen; man kann ihm helfen, wie es eben Beutler mit seiner Erzählkunst, Beschwörungskunst getan hat. (Natürlich hilft die Wissenschaft – ich habe mich selbst an der Klärung solcher Begriffe beteiligt, an denen der Bedeutungswandel genagt hat. Der Platz für nötige ellenlange Ausführungen fehlte in dem Beutlerschen Essay ebenso, wie er mir hier fehlt.)

Das letzte Goethe-Zitat und die anschließende Schlußbemerkung Beutlers sind unübertrefflich knapp, inhaltsreich; das Wort »seelsorgerisch« ist glänzend von Beutler gewählt. Er erkennt bei Goethe die Oberherrschaft des »Gewissens«. Das Gewissen sollte bestimmen, was bewahrt und was verbrannt werden sollte; verbrannt zum Beispiel das, was »durchaus ohne Trost« sei (es ist dies ein dem Kenner der Frömmigkeitsgeschichte vertrauter alter Ausdruck, natürlich leicht verweltlicht; solch Goetheschen Sprachgebrauch ahmt Beutlers Wort »seelsorgerisch« virtuos nach). Das also sollte der Nachwelt nicht zugemutet werden, aus Gewissensgründen. Goethe geht da sehr weit: willkommen ist ihm die verzehrende grüne Flamme – in der gewiß auch noch andere Bedeutungen schlummern mögen.

Auch Beutler heißt die Flamme willkommen. Er hat sich im Alter weit entfernt von jenem feuilletonistischen Biographismus, der jedes verlorene Dokument beweint – gar erst wenn es von einer Mutter oder einer Geliebten stammt. Es ist jener Feuilletonismus, dem er früher selbst, in kultiviertester Form, gehuldigt hatte. (Auf die Veranlassung der frühen Essays durch Mitarbeit in der »Frankfurter Zeitung« – eine Mitarbeit, der er sehr

viel verdanke, wie mir Beutler selbst gesagt hat – hat jetzt sein Sohn mit Recht hingewiesen: im Nachwort zur Neuausgabe der »Essays um Goethe«, 1980. Die ganze Welt der damaligen Frankfurter Zeitung ist übrigens kürzlich, 1977, in einem meisterhaften Bericht wiedererstanden: »Die Frankfurter Jahre« von Franz Taucher, der auch ein Porträt Reifenbergs gegeben hat: in der Einleitung zu Reifenbergs posthumen »Landschaften und Gesichter«, 1973.) Man könnte aus den späten Lebensjahren Beutlers noch so manchen »kleinen Zug« anführen, der die Veränderung, die wachsende ethische Bestimmung seiner Interessen zeigt. Das bloß Interessante trat zurück – das doch früher seine unersättlich suchenden Augen so sehr gefesselt und beglückt hatte. Das Goethesche Postulat: daß nicht alles, was einen brennend interessiere, es auch sollte, diese ethische Forderung schien er auch für sich verbindlich zu machen. *Conservare?* Gut! Aber zuerst sollte man genau wissen, was *delendum* und was *servandum* ist, so etwa war seine späte selbstkritische »konservative« Sicht. Fragten ihn die unentwegten Frager und Fragerinnen etwa nach Erich Kästners »Goethebild«, konnte es geschehen, daß er kurz angebunden – doch nicht unfreundlich – sagte: »Weiß ich nicht, will ich auch nicht wissen.« Dabei hatte er sich, ich erinnere mich, mit Kästner sehr wohl beschäftigt, kannte ihn auch persönlich; aber er hielt eben die Beschäftigung mit Kästner, dessen melancholischen Moralismus er sehr wohl achtete, für etwas im Alter Ablegbares – zumal er die billigen Keckheiten und kleinen Zerstörungsgelüste Kästners schon immer nicht hatte leiden können.

Liest man das literarische »Porträt« der Mutter zu Ende, so scheint es fast, als habe Beutler die Flamme, die der Forderung des Gewissens den Weg freibrennt, nicht vergessen können. Der Ausdruck »die grüne Flamme« kehrt, ganz ohne Not, in dem Essay noch einmal wieder, fast als blicke er gebannt auf die rastlos verzehrende Flamme. Es wird eine persönliche Bewandtnis damit gehabt haben, vielleicht. Etwas davon scheint im Nachruf seines Freundes Benno Reifenberg angedeutet zu werden, wenn dieser vom Dahingeben, vom willigen Verzehrtwerdenlassen der Lebenskräfte spricht: »Seine letzte große Arbeit, die Herausgabe der Briefe des Rats, der Rätin, der Schwester, seine Anmerkungen dazu und seine einleitenden Bildnisse hat er durchaus als den Gipfel der eigenen literarwissenschaftlichen Tätigkeit empfunden. Er hat in diesem Gefühl lange die Korrekturen und Revisionen gelesen, er konnte sich nicht davon trennen, von den weißen Druckfahnen, in die er mit seinen kühnen gotischen Schriftzügen letzte Verbesserungen eintrug. Er ist überzeugt gewesen, diese Arbeit an vielen, vielen Hunderten von Seiten, in ungezählten Nächten vollendet, hätte ihm die letzte Kraft genommen. Er war traurig darüber, aber sicher nicht verzweifelt. – Seine Lebensdankbarkeit hat nie geschwankt . . . Drei Tage vor dem Hinscheiden fragte er einen Besucher, den er im Krankenzimmer, mit dem hilfreichen und doch todernsten Gerät zur Seite, empfing, wie er einst mit ausgestreckten Händen am Großen Hirschgraben empfangen hatte, während eines Gesprächs: ›Sagen sie, warum sind eigentlich die jungen Leute so verzweifelt?‹ – Er hatte durchaus den Begriff des Ernstes; er verlangte viel von sich, und er wußte, daß es ohne das Gewissen nicht geht auf unserer Erde. Doch sie hat ihm gegrünt, diese Erde. Und er war der Anmut fähig, sie zu preisen.«

LESEFRÜCHTE ODER URTEILE UND ihre Begrenztheit. – Fast aufregend kann man es nennen, wenn man feststellt, wie einseitig eine bestimmte Zeit oder besser: deren Geist, Kunstwerke betrachtet und bewertet. Überdeutlich wird das am Beispiel der Kathedrale, des gotischen Domes, seit man sich – etwa seit der romantischen Bewegung vor ca. 180 Jahren – wieder für das »Gesamtkunstwerk« des Mittelalters interessiert. Es handelt sich dabei – wohlgemerkt – zunächst nicht um Fragen der Bewertung, sondern um solche der Erscheinung, also der Ansicht vom Gegenstand: was man von ihm überhaupt wahrnimmt. Sedlmayr hat in seiner »Entstehung der Kathedrale« darauf hingewiesen, wie unter dem Einfluß Viollet-le-Ducs (1844) alle Welt fast hundert Jahre lang gotische Architektur mit dem Kreuzrippengewölbe gleichsetzte, das einzelne Konkrete dieses Bauwerks gar nicht beachtete, freilich auch weder für die technisch-struktiven Probleme noch für die geistige Struktur der Kathedrale das nötige Wissen und Verständnis mitbrachte. Erst 1927 erscheint Jantzens bahnbrechende Arbeit über die »diaphane Wand«, in welcher zum ersten Mal die Gotik nicht mehr vom Gewölbe her erfaßt wird. Und wenig später (1931) die These Sedlmayrs, derzufolge »das erzeugende Prinzip der gotischen Kathedrale der Kreuzrippen *baldachin* mit diaphanen Wänden« ist. Phänomenbeschreibung als Phänomenentdeckung: Generationen zuvor hatten das gesehen, was hier beschrieben wird, und eben doch nicht gesehen.

Ein anderes etwas komplizierteres Beispiel für denselben Tatbestand, das Otto von Simsons Buch »Die gotische Kathedrale« entnommen ist. Simson zitiert ausführlich eine »Betrachtung der statischen Verhältnisse einer mittelalterlichen Fensterrose« von Werner Tiedke. Dieser befaßt sich zunächst mit den Radial- und Tangentialspannungen, die vom Mauerwerk ausgehen und auf die Rose einwirken. Sie müssen vom Baumeister neutralisiert werden. Gleiches gilt für den Winddruck auf die Rose. So hat die Fensterrose von Notre-Dame in Paris bei 100 kg/m² Wind einen Druck von 13,1 t auszuhalten; das heißt: Es liegen mehr als 650 Zentner Gewicht auf der Rose. (Hält sie den Druck nicht aus, dann bricht sie durch.) Der Architekt muß den Druck also so ableiten, daß die Rose nicht bricht. Und nun kommt der entscheidende Satz Tiedkes: »Alle diese Fenster sind zur damaligen Zeit niemals statisch berechnet worden, da die dazu erforderlichen mathematischen und statischen Grundlagen fehlten . . . Lediglich Erfahrungswerte, die bei Einstürzen gewonnen wurden, waren bei der Ausbildung der Bauteile für ihre Größe und Stärke bestimmend.« Mit anderen Worten: das mittelalterliche Bauwerk ist und bleibt als Konstruktion Experiment. Moderne Statiker und Ingenieure, die diese Ansicht vertreten, sind nicht im Unrecht. Die Frage ist nur, ob mittelalterliche Baumeister wie moderne gebaut haben. Nicht Zahlen: Figuren – geometrische – bestimmen Bau- und Proportionsgesetze der mittelalterlichen Kathedrale, schreibt Charpentier: Rechteck, Quadrat, Kreis, Fünftstern, Siebenstern, alles Flächen. Er hat das am Beispiel von Chartres gezeigt.[1] Selbst wenn nicht alles so glatt aufginge, wie Charpentier es darstellt, bleibt es erstaunlich, was mittels dieses Instrumentariums, von dem wir kaum mehr eine Ahnung haben, »technisch« alles möglich war. Dabei ist es gleichgültig zu wissen, ob es in der vorgotischen Zeit (Sedlmayr) oder erst im 12. Jahrhundert (Charpentier) ausgebildet wurde.

Es fehlt nicht an weiteren Beispielen. Etwa wenn man an die unterschiedlichen Aussagen denkt, die die Glasqualitäten im hochgotischen

1 Von v. Simson bestätigt: Geometrie ist die Grundlage der Kunst (Architektur), wichtigstes Beweisstück dafür ist das Skizzenbuch des picardischen Architekten Villard de Honnecourt (Mitte d. 13 Jh.); v. Simson verweist auch auf die sog. Mailänder Protokolle von 1391ff.: Der französische Baumeister Mignot sei davon überzeugt gewesen, »daß Kunst nichts sei ohne Wissenschaft: ›ars sine scientia nihil est‹. Die Ausdrücke ›Kunst‹ und ›Wissenschaft‹ bedeuten nicht dasselbe wie heute. Kunst ist für Mignot und seine Zeitgenossen die lediglich aus der Erfahrung gewonnene Praxis; Wissenschaft dagegen die Fähigkeit, die Grundsätze jeder sinnvollen Architekturplanung rational, und das heißt für ihn: geometrisch zu ermitteln.«

Dom betreffen. Die Geschichte der Auseinandersetzungen – gerade in der Geschichte der Kunst – zeigt immer wieder die Abhängigkeit des Betrachters und Interpreten von seinem Bewußtsein, das Welt und Wirklichkeit (im Sinne Heisenbergs) mitformt und mitbestimmt.

Noch ein Weiteres ist zu bedenken, wenn wir heute von der gotischen Kathedrale als Gesamtkunstwerk aus dem Geist des christlichen Glaubens sprechen: Welche Gotik ist damit gemeint? Die Geschichte der mittelalterlichen Kunst zeigt (und lehrt), daß die Erscheinung der Gotik dem Grundgesetz allen Lebens unterworfen war, sie hat einen Anfang und läuft vielstrahlig aus, während ihre Antriebskräfte Neues zeugen und sich in gewandelter Erscheinung weitergeben. Man braucht Sedlmayr nicht zu folgen, der nachzuweisen sucht, daß Sainte Chapelle zu Paris (noch im 13. Jh. gebaut) das Zwischenglied zwischen Kathedrale und französischem Königspalast ist, und der in Übereinstimmung mit Hetzer von den Fresken Giottos in der Arena-Kapelle geschrieben hat: »Damit verwirklicht Giotto (1266-1337) . . . die neue *Kirchengestalt*, die von da ab bis zur Sixtinischen Kapelle und darüber hinaus so viele Meisterwerke der italienischen Kunst umschließen wird.« Doch unbestritten dürfte seine Feststellung sein: »Dieselben Kräfte, welche die Kathedrale hervorgebracht haben, wirken mit innerer Dynamik weiter und schaffen sich neue Ausdrucksformen, die über die Kathedrale hinausführen«: »Vom makrokosmischen zum mikrokosmischen Bild«. Wie alles Klassische sind die Meisterwerke der Gotik »Augenblick«, als Werke sind sie nicht zu wiederholen. Die Trauer über die Unmöglichkeit, sie immer wieder neu zu vergegenwärtigen, ist verständlich, führt aber nicht weiter.

Ein Letztes: Die Werke großer christlicher Kunst entstanden fast alle in Umbruchszeiten, unruhig suchenden, nach neuen Ufern drängenden Zeiten. Sedlmayr schreibt: »Die klassische Kathedrale fällt zeitlich und räumlich zusammen mit einem mehr und mehr subjektiven Verhalten der Gläubigen zum Sakrament, das sie vom Objektiven des Kultmysteriums – welches das Kunstwerk gerade nahebringen wollte – entfernt.« Und er zitiert Jungmann: »Die eucharistische Bewegung . . . hat nur scheinbar die Annäherung an das Sakrament, tatsächlich aber den Abstand von ihm zum Gegenstand. Nicht der Gebrauch des Sakraments, sondern sein Kult ist das Ziel.« In seiner Geschichte der »Reformation in Deutschland« hat sich Joseph Lortz ausführlich mit dem vorreformatorischen Zeitgeist befaßt: Niedergang und Neuwerdung, Umbruch in allen Bereichen. Es sind die Jahrzehnte, in denen Dürer, Riemenschneider, Krafft, Stoß ihre Werke schufen wie auch Grünewald, den Lortz den »größten Maler Deutschlands schlechthin« nennt.

Bedenkt man dies, bleibt kein Recht zum Trauern. Einsicht und Dankbarkeit sollten uns bewegen – Dankbarkeit für diesen uns vor Augen stehenden Kosmos des Schönen, der in einmaliger Weise sowohl die Existenz Gottes, seiner Heiligen und der Kirche belegt als auch den Glauben an sie. Franz Greiner

HILFE FÜR LESER. – AM ENDE dieses Jahres können wir Ihnen mitteilen, daß die internationale Communio 1982 zwei weitere Neugründungen zu verzeichnen hat. Zunächst war es möglich, eine brasilianische Ausgabe (in portugiesischer Sprache) in Rio de Janeiro ins Leben zu rufen (vgl. 2/82, S. 198), in der Mitte des Jahres nahm dann eine weitere Gruppe mit Sitz in Santiago (Chile) die Arbeit auf. »Revista catolica internacional Communio de lengua hispana para America Latina« – so lautet der Titel der Zeitschrift – wird versuchen, mit Hilfe eines großen über alle Länder des Subkontinents und Mittelamerikas verbreiteten Mitarbeiterstabes die notwendigen Voraussetzungen zu schaffen, damit die Grundintentionen der internationalen Communio in diesem für die Kirche so wichtigen Erdteil nach und nach bekannt und geschätzt werden.

Leider bleibt es uns (noch) versagt, die Gründung der Beiruter Ausgabe (in arabischer Sprache) zu vermelden. Wir hoffen aber, daß sich ein Weg finden wird, daß diese so notwendige Edition erscheinen kann.

Die Auflage der internationalen Communio beträgt insgesamt ca. 28 000.

Unbeschadet der Tatsache, daß nun auch in Polen eine bereits ins dritte Jahr gehende Communio existiert, ist nach wie vor gerade in diesem Land der Bedarf an Patenschaftsabonnements der deutschen Communio sehr groß. (Ähnliches gilt für Ungarn und die südamerikanischen Länder.) Wir bitten Sie daher, die Erwartungen der Bischöfe, Priester und Laien in diesen Regionen nicht zu enttäuschen. Helfen Sie mit, die für die Kirche lebenswichtige Kommunikation zu sichern.

Wir danken Ihnen für Ihre Treue und Ihre Unterstützung.

Patenschaftsabonnements bitten wir zu bestellen beim Communio-Verlag, Moselstr. 34, 5000 Köln 50 - Rodenkirchen.

STELLUNGNAHMEN

Meine im vorigen Heft[1] abgedruckten Ausführungen über die neutestamentlichen Belege, die gewöhnlich als Schriftzeugnis für das Sakrament der Firmung gesehen werden, hat Karl Lehmann im selben Heft zum Anlaß genommen, einige Anmerkungen zur Beziehung zwischen historisch-kritischer Exegese und Dogmatik in dieser Frage zu machen.[2] Er hat dabei meinen Aufsatz in einem Punkt deutlich kritisiert, aber, wie ich meine, zu Unrecht.

Es geht um die Verwendung des Begriffes »Fiktion«. Wie von anderen längst vorher – Lehmann verweist mit Recht auf Ernst Käsemann (2c) – wird er auch von mir nicht in einem speziellen, gewissermaßen weniger angreifbaren Sinn gebraucht (vgl. 2d), sondern durchaus im Sinn der »Annahme eines nicht-wirklichen... Sachverhaltes« (ebd.); »eines erfundenen« würde ich deswegen nicht sagen, weil Lukas ihn wohl nicht einfach aus der Luft gegriffen hat, sondern sich bei seiner »Annahme« bezüglich der Vergangenheit wahrscheinlich auch von tatsächlichen Gegebenheiten seiner Gegenwart hat leiten lassen.

Das letztere verstehe ich aber nicht als Einschränkung des Begriffes »Fiktion« (vgl. 2b), sondern eher als seine Präzisierung. Mit dem Hinweis auf die Praxis seiner Zeit wird nicht die Fiktion als solche beseitigt, sondern lediglich eine mögliche Erklärung gegeben, wie Lukas zu seiner Fiktion gekommen ist. Es wird das Vorbild genannt, an dem er sich eventuell orientiert hat. Aber es läßt sich nicht einmal sicher sagen, ob seine Gegenwart ihn tatsächlich beeinflußt hat. Wenn dies der Fall ist – es ist immerhin sehr wahrscheinlich –, dann ist »Fiktion« genauer im Sinn der Projektion zu verstehen. Lukas würde dann die ihm gegenwärtige und bekannte Praxis – mehr oder weniger bewußt – in die Vergangenheit zurückprojizieren.

Damit wäre freilich noch nicht alles erklärt. Denn eine solche Rückprojektion bezöge sich nur auf den Apg 8 und 19 beschriebenen »Ergänzungsritus« als solchen. Freilich ist auch dieser schon Bestandteil der fiktiven Darstellung von Ausnahmesituationen, die sich auf dem Hintergrund des sonstigen lukanischen Bildes als solche zu erkennen geben, also wirklich als Ausnahmen, die die Regel bestätigen. Aber der Gegenstand der Fiktion besteht darüber hinaus ja darin, daß der besagte Ergänzungsritus jeweils zu einem späteren Zeitpunkt sowie von neuen »Spendern« vollzogen wird, und vor allem darin, daß mit ihm etwas nachgeholt wird, was vorher vollkommen gefehlt hat. Daß dies alles auf die historische Situation der Apostel in Samaria (Apg 8) bzw. des Paulus in Ephesus (Apg 19) zutreffe, das ist der Inhalt der lukanischen Fiktion. Nicht daß es in der Kirche des ersten Jahrhunderts in Verbindung mit der Taufe einen auf die Geistmitteilung bezogenen Ritus gibt, ist der »nicht-wirkliche Sachverhalt«, sondern daß dieser Ritus unter den genannten Umständen von den Aposteln bzw. von Paulus vollzogen worden ist.

Die von Lehmann zitierte »Wolke von Zeugen« (2c) nützt also nichts; denn sie spricht nur

1 In dieser Zeitschrift 4/82, S. 427.

2 In dieser Zeitschrift 4/82, S. 434.

von dem ersteren, nicht aber von der hier strittigen »Fiktion«. Von ihr spricht aber wohl der auch von Lehmann angeführte Hans Conzelmann (nur daß er statt »Fiktion« »Konstruktion« sagt), und zwar unmittelbar vor der von Lehmann zitierten Stelle: »Das Bild einer Taufe ohne Geistempfang ... ist Konstruktion ad hoc..., welche gerade die Zusammengehörigkeit von Taufe und Geist voraussetzt" (zu Apg 8,16). Diese Ansicht wird übrigens von meinem (ebenfalls zitierten) Lehrer Gerhard Schneider ohne Abstrich übernommen und wörtlich wiedergegeben (Die Apostelgeschichte I, 492, Anm. 79).

Daß Lukas sich die Freiheit zu Geschichtskonstruktionen um der theologischen Sache willen nimmt, läßt sich auch an anderen Stellen zeigen. Er übergeht z. B. die Flucht der Jünger bei der Passion Jesu (im Unterschied zu Mk 14,50), um den Eindruck einer lückenlosen Augenzeugenschaft der Apostel (vgl. Apg 1,21 f.) zu erwecken. Auch in diesem Fall mag ihm die Traditionsgeschichte (mit Erscheinungsberichten aus dem Jerusalemer Bereich) der Anlaß gewesen oder zu Hilfe gekommen sein. Aber entscheidend für seine Darstellung ist das theologische bzw. ekklesiologische Anliegen.

In diesem Punkt möchte ich die Hinweise von Lehmann unterstreichen. Die Ausrichtung der Firmung auf die Kirche und die kirchliche Sendung der Christen wird gerade bei Lukas deutlich. Er spricht immer dann eigens, d. h. neben der Taufe, von der Mitteilung des Geistes, wenn die Kirche auf ihrem Weg in die Welt entscheidende Schritte macht, bei der Aufnahme der Samaritaner (Apg 8), der Johannesjünger (Apg 19) und der ersten Heiden (Apg 10) ebenso wie bei der Berufung des früheren Christenverfolgers und späteren Völkermissionars (Apg 9).

W. Radl

Christoph Schönborn, geboren 1945, ist seit 1975 Professor für Dogmatik an der Katholischen Universität Fribourg (Schweiz); seit 1980 Mitglied der Internationalen Theologenkommission.

Rémi Brague, geboren 1947, verheiratet, drei Kinder. Beauftragt mit wissenschaftlicher Forschung am Centre Nationale de Recherche Scientifique. Den Beitrag auf Seite 527 übersetzte Hans Urs von Balthasar.

Volker Micheal Strocka, geboren 1940 in Frankfurt, lehrt als ordentlicher Professor klassische Archäologie an der Universität Freiburg i. Br.

Rodolfo Balzarotti, geboren 1944, ist Lehrer; Mitarbeiter der Mailänder Wochenzeitung »Sàbato«. Den Beitrag auf Seite 554 übertrug aus dem Italienischen August Berz.

HERBSTNEUERSCHEINUNGEN 1982

Blaise Pascal

Schriften zur Religion

Übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar
ca. 320 Seiten, ca. DM/Fr. 38,–

Jean-Marie Lustiger
Erzbischof von Paris

Der Priester und der Anruf der Räte

Übertragen von Hans Urs von Balthasar
76 Seiten, DM/Fr. 9,–

Der Brief an Diognet

Übertragen und erläutert von Bernd Lorenz
ca. 112 Seiten, ca. DM/Fr. 18,–

Diadochus von Photike

Gespür für Gott

Übertragen und eingeleitet von Karl Suso Frank
ca. 128 Seiten, ca. DM/Fr. 18,–

Johannes Verlag Einsiedeln